

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьева, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова (Архимандрита Кассіана), Р. де-Бекеръ (Бельгія), Е. Белесонъ, Н. А. Бердяева, П. Биццли, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Бар. Б. Вревскаго, Б. П. Вышеславцева, В. Вейде, Франка Гавена (Америка), М. Георгіевскаго, С. Гессена, А. Глазберга, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневищъ, Іеромонаха Льва Жилла, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, Н. Зернова, В. В. Зѣнковскаго, свѣщ. А. Ельчанинова (†), П. К. Иванова, Ю. Иваска, А. Изюмова, В. Н. Ильина, С. Ильницкаго, А. Карпова (†), Л. П. Карсавина, А. Каргашева, А. Н. Клепинина, С. Кавертца (Америка), К. Керка (Англія), Архимандрита Киприана Керна, Г. Колпакчи, Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Либа (Швейцарія), М. Литвіакъ, Н. О. Лосскаго, М. Лотъ-Бородиной, Ж. Маритена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. Н. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полотебновой, В. Рагсгоруева, Н. Реймерса, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инока (Россія), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, Д. Семеновъ-Тянь-Шанскій, К. Серженикова, Е. Скободовой (Матери Маріи), И. Смслича, Б. Сове, В. Сперанскаго, Ф. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. С. Н. Трубецкаго (†), кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургенева, Н. Ф. Федорова (†), Г. П. Федотова, свѣщ. Г. В. Федоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккердорфа, Г. Эренберга (Германія), свѣщ. Г. Цебрикова, М. Шварца, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Іеромонаха Іоанна), аббата Августина Якубізіака (Франція), кн. С. Щербатова.

Адресъ редакціи и конторы:
29, Rue Saint Didier, Paris (XVI^e).

Цѣна отдѣльнаго номера: 10 франковъ.
Подписная цѣна — въ годъ фр. 35,— (4 книги).
Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 57. Августъ - Сентябрь - Октябрь 1938 № 57.

ОГЛАВЛЕНІЕ :

- | | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| | Стр. |
| 1) Г. П. Федотовъ. Славянскій или русскій языкъ въ богослуженіи. | 3 |
| 2) А. Лазаревъ. Философскій замыселъ Жюля Лекье | 29 |
| 3) В. Ильинъ. Великая Суббота (о тайнѣ смерти и безсмертія) | 48 |
| 4) Н. Зерновъ. Англійскій богословъ въ Россіи Императора Николая Перваго (В. Пальмеръ и А. С. Хомяковъ) | 58 |
| 5) НОВЫЯ КНИГИ: Н. Бердяевъ. J. Grenier. Essai sur l'esprit d'orthodoxie | 84 |

Le Gérant: R. P. Léon Gillet.

СЛАВЯНСКІЙ ИЛИ РУССКІЙ ЯЗЫКЪ ВЪ БОГОСЛУЖЕНІИ.

Вопросъ о сравнительныхъ преимуществахъ славянскаго или русскаго языка въ богослуженіи, поставленный на очередь въ русской церкви, имѣетъ нѣсколько сторонъ. Не можетъ быть и спора о томъ, что религіозная точка зрѣнія должна имѣть рѣшающее значеніе въ этомъ выборѣ. Однако религіозная сторона языковой проблемы не однозначна. Можно указать по крайней мѣрѣ на три ея аспекта. Для миссіонера-проповѣдника, стоящаго передъ задачей евангелизаціи раскрещенной Руси, славянскій языкъ является большимъ препятствіемъ. Сейчасъ, благодаря культурному разрыву, совершенному революціей, славянскій языкъ не только для народа, но и для новой интеллигенціи утратилъ и ту долю понятности, которой онъ, безусловно, обладалъ доселѣ. Оставить отъ богослуженія для мірянъ только музыкальную и иконографическую красоту — это значитъ отказаться отъ Кирилло-Меѳодіевскаго преданія, живого преданія, — того, которое вдохновляло въ XIV вѣкѣ св. Стефана Пермскаго въ его литургическомъ подвигѣ. Это значитъ стать самимъ на почву трехъ-язычной (или четырехъ-язычной) ереси, съ которой боролись славянскіе первоучители. Это значитъ, однимъ словомъ, вернуться къ католической (вѣрнѣе, латинской) традиціи — въ то время, когда само католичество перерастаетъ латинство и, во имя вселенскости, отказывается отъ языковой унификаціи.

Другая сторона религіозной проблемы, благочестивый консерватизмъ подсказываетъ обратное. Трудно рушить преданіе, тяжело ломать священное слово, завѣщанное отъ предковъ. Московскіе люди когда-то готовы были умирать за единый азъ. Не будучи старообрядцемъ, нельзя не чувствовать и теперь — а, можетъ быть, особенно теперь, въ потокѣ быстро

бѣгущей, раздражающей, чаще всего суетной новизны, — какъ тѣсно съ религіознымъ умиленіемъ литургіки связывается сознание тысячелѣтней твердости, нерушимости **этого** обряда, **этого** словеснаго выраженія. Та же самая революція, которая ставитъ миссіонерскую задачу передъ Церковью, обостряетъ въ Церкви охранительныя тенденціи. Протопопъ Аввакумъ сейчасъ убѣдительно для многихъ св. Кирилл и Меѳодія.

Есть и третья сторона въ религіозной проблемѣ славянскаго языка, — быть можетъ, самая глубокая: литургико-мистическая. Литургика есть не только оглашеніе, не только молитва, но и одѣяніе мистеріи. Чувство тайны, окружающей тайнодѣйствіе, могуществомъ поддерживается таинственностью языковой его оболочки. Слова, отрѣшенные отъ повседневности, помогаютъ «всякое житейское отложить попеченіе». Магія слова окрыляетъ духъ и возноситъ его въ высшія сферы: «горѣ имѣимъ сердца». Въ этомъ отношеніи славянскій языкъ для насъ, раздѣляя качества латинскаго для католическаго міра, имѣетъ преимущество передъ нимъ: онъ прикрываетъ тайну, не закрывая ея совершенно; онъ темень, не будучи непонятнымъ; наполовину свой, наполовину чужой языкъ, онъ лучше всего опосредствуетъ переходъ въ иной планъ бытія.

Не трудно видѣть, что это послѣднее — и самое важное — религіозное преимущество славянскаго языка покоится на нѣкоторыхъ эстетическихъ его цѣнностяхъ: какъ средства художественной магіи. Та же эстетическая оцѣнка господствуетъ и въ другихъ, не религіозныхъ, а чисто культурныхъ позиціяхъ защиты славянскаго языка. Этотъ языкъ для насъ источникъ живой, вдохновляющей поэзіи. Онъ постоянно обогащаетъ, оплодотворяетъ языкъ русскій. Съ забвеніемъ его самое пониманіе русской поэзіи и даже художественной прозы потерпѣло бы жестокой ущербъ. Такъ сохраненіе славянскаго языка диктуется и высшими интересами русской культуры.

Признавая всю силу этихъ аргументовъ, мы въ настоящей статьѣ дѣлаемъ попытку разобраться, съ чисто эстетической стороны — и только съ этой — въ достоинствахъ и недостаткахъ церковно-славянскаго языка: расчленивъ и разграничивъ нѣкоторыя вещи, черезчуръ слитыя въ обычномъ воспріятіи. Не претендуя исчерпать эту поистинѣ неисчерпаемую тему, мы предлагаемъ лишь рядъ отдѣльныхъ наблюденій, которыя могли бы послужить матеріаломъ для будущаго сужденія русской Церкви по этому, весьма деликатному для нея вопросу.

1.

Прежде всего признаемъ безоговорочно высокую красоту и силу славянскаго языка, какъ онъ данъ намъ во всемъ

комплексъ священныхъ книгъ: и въ переводѣ Библии и въ богослужебномъ кругѣ. Чтобы убѣдиться въ достоинствахъ этого языка, достаточно сравнить привычный славянскій текстъ псалма съ переводомъ его, печатающимся въ русской Библии.

Живыи въ помощи Вышняго въ кровѣ Бога небеснаго водворится. Речеть Господеви: заступникъ мой еси и прибѣжище мое, Богъ мой, и уповаю на Него. Яко Той избавить тя отъ сѣти ловчей и отъ словесе мятежна. Плещма своима надѣшися. Оружіемъ обыдетъ осѣнить тя, и подъ крылѣ Его тя истина Его. (Пс. 90).

Живущій подъ кровомъ Всевышняго подъ сѣнію Всемогущаго покоится. Говоритъ Господу: «Прибѣжище мое и защита моя, Богъ мой, на котораго я уповаю». Онъ избавить тебя отъ сѣти ловца, отъ гибельной язвы. Перьями своими осѣнить тебя, и подъ крыльями Его будешь безопасенъ; щитъ и ограждение — истина Его.

Безъ преувеличенія можно сказать: это небо и земля. Изъ сферы высокой поэзіи мы сразу вступаемъ въ область подстрочника, быть-можетъ уясняющаго смыслъ труднаго текста, но убивающаго его душу.

Всѣ русскіе поэты, начиная съ Ломоносова — черезъ Державина, Пушкина и Тютчева — признавали высокій стиль славянскаго языка и имъ обогащали свой собственный, даже при господствующей склонности къ реализму и просторѣчию (Пушкинъ). Послѣ извѣстнаго упадка славянской стихіи во второй половинѣ XIX вѣка, поэзія символизма вновь обрѣла ключъ къ тайнѣ славянскаго слова. Утонченники и александрийцы, воспитанные на эллинизмѣ, Вяч. Ивановъ и о. Павелъ Флоренскій разрыли занесенные пескомъ ключи славянской поэзіи. Они же заставили насъ почувствовать прозрачность славянскихъ покрововъ, брошенныхъ на греческое слово. Переживаніе славянской стихіи въ свѣтѣ греческой, и при томъ древне греческой, которая, не умирая, течетъ въ глубинѣ византизма, — это совершенно новый для насъ опытъ, сильно укрѣпившій позиціи славянизма.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ опытъ славянскаго эллинизма вскрылъ для насъ съ большей ясностью языковые корни его очарованія. Въ самомъ дѣлѣ, что такое церковно-славянскій языкъ, и на чемъ покоится его преимущество передъ русскимъ? Есть ли это совершенно особый, по природѣ богатый языкъ, по отношенію къ которому нашъ родной русскій занимаетъ положеніе бѣднаго родственника? Конечно, нѣтъ. Сравненіе съ латынью католической церкви поможетъ уяснить всю пародоксальность славянской эстетики.

Латинскій языкъ, въ пору перевода на него греческой Библии, былъ языкомъ великой культуры, почти равной своей эллинской сестрѣ: во всякомъ случаѣ, развивавшейся въ органической связи съ ней и давно уже, со времени Энниевъ и Сципионовъ, переливавшей свою бронзу въ греческомъ тигель. Переводъ съ греческаго на латинскій — дѣло легкое и естественное, хотя, какъ и всякій переводъ, кое въ чемъ обѣдняетъ подлинникъ. Съ латынью, языкомъ великаго культурнаго міра, не могло, конечно, выдержать сравненія ни одно изъ германскихъ или кельтскихъ нарѣчій, на которыхъ миссіонеры Рима несли свѣтъ Христовъ, Латинскій языкъ былъ и остался — до ХУШ столѣтія — внѣ конкуренціи, какъ языкъ не только молитвы, но и культуры. Молиться то можно было и по-нѣмецки, но мыслить — долго, до Лейбница и Канта, можно было только по-латыни.

Славянскій языкъ не былъ языкомъ культурнаго народа — въ моментъ перевода на него священныхъ книгъ. Онъ былъ языкомъ, если не дикарей, то варваровъ, представлявшимъ огромныя трудности для передачи «тонкословія греческаго». Не будучи языкомъ высокой культуры въ 9-10 вв., онъ не сталъ имъ никогда и впослѣдствіи, благодаря примитивизму, какъ древней Руси, такъ и балканскихъ народовъ. Оставаясь языкомъ богослужебнымъ, проповѣдническимъ и въ широкомъ смыслѣ слова дидактическимъ, онъ не былъ ни языкомъ мысли, ни языкомъ поэзіи. Всѣ тѣ художественныя прожилки и даже цѣлыя художественныя памятники, которые мы цѣнимъ въ древне-русской литературѣ — въ лѣтописяхъ, въ «Словѣ о полку Игоревѣ», въ посланіяхъ Грознаго, житіи Аввакума — обязаны своей цѣнностью, какъ разъ торжеству русской стихіи надъ славянской. Мы безошибочно откликаемся на каждое мѣткое и острое русское слово, которое пробиваетъ кору условнаго и вялаго славянизма. Съ 18 вѣка русскій языкъ сталъ великимъ культурнымъ языкомъ: языкомъ мысли и поэзіи. Безъ ложной гордости мы можемъ ставить его въ рядъ съ классическими языками міровой культуры. Славянскій языкъ остался, при всѣхъ своихъ историческихъ измѣненіяхъ, въ основномъ, тѣмъ же самымъ языкомъ варварскаго болгарскаго народа, какимъ засталъ его св. Кирилль. Нашъ парадоксъ заключается въ томъ, что языкъ варварскаго (въ 9 вѣкѣ) народа остается языкомъ утонченной литургической красоты, а языкъ великаго русскаго народа — въ 20 вѣкѣ — все еще не пригоденъ къ воспріятію греческой поэзіи. Какъ объяснить эту загадку?

Объясненіе состоитъ въ слѣдующемъ. Всякій переводчикъ Библии на языкъ первобытнаго народа, въ сущности, не переводитъ, т. е. не вкладываетъ новое содержаніе въ готовыя фор-

мы языка, а заново создаетъ языкъ, заново чеканить изъ скудныхъ наличныхъ элементовъ, множество новыхъ словъ для выраженія отсутствующихъ въ языкѣ идей и даже ломаетъ грамматическія формы стараго языка ради болѣе точнаго, т. е., буквального соответствія слову Священнаго Писанія. Этотъ буквализмъ въ славянскихъ переводахъ пошелъ такъ далеко, что новый церковно славянскій языкъ оказался чисто греческимъ въ своемъ синтаксисѣ, наполовину греческимъ — въ семантикѣ, т. е. въ значеніи словъ, и въ сильной степени ограниченнымъ въ сложныхъ словообразованіяхъ. Отъ славянскаго осталась только — и то не вполне — этимологія, да первичный словарный матеріалъ болгарскаго македонскаго нарѣчія.

Такъ составленный языкъ съ самаго начала былъ и остался языкомъ искусственнымъ, ни вполне живымъ, ни вполне мертвымъ. Онъ никогда не былъ совершенно понятенъ для народа, но никогда не былъ совершенно непонятенъ для него. На Руси, гдѣ болгарскій словарь и морфологія явились вторымъ чуждымъ элементомъ, на ряду съ греческимъ, разстояніе между живой рѣчью и языкомъ Церкви еще болѣе возросло. Но близость этого искусственнаго языка къ народному помѣшала его собственному самостоятельному существованію. На этомъ языкѣ никогда никто не говорилъ, и ужъ, конечно, не думалъ. Люди церковнаго міра говорили между собой по-русски, съ примѣсью славянизмовъ, какъ говорятъ и теперь. Въ этомъ огромномъ отличіе отъ средневѣковой латыни, которая была живымъ языкомъ для всего образованнаго общества. Еще и въ наши дни по-латыни пишутъ и говорятъ въ католическихъ школахъ, — а, слѣдовательно, хотя бы отчасти, думаютъ. Оттого этотъ языкъ, въ своемъ глубоко отличномъ отъ классической древности бытіи, оставался способнымъ къ выраженію и тонкой мысли и высокой поэзіи. Языкъ св. Бернарда Клервосскаго — чудесный языкъ, совершенно свободный, гибкій и сильный, не уступающій языку бл. Августина. Но, когда русскій книжникъ брался за перо, онъ мучительно выдавливалъ изъ себя фразы на языкѣ, на которомъ онъ никогда не говорилъ, слова котораго были ему близко знакомы, — даже интимно дороги въ связи съ молитвой, — но грамматическія формы котораго оставались мертвымъ бременемъ. Языкъ не окрылялъ его вдохновенія, а сковывалъ его. Въ каждой строкѣ онъ сползалъ неволью съ непривычныхъ ему ходуль на родную землю, писалъ неуклюжимъ, гибриднымъ языкомъ, котораго самъ стыдился, и одерживалъ словесныя побѣды только тамъ, гдѣ русская стихія, прорываясь, ломала чуждыя ей формы. Чѣмъ ученѣе, тѣмъ мертвѣе, чѣмъ неграмотнѣе, тѣмъ выразительнѣе. Таковъ странный законъ древне-русской письменности.

Это показывает, что церковно-славянский языкъ, во всякомъ случаѣ на Руси, имѣлъ не вполне реальное, а какъ-бы призрачное существованіе. Онъ жилъ, какъ языкъ переводный, на которомъ нельзя было создать ничего оригинальнаго. Но именно этой призрачности своей онъ обязанъ, съ нашей современной точки зрѣнія, нѣкоторыми изъ своихъ художественныхъ достоинствъ. Эти достоинства можно объединить въ одну изъ трехъ слѣдующихъ рубрикъ:

1. Церковно-славянский языкъ абсолютно-прозраченъ для выраженія красоты греческаго. Прозраченъ — потому что призраченъ. Потому что собственная живая плоть не является препятствіемъ, твердымъ тѣломъ, задерживающимъ чуждое лучеиспусканіе. Любой школьникъ въ наше время, позволившій себѣ съ такой рабской буквальностью переводить съ чужого языка на родной, получилъ бы суровый выговоръ. Буквализмъ есть величайшій грѣхъ переводчика. Живой языкъ не допускаетъ насилія надъ собой. Но въ томъ-то и дѣло, что славянский языкъ не живой языкъ, и позволяетъ надъ собой все. Вслушиваясь въ славянскія пѣснопѣнія, поскольку мы въ состояніи уловить ихъ смыслъ, мы оказываемся погруженными въ чисто греческую языковую стихію. Правда, для пониманія этого факта необходимъ *minimum* филологической культуры. Не только народъ, но и большинство образованнаго русскаго общества лишены этой культуры, и не имѣютъ ключа къ греко-славянской музѣ. Оговоримся, впрочемъ, что глубокое знаніе славянскаго литургическаго богатства, съ помощью художественной интуиціи, открываетъ иногда и для простыхъ и неученыхъ секретъ потаенной греческой красоты.

На славянскую, вольную и безформенную стихію эллинско-византійская реторика накладываетъ сѣть строгихъ, умныхъ, сдерживающихъ линий. Греко-славянский гимнъ имѣетъ всегда тонкій, изящный, часто изломанный рисунокъ, состоящій изъ параллелизмовъ, контрастовъ, соотвѣстствій и другихъ фигуръ. Насыщенность, краткость, богатая намеками и обертонами смысловъ — такова самая общая формула греческой реторики. Возьмемъ нѣсколько наиболѣе удачныхъ славянскихъ ея выраженій.

Взбранной воеводѣ побѣдительная
Яко избавльшеся отъ злыхъ благодарственная
Восписуемъ Ти, раби Твои, Богородице.

Конечно, сила этого гимна для русскаго уха — главнымъ образомъ въ первой строкѣ, гдѣ поетъ не греческая, а русская рѣчевая мелодія. Но весь гимнъ держится греческой синтакси-

ческой логикой. Нужно лишь догадаться (а это не легко), что «побѣдительная», и «благодарственная» (равно, какъ и «злыхъ»), суть самостоятельныя (по смыслу существительныя) формы, являющіяся прямымъ дополненіемъ, и что значать они: «побѣдную» и «благодарственную пѣснь». Тогда параллелизмъ выступаетъ отчетливо: мы поемъ тебѣ побѣдную пѣснь, какъ Воеводѣ, и благодарственную, какъ Избавительницѣ. Разстояніе между опредѣленіями и опредѣляемыми: «Воевода» и «Ти, избавльшеся» и «раби», затрудняя пониманіе, держитъ фразу въ желѣзныхъ тискахъ. Самостоятельность средняго рода прилагательныхъ (во множественномъ числѣ) является однимъ изъ средствъ краткости и силы. Такія значительныя реченія, какъ «Святая святымъ», «Твоя отъ Твоихъ», «Да веселятся небесная» прямо не допускаютъ замѣну существительными: вещи? достояніе? силы?

Винительный съ неопредѣленнымъ, и особенно винительный съ причастіемъ не мало содѣйствуютъ сжатости и конкретной наглядности связи между предложеніями. Дательный самостоятельный (соотвѣтствующій греческому родительному) облегчаетъ сокращеніе придаточныхъ. Двойной винительный, путемъ сокращенія, часто усиливаетъ энергію выраженія: «Честнѣйшую херувимъ.... Ты величаемъ». Весь гимнъ погибъ бы, превратившись въ прозу, если бы мы обрусили его, согласно съ законами нашего языка: «Мы величаемъ Тебя, какъ...»

Но, конечно, эти частныя синтаксическія достоинства получаютъ смыслъ на фонѣ основного: сложной четкости и строгости рисунка греческой фразы.

И, наряду съ этимъ, огромное богатство словарнаго содержанія; пышныхъ эпитетовъ, сложныхъ словообразованій, являющихся наслѣдіемъ эллинизма. Если нѣкоторые изъ этихъ даровъ греческой реторики носятъ печать поздняго, декадентскаго происхожденія, то другіе восходятъ къ Гомеру и несутъ на нашъ славянскій сѣверъ цвѣты классической музы. Такъ «боголѣпный» — напоминаетъ о *θεοπρεπὲς ἄσπετος* Илиады.

Закключаемъ. Во всемъ этомъ славянскій языкъ лишь прозрачный покровъ греческой красоты. Онъ не заklючаетъ въ себѣ никакихъ самостоятельныхъ художественныхъ средствъ. И, хотя онъ близко и рабски слѣдуетъ греческимъ оригиналамъ, онъ далеко не полно передаетъ ихъ силу. Часто темнота перевода губитъ изящество словесной ткани, отяжеляетъ безъ нужды легкой полетъ греческаго гимна. Отказавшись отъ стихотворнаго метра въ передачѣ греческой поэзіи, славянскій переводъ поставилъ себѣ очень тѣсныя рамки въ художественной выразительности.

2. Второе достоинство церковно-славянскаго языка рожда-

ется произвольно, какъ функція языка русскаго. Это явленіе прекрасно изучено еще Ломоносовымъ. Тѣ слова и реченія славянскаго языка, которыя не вошли въ обиходъ русской разговорной рѣчи, но остались связанными съ кругомъ только религиозныхъ идей и чувствъ, пріобрѣтаютъ отпечатокъ особой торжественности. Во всѣхъ случаяхъ, гдѣ русскій языкъ дублируетъ славянское слово, оно этимъ самымъ относится къ сферѣ «высокаго стилия». Самъ по себѣ «глаголь» не благороднѣе «слова», «ризы» — «одежды», «песь» — «собаки», но присутствіе въ священномъ контекстѣ освящаетъ ихъ. Это обогащеніе путемъ ассоціаціи. Въ моментъ своего возникновенія на болгарской родинѣ, церковно-славянскій языкъ не имѣлъ, конечно, никакой сакраментальной аристократичности. Но съ годами и столѣтіями, этотъ ароматъ благородства крѣпкъ, подобно вкусу стараго вина или патинѣ древней мѣди. Эта патина густымъ слоємъ покрываетъ всю ткань славянской рѣчи, сообщая ей — безразлично къ ея содержанію и смысловымъ отгѣнкамъ — общую и однообразную окраску торжественнаго благолѣпія. Для русскаго уха славянскій словарь — какъ золото церковныхъ ризъ или иконныхъ окладовъ: великолѣпный матеріалъ, созданный временемъ и исторіей — какъ бы самой природой — для передачи гимнической поэзіи Византіи. Распространяться объ этомъ даже не стоитъ: намъ всѣмъ слишкомъ извѣстенъ этотъ языковой феноменъ.

Замѣтимъ лишь, что и этотъ источникъ славянской красоты не самостоятеленъ и не присущъ самому языку, какъ такому. Онъ является функціей языка русскаго и, вѣроятно, не существуетъ въ такой мѣрѣ для современнаго болгарскаго языка. Но это даръ исторіи намъ, и мы не можемъ съ легкимъ сердцемъ выбросить его изъ нашего языкового наслѣдія.

3. Послѣднее достоинство церковно-славянскаго языка — въ его музыкальной ритмикѣ. Древніе переводчики (хотя и не всѣ) были людьми, прошедшими высокую риторическую школу, завѣщанную Византіи поздней Греціей. Ихъ ухо было очень чувствительно къ музыкальному теченію фразы. Потребности приспособленія литургическихъ текстовъ къ греческимъ музыкальнымъ распѣвамъ должны были усиливать эту органическую художественную тенденцію. Въ большинствѣ молитвъ и особенно гимновъ, хотя и безъ соблюденія стихотворной метрики, сохранено музыкальное равновѣсіе фразы. Длинные или краткія слова, ударяемые или неударяемые слоги слѣдуютъ одинъ за другимъ не случайно, а создавая музыкальный ритмъ, если не прямо повторяющій, то напоминающій формы греческаго стиха или греческой ритмической прозы. Эта музыкальная структура славянскихъ переводовъ заслуживала бы осо-

баго изслѣдованія. Но и безъ всякихъ критическихъ измѣрителей, мы чувствуемъ стихотворный ритмъ въ такомъ гимнѣ, какъ

Христось воскресе изъ мертвыхъ,
Смертію смерть поправъ
И сущимъ во гробѣхъ животь даровавъ.

«Честнѣйшую херувимъ», «Святый Боже» представляютъ образцы гимновъ, не утратившихъ вполне своей стихотворной оболочки.

Разительный контрастъ съ этими литургическими и древними библейскими переводами представляютъ нѣкоторые переводные опыты русскихъ книжниковъ, гдѣ темнота буквализма не искупается никакимъ музыкальнымъ ритмомъ. Лишенные школы греческой риторики, переводчики оказывались иногда совершенно глухими къ художественному теченію рѣчи. Конечно, и на Руси создавались переводы, не лишенные художественно-риторическихъ, если не поэтическихъ, достоинствъ. Не одинаковы, разумѣется, достоинства и древнихъ, на болгаро-греческой почвѣ сдѣланныхъ переводовъ. Во всякомъ случаѣ не слѣдуетъ забывать, что этотъ третій элементъ славянской красоты — музыкальный ритмъ — является плодомъ филологической школы и личнаго дара, а не качествомъ, присущимъ славянскому языку какъ таковому.

2.

Недостатки славянскаго языка представляютъ обратныя стороны его достоинствъ. Они проистекаютъ изъ той же полуреальности или призрачности его существованія, которая превращаетъ его въ функцію двухъ великихъ языковъ: греческаго и русскаго. Разсмотримъ сначала его неудачи и срывы, какъ орудія художественнаго перевода, т. е. въ функціи языка греческаго.

Большинство этихъ срывовъ связано съ беспощадно послѣдовательнымъ проведеніемъ принципа буквальности. Мы видѣли, что ирреальность славянскаго языка допускаетъ безъ сопротивленія пользование имъ, какъ слѣпкомъ греческаго. Однако, и этотъ законъ имѣетъ свои границы. Если церковно-славянскій языкъ — не живой языкъ, то славянская языковая стихія — живая; она живетъ для насъ хотя бы на днѣ русскаго языка, какъ его материнское лоно. Есть общіе законы — вѣрнѣе, необходимости — всякой славянской рѣчи, которыя не допускаютъ насилія надъ собой. Въ случаѣ нарушенія ихъ исче-

заетъ слово, а остается мертвый знакъ, имѣющій чисто условный, логическій, но не художественный смыслъ.

Мы терпимъ — и можемъ даже эстетически вживаться въ такіе гречизмы, какъ дательный самостоятельный или винительный съ неопредѣленнымъ. Вообще готовы принять греческій синтаксисъ. Но наша покорность кончается передъ посягательствомъ на славянскую этимологию. Предлоги, напримѣръ, принадлежатъ къ числу самыхъ крѣпкихъ, неподатливыхъ и деспотическихъ элементовъ языковой структуры. Невозможно мѣнять ихъ смыслъ, хотя бы путемъ расширенія. Предлогъ «къ» можетъ имѣть только прямой, пространственный смыслъ, не допуская переноснаго въ смыслъ близости (подобно «у»^{*)}). Это отличаетъ его отъ соотвѣтствующаго греческаго *πρός*. Поэтому «Слово бѣ къ Богу» въ началѣ евангелія отъ Іоанна ни въ какомъ случаѣ не является переводомъ греческаго «*ὁ λόγος ἦν πρὸς Θεόν*». Эта фраза не имѣетъ никакого смысла послаянски, и является только логическимъ знакомъ, лишь намекающимъ на отношеніе, смыслъ котораго данъ въ подлинникѣ. Русскій переводъ «у Бога» (какъ и латинскій *apud Deum*) можетъ быть, обѣдняетъ греческій смыслъ, но хоть отчасти передаетъ его.

Гораздо болѣе общее и прямо роковое значеніе для славянскаго перевода имѣетъ общеизвѣстный фактъ отсутствія въ славянскомъ языкѣ члена. Это отсутствіе принадлежитъ къ органической природѣ обще-славянской языковой семьи. Членъ въ ново-болгарскомъ не противорѣчитъ этому закону. Указательное «то», «та», стоя **послѣ** существительнаго, а не до него, служить для подчеркиванія формы, выполняя морфологическую функцію члена, но имѣетъ совершенно другое художественное звучаніе. Для славянскихъ переводчиковъ нужень былъ членъ, стоящій впереди слова, потому что на немъ, въ греческомъ, покоится иногда вся грамматическая конструкція. Въ переводахъ греческаго члена славянскіе переводчики обнаружили естественное колебаніе. Въ огромномъ большинствѣ случаевъ они просто отбросили его, гдѣ это было возможно безъ нарушенія смысла. Какъ правило, они сохранили его лишь тамъ, гдѣ онъ, отдѣленный нѣсколькими словами отъ своего существительнаго сдерживать, подобно натянутой тетивѣ лука, единство и силу фразы. Самый выборъ славянскаго мѣстоименія для перевода греческаго члена не можетъ быть признанъ удачнымъ. Во всѣхъ языкахъ членъ развивается изъ указательнаго мѣстоименія. Греческія *ὁ*, *ἡ*, *τὸ* имѣли конечно, нѣкогда указательный

*) Значеніе «къ» въ смыслѣ цѣли или конца насъ здѣсь не интересуетъ.

смысль (= тотъ). Но близость его съ относительнымъ $\delta\varsigma$ (= который) соблазнила выбрать славянское «иже». Для всякаго славянскаго уха «иже» сохранило живой относительный смысл (= который). Слыша его, мы ожидаемъ начала опредѣлительнаго предложенія. Отсутствие его вноситъ смуту въ наше пониманіе. Нужны большія усилія (совершенно разбивающія возможность художественнаго воспріятія), чтобы понять, что передъ нами не слово, а условный знакъ, указующій на греческій членъ, подобно «кимяреку», указывающему на пропущенное имя.

«Иже херувимы, тайно образующе» = «мы, таинственно прообразующіе херувимомъ». «Иже во святыхъ отецъ нашъ» = «отецъ нашъ, сопричисленный со святыми» и т. д. Этотъ мнимый славянскій членъ не склоняется («иже во святыхъ» отца, отцу и т. д.), что лишаетъ его возможности выполнять половину своихъ конструктивныхъ функций. Однако, съ явной непослѣдовательностью, этотъ несклоняемый знакъ измѣняется по родамъ: «яже вещей истина» = «истина вещей», «еже отъ вѣка таинства явленіе» = «явленіе предвѣчнаго таинства». Во многихъ случаяхъ этотъ мнимый членъ можетъ быть отброшенъ безъ всякаго ущерба для смысла и конструкціи, какъ въ приведенномъ примѣрѣ: «яже вещей истина», или въ Символѣ вѣры: «иже отъ Отца рожденнаго». Передъ неопредѣленнымъ наклоніемъ онъ очень часто можетъ быть замѣненъ союзомъ: «во еже» = чтобы, дабы, да. Наконецъ, тамъ, гдѣ онъ выполняетъ важную архитектурную функцию — грузоподъемной арки — его удаленіе повлечетъ за собой по крайней мѣрѣ перестановку словесныхъ элементовъ фразы для достиженія новаго равновѣсія (ср.: «иже херувимы»). Принципъ буквализма, не допускающій этого, здѣсь явно отказывается служить: приводитъ къ логическому и художественному абсурду.

Есть одна функція греческаго члена, существенно важная для смысловаго пониманія, которая какъ разъ чаще всего утрачивается въ славянскомъ благодаря выпаденію члена. Я имѣю въ виду именную часть сказуемаго, гдѣ отсутствіе члена въ греческомъ помогаетъ отличить его отъ подлежащаго, стоящаго въ томъ же именительномъ падежѣ. (Или же отъ дополненія при двойномъ винительномъ). Благодаря отличію, вносимому присутствіемъ или отсутствіемъ члена, греческій языкъ можетъ свободно вынести сказуемое на первое мѣсто фразы ради логическаго ударенія. Славянскій буквализмъ, сохраняя греческій порядокъ словъ, но опускаая членъ, приводитъ къ прямому извращенію смысла. Два примѣра всѣмъ извѣстныхъ: «И Богъ бѣ Слово», въ томъ же прологѣ къ Евангелію отъ Іо. означаетъ не Богъ былъ Словомъ, а Слово было Богомъ

(θρὸς τὴν λαγόν). Объ этомъ невозможно догадаться по славянскому тексту. Русскій языкъ въ данномъ случаѣ побѣдоносно выходитъ изъ затрудненія, благодаря своему предикативному творительному (быть кѣмъ?). Пусть палонизмъ, пусть позднее (съ 17 в.) явленіе въ русскомъ языкѣ (хотя зачатки его восходятъ къ глубокой древности), но творительный сказуемаго — драгоценный инструментъ русской выразительности, дающій нашему языку преимущество передъ другими европейскими, и допускающій чисто греческую свободу въ расположеніи словеснаго матеріала.

Другой памятный примѣръ: «ложь есть конь во спасеніе» даетъ совершенно обратный, и даже безнравственный, смыслъ стиху псалма. Греческій языкъ отсутствіемъ члена показываетъ, что ложь есть сказуемое. Значить, смыслъ фразы не въ оправданіи лжи, а въ отрицаніи коня или бѣгства, какъ средства спасенія: «конь обманетъ, не спасетъ».

Отсутствіе предикативнаго творительнаго, при рабскомъ слѣдованіи греческому порядку словъ, является однимъ изъ главныхъ источниковъ отяжелѣнія и затемненія греческой фразы въ славянскомъ переводѣ. Возьмемъ для примѣра начало тропаря святителю: «Правило вѣры и образъ кротости, воздержанія учителя яви тя стаду твоему яже вещей истина». Это образецъ греческой прозы, совершенно разсудочной и отвлеченной, лишенной элементовъ гимнической поэзіи. Темнота славянскаго текста не искупается никакимъ художественнымъ качествомъ. Русскій языкъ легко справился бы съ затрудненіями славянскаго: «Правиломъ вѣры и образомъ кротости, учителемъ воздержанія явила тебя твоей паствѣ истина дѣлъ твоихъ».

Не будемъ останавливаться на другихъ анти-художественныхъ моментахъ, связанныхъ съ принципомъ буквализма при переводѣ отдѣльныхъ словъ и выраженій; ихъ исправленіе, очищеніе славянскаго языка отъ засоряющихъ его словарныхъ невнятеностей было бы дѣломъ сравнительно легкимъ. Сюда относятся не только иные грецизмы, но и латинизмы, занесенные изъ греческаго текста: «лентій», «кустодія» Всѣмъ извѣстное «до-риносима» представляетъ самый потрясающій примѣръ переводческаго срыва на путяхъ буквализма: не рѣшаясь написать «копыеносимаго» (на копьяхъ можно носить лишь трупъ убитаго врага), и не смѣя свободно передать греческій образъ*), переводчикъ оставилъ половину греческаго слова соединенную

*) Прежнее пониманіе этого слова, какъ «носимаго на щетѣ», теперь оставлено; *δορυφορέας* значить «сопровождаемый свитой копыеносцевъ».

со славянской. Это, конечно, не переводъ, а лишь знакъ, отсылающій къ греческому подлиннику.

Самый тяжкій грѣхъ славянскаго языка передъ греческимъ — не въ отдѣльныхъ словесныхъ неудачахъ, и даже не въ грамматическихъ конструкціяхъ, а въ общей стилистической природѣ славянскаго языка. Воспринимаемый въ отношеніи къ языку русскому, славянскій, какъ мы видѣли, весь цѣликомъ окрашивается въ цвѣта одного стиля: «высокаго» въ терминологіи Ломоносова, т. е. торжественнаго, іератическаго — мы бы сказали, позднее-византійскаго. Все, что ни сказано на этомъ языкѣ, звучитъ торжественно (если не впадаетъ въ смѣшное, о чемъ ниже). Можно принять безъ спору, что высокая торжественность всего лучше соотвѣтствуетъ нашей литургикѣ, выработанной Византійей. Но нельзя, прежде всего, не видѣть ограниченности и однообразія, налагаемаго этимъ стилемъ. Для него оказываются недоступными всѣ другіе оттѣнки религиознаго стиля, живущіе въ языкѣ греческомъ: ни ясная, спокойная простота, ни холодная разумность, ни горячій драматизмъ, ни нѣжный лиризмъ, ни многое другое, что создано за тысячелѣтія еврейскимъ и греческимъ религиознымъ гениемъ. Вѣрнѣе, всѣ эти оттѣнки присутствуютъ и въ славянскомъ, но приглушенные, придавленные, иногда искалѣченные его витѣватой тяжестью. Полнѣе, адекватнѣе всего славянскій языкъ передаетъ позднее-византійскую поэзію (гимны, стихиры, каноны). Поэзія христіанской древности уже терпитъ ущербъ. Известно, что славянскій переводъ совершенно искажаетъ воспріятіе прозы древнихъ отцовъ Церкви — напр., Златоуста или св. Григорія Богослова. Удачно передавая Метафрастовы переложенія житій, этотъ языкъ убиваетъ простоту и народность многихъ древнихъ агіографическихъ памятниковъ. Житіе св. Маріи Египетской совершенно погребено въ славянскомъ переводѣ, который не способенъ передать лирическую взволнованность, позднее-эллинистическій романтизмъ этого замѣчательнаго произведенія. А оно написано въ УП вѣкѣ. Лишь съ IX столѣтія, съ полнаго расцвѣта византизма, славянскій языкъ становится почти адекватнымъ греческому.

Въ литургіи онъ умѣстнѣе всего въ сакраментальныхъ, мистическихъ молитвахъ. Менѣе въ ектеніяхъ и въ элементахъ, заимствованныхъ изъ Новаго Завѣта. Дѣйствительно, наименѣе пригоднымъ этотъ языкъ является для перевода Священнаго Писанія.

Есть книга, которую онъ убиваетъ. Это Евангеліе. Высокая, непревзойденная прелесть евангельскаго языка состоитъ, вѣдь, прежде всего въ прозрачной ясности, голубиной простотѣ, одинаково говорящей сердцу мудрыхъ и невѣждъ, врос-

лыхъ и дѣтей. Приподнятая торжественность какъ нельзя болѣе чужда этому стилю. Воспринимать слова Спасителя въ славянско-византійскомъ одѣяніи — все равно, что представить себѣ галилейскихъ рыбаковъ облеченными въ золотыя церковныя ризы: это верхъ религіознаго безвкусія. Всего лишь съ середины XIX вѣка русское Евангеліе стало доступнымъ нашему обществу и народу. Но какъ только опытъ сравненія былъ сдѣланъ, славянское Евангеліе было окончательно вытѣснено изъ личнаго, домашняго обихода. Даже люди, для которыхъ славянскій текстъ не представляетъ никакихъ затрудненій, которые, можетъ-быть, знаютъ его наизусть, инстинктивно предпочитаютъ русскій. А между тѣмъ русскій переводъ далеко не блещетъ художественными красотами: мѣстами онъ отдаетъ тяжеловѣсною и прозаизмомъ.

Отмѣтимъ въ скобкахъ, что менѣе «галилейское», болѣе богословски-отвлеченное Евангеліе отъ Іоанна менѣе другихъ страдаетъ отъ славянской брони.

Сказанное о Евангеліи относится и къ нѣкоторымъ посланіямъ. Но посланія ап. Павла погибаютъ отъ другихъ причинъ. Въ нихъ сочетается тонкая и сложная, подчасъ запутанная іудео-эллинская мысль съ личнымъ и страстнымъ, глубоко взволнованнымъ темпераментомъ. Темнота перевода дѣлаетъ ихъ сплошь и рядомъ абсолютно непонятными: для богословскаго, а не поэтическаго творенія — вещь совершенно недопустимая. Даже плохо владѣя греческимъ языкомъ, легче читать Павловы посланія по-гречески, чѣмъ по-славянски. При недоступности греческаго подлинника и тяжести русскаго перевода, приходится пользоваться новыми иностранными текстами. Личная, патетическая нота, мѣстами возвышающая богословскую прозу писателя до настоящей художественной силы, тоже пропадаетъ: ни мысли, ни вдохновенія — одна напыщенная невнятица, изъ которой изрѣдка западаютъ въ сознание островки понятной, но весьма элементарной моральной проповѣди: «не упивайтесь виномъ, въ немъ же есть блудъ».

Качества славянскаго перевода являются главной причиной того, что глубокое релігіозное содержаніе Павлова благовѣстія прошло мимо русскаго сознанія. Евангеліе было понятнымъ и въ славянской отяжелѣвшей формѣ. Отъ Апостола не осталось ничего.

Обращаясь къ Ветхому Завѣту, приходится отмѣтить прежде всего, что греческая структура славянскаго языка теряетъ всѣ свои преимущества при переводѣ съ еврейскаго. Въ лучшемъ случаѣ она удобна для передачи греческаго перевода LXX. Въ частности для книгъ историческихъ (которыя рѣд-

ко читаются въ Церкви) замѣтимъ, что славянскій языкъ безъ нужды отяжеляетъ ихъ безыскусственное, ясное повѣствованіе, стирая историческій «библейскій» колоритъ. Но вотъ съ Псалтирю дѣло обстоитъ иначе, много сложнѣе. Вопросъ о славянской Псалтири имѣетъ особое значеніе, такъ какъ эта книга опредѣляетъ главный составъ православной, — да и вообще христіанской — литургики. Христіанская молитва главнымъ образомъ слагалась по вдохновенію псалмовъ.

Мы уже говорили выше о высокихъ художественныхъ достоинствахъ славянскаго текста псалмовъ. Пѣсни Давида поютъ вдохновенно и въ славянскихъ звукахъ. Есть, конечно, въ псалмахъ мѣста, переведенныя неудачно, или даже невѣрно: на примѣръ, знаменитое: «іеродіево жилище предводительствуетъ ими», или «змѣй сей его же создалъ еси ругатися ему»^{*)}). Но такихъ мѣстъ немного, ихъ исправленіе не представляетъ затрудненій. Есть неизбежная темнота и излишняя запутанность. Но вся ткань псаломской рѣчи исполнена такого высокаго строя и лада, что прямо обезоруживаетъ русскаго переводчика. Передъ нимъ, какъ будто, не переводъ, а подлинникъ литературнаго шедевра.

Эта удача требуетъ объясненій. Мы видѣли, что славянскій переводъ наиболѣе адекватенъ памятникамъ Византійской поэзи. Что же общаго между канонами Козьмы Майюмскаго или Андрея Критскаго и древними семитическими, на вавилонской почвѣ рожденными псалмами? Это общее состоитъ въ «высокомъ», т. е. торжественномъ ладѣ. По отношенію къ нашему воспріятію «нормальнаго», классическаго, и та и другая поэзія барочны. Гиперболизмъ, перепруженность метафорой, обиліе декоративности свойственны имъ обоимъ. Но на этомъ сходство кончается. Есть глубокое отличіе между барочностью еврейскаго и поздне-греческаго стили. Еврейскій поэтъ прежде всего патетиченъ. Онъ весь трепещетъ отъ бурныхъ, волнующихъ его чувствъ. Онъ не поетъ, а кричитъ или рыдаетъ. Его душа обнажена, словно тѣло, съ котораго содрана кожа, какъ на ассирійскихъ рельефахъ. Греческое барокко прохладно. Его гиперболизмъ имѣетъ разсудочный, умный характеръ. Это полетъ воображенія, никогда не порывающій логическихъ скрѣпъ: полетъ на привязи. Онъ одновременно и трезвъе и холоднѣе — риторичнѣе — варварскаго буйства опьяненной Богомъ восточной музы.

Отсюда слѣдуетъ, что, какъ ни высока греко-славянская поэзія псалмовъ, она иного качества, чѣмъ въ еврейскомъ подлинникѣ, доступномъ хотя бы въ современныхъ переводахъ.

*) Оба мѣста изъ 103 пс.

Острота смягчена, приглушена боль, утишенъ вопль. Покровъ благолѣпія наброшенъ на мятежную исповѣдь души. Это не плохо въ псалмахъ хвалительныхъ или побѣдныхъ гимнахъ. Но это отнимаетъ много силы и искренности въ псалмахъ покаянія или страха. Можно ли каяться въ благолѣпной позѣ? Каяться въ «высокомъ» стилѣ? Передаетъ ли славянскій торжественный ладъ ужасъ одинокой, покинутой Богомъ души? «Возмердѣша и согниша раны моя отъ лица безумія моего. : Пострадахъ и слякохся до конца, весь день сѣтуя хождяхъ... Озлобленъ быхъ и смирихся до зѣла, рыкахъ отъ воздыханія сердца моего». Здѣсь все дано, но дано въ затуманенныхъ контурахъ, какъ очертанія предметовъ въ подводной глубинѣ.

Сказанное о псалмахъ относится и къ книгамъ пророковъ, родственныхъ имъ по вдохновенію и стилю. Но пророческая поэзія слышится въ Церкви гораздо рѣже псалмопѣній, и вопрь о ея языкѣ не составляетъ литургической проблемы.

III.

Переходимъ теперь ко второй группѣ недостатковъ славянскаго языка — взятаго на этотъ разъ въ функции языка русскаго. Мы знаемъ общій законъ: славянскія слова и формы являются болѣе высокими по сравненію съ соотвѣтствующими русскими. Но этотъ законъ имѣетъ свои исключенія, которыя намъ предстоитъ изучить.

Прежде всего онъ не распространяется на всю область морфологическихъ элементовъ славянскаго языка; вѣрнѣе, онъ находитъ здѣсь весьма ограниченное примѣненіе. Падежные и глагольные окончанія въ славянскомъ, вообще говоря, не звучатъ благороднѣе русскихъ: «сынѣхъ», не лучше, чѣмъ «сынахъ», «раби», чѣмъ «рабы», быхъ» или «бѣхъ», чѣмъ «быль». Въ отдѣльныхъ случаяхъ эта сублимація славянскихъ морфемъ имѣетъ мѣсто: «бысть» сохраняетъ нѣкоторую торжественность, «вѣдати» выше, чѣмъ «вѣдать», «имѣние»,—чѣмъ «имѣнье». Но такихъ случаевъ не много; послѣднее соотношеніе имѣетъ мѣсто внутри самого русскаго языка, сохранившаго славянскую форму. Что замѣчательно, есть случаи и обратнаго соотношенія. Славянскія «тѣлеса», «очеса» и др. (сюда относится и явно ошибочная форма мужскаго рода «удеса») не только ниже русскихъ «тѣла», «очи», но приобрѣли слегка вульгарный оттѣнокъ. Объясненіе этому явленію, мы скоро увидимъ. Сейчасъ же отмѣтимъ, что многія славянскія формы испорчены тяжестью, получившей характеръ неблагозвучія для русскаго воспріятая. Таковы причастныя и дѣепричастныя формы на «ши» и «вши», особенно распространенныя въ сла-

вянскомъ. «Образующе» не выше, а ниже, чѣмъ «образуя», припѣвающе», чѣмъ «припѣвая» (или, во всякомъ случаѣ, «воспѣвая»). Но въ этой, чисто фонетической сферѣ возможны разныя оцѣнки, разныя воспріятія. Доказательство: поэзія Вяч. Иванова.

Область семантики убѣдительнѣе. Прежде, чѣмъ перейти къ многочисленнымъ нарушеніямъ основнаго стилистическаго примата славянскаго языка, укажемъ случаи — эстетически нейтральные, но очень тяжелые по своему смысловому значенію. Я имѣю въ виду неизбѣжное искаженіе или полное измѣненіе смысла нѣкоторыхъ славянскихъ словъ подъ вліяніемъ русскаго. Явленіе это совершенно понятно. Если одни и тѣ же слова приобрѣли въ результатъ исторической эволюціи разныя значенія въ языкѣ русскомъ и славянскомъ, то привычное, родное намъ русское значеніе неизбѣжно побѣждаетъ славянское, являясь источникомъ вѣчныхъ недоразумѣній. Люди, хорошо знающіе французскій языкъ, невольно будутъ вносить чуждый смыслъ, или оттѣнокъ смысла, въ тождественныя по формѣ англійскія слова, даже при хорошемъ знаніи послѣдняго языка. Такое простое слово, какъ «взять» является источникомъ многихъ тяжелыхъ недоразумѣній. Дѣло въ томъ, что, сохраняя въ славянскомъ языкѣ общее значеніе «брать», оно иногда употребляется въ смыслѣ «поднять» (= вознести). «Возьмите руки ваши во святая», кажется на первый взглядъ словеснымъ абсурдомъ: мы ждали бы обратнаго: «возьмите святая въ руки ваша». Но этотъ текстъ значитъ: «поднимите руки ваши ко святынѣ». Неправильный выборъ предлога завершаетъ обезсмысливаніе. «Возьмите, врата, князи ваша», кажется сначала обращеніемъ къ какимъ-то князьямъ съ непонятнымъ приглашеніемъ взять врата. На самомъ дѣлѣ, это значитъ: «поднимите, врата, ваши верхи». Этотъ буквальный переводъ тоже негоденъ, т. к. самый образъ поднимающихся, а не растворяющихся воротъ можетъ быть уясненъ только на фонѣ археологическаго матеріала. Единственно возможный (русскій) переводъ былъ бы: «Откройте (или растворите), врата».

Нужны спеціальныя знанія и постоянныя усилія воли, чтобы, слыша въ славянскомъ текстѣ слова «напрасная смерть» подставлять подъ нихъ «внезапную», понимать «озлобленныхъ», какъ «страдающихъ», «лесть», какъ «обманъ», «смиренныхъ», какъ «низкихъ» и т. п. Безъ этого знанія или усилія эпитетъ «смиранный», прилагаемый къ самому говорящему или пишущему лицу («смиранный монахъ имярекъ»), получаетъ оттѣнокъ превозношенія: для нашего уха смиреніе христіанская добродѣтель, а не синонимъ убожества. Слова «окаян-

ный» или «непотребный» въ примѣненіи къ самому кающемуся («окаянная моя душа», и «раби непотребніи»), звучать для насъ излишней жестокостью или грубостью. Въ славянскомъ «окаянный» имѣетъ значеніе «несчастный», а «непотребный» — негодный. Въ русскомъ языкѣ оба слова приобрѣли характеръ ругательствъ, стоящихъ на грани приличія. Такова же судьба слова «похабъ», примѣняющагося къ святымъ юридивымъ, но получающаго гнусный характеръ на языкѣ русскомъ. Болѣе тонкій случай представляетъ слово «рабъ» въ сочетаніи «рабъ Божій». Наше представленіе о рабѣ, весьма отлично отъ библейскаго, патріархальнаго. Для большинства изъ насъ оно отягчено безчеловѣчнымъ и безнравственнымъ смысломъ (римскаго, напримѣръ, понятія о рабовладѣніи). Европейскіе языки не переводятъ латинское *servus*, словомъ «*esclave*», «*Sklave*» и т. п., а передаютъ его черезъ «*le servant*», «*der Diener*». Но этотъ случай выходитъ изъ чисто языковой сферы; здѣсь имѣетъ мѣсто не столько перерожденіе словъ, сколько самихъ понятій.

Послѣдніе примѣры показываютъ случаи деградации смысла слова при переходѣ отъ славянскаго къ русскому языку. Это явленіе идетъ прямо въ разрѣзъ съ общимъ закономъ смысловой «высоты» славянскихъ реченій. Но исключенія изъ этого закона вовсе ужъ не такъ малочисленны. Цѣлый рядъ славянскихъ высокыхъ словъ приобрѣтаютъ въ русскомъ тривиальное или даже комическое звучаніе, благодаря привходящимъ русскимъ ассоціациямъ. Это явленіе хорошо знакомо намъ по живымъ славянскимъ языкамъ: то обстоятельство, что многія польскія, чешскія и особенно украинскія слова высокаго плана получаютъ въ русскомъ иное, низменное значеніе, мѣшаютъ намъ воспринимать чужую славянскую поэзію, особенно литургическую. (Ср. польское «матка Божія»).

Въ церковно-славянскомъ мы имѣемъ «животъ» въ смыслѣ жизни — слово, вульгарность котораго заставила многихъ священниковъ въ послѣднее время замѣнить его русскимъ эквивалентомъ, какъ болѣе высокимъ. Близо по стилистическому качеству слово «утроба» — очень грубое въ русскомъ языкѣ, но положенное въ славянскомъ (по типу греческаго *σπλάγχμον*) въ основу многихъ метафорическихъ высокыхъ образовъ. «Утроба моя возлюбленная», «благоутробіе» и «благоутробный» — особенно послѣднія, постоянно встрѣчающіяся реченія — представляютъ настоящіе струпы на тѣлѣ славянскаго языка.

Другіе случаи не столь бросаются въ глаза, но нечувствительно понижаютъ высокій строй славянской рѣчи. «Празднолюбный», «удобреніе», «пріятелище» (въ смыслѣ вмѣстили-

ща)... «въ безднѣ грѣховнѣй валяся»; «Азъ излеву ты изъ усть Моихъ»; «и слово отрыгну Царицѣ Матери»; «змій, его же созда ругатися ему». (Въ послѣднемъ случаѣ, на ряду съ вульгаризаціей, имѣеть мѣсто полное перерожденіе смысла: «ругатися», здѣсь значитъ «играть»). Слово «подай», постоянно слышащееся въ ектеніяхъ, въ русскомъ языкѣ имѣеть оттѣнокъ дерзкаго приказанія. «Доброта» — слово, означающее «красоту», — менѣе всего можетъ притязать на возвышенность передъ соотвѣствующимъ русскимъ. Помимо этической ассоціаціи, сближающей его съ добромъ, добротой — что почти всегда убиваетъ его смыслъ, — эстетически вліяетъ русская «добротность» — качество, если и положительное, то порядочно вульгарное.

Другія слова становятся тривиальными, не вслѣдствіе прямыхъ русскихъ ассоціацій, а по самому звуковому составу: есть сочетанія звуковъ, имѣющихъ въ каждомъ языкѣ (въ данномъ случаѣ — въ русскомъ) подлый характеръ. Таково слово «непщевати», которое, при малой понятности своей, является одной изъ язвъ славянскаго языка.

Нельзя отвести этихъ указаній ссылокъ на то, что каждый языкъ долженъ восприниматься изнутри самого себя, въ полной отрѣшенности отъ случайныхъ ассоціацій, которыя его элементы могутъ имѣть въ другихъ родственныхъ языкахъ. Нельзя потому, что всѣ достоинства славянскаго языка (его «высота») построены какъ разъ на этихъ привходящихъ русскихъ ассоціаціяхъ. Славянскій языкъ, какъ мы видѣли, не имѣеть, внѣ русскаго и греческаго, самостоятельной жизни.

Въ этой связи нельзя не коснуться одного культурнаго (или антикультурнаго) явленія, которое давно уже, медленно, но вѣрно, подрываетъ эстетическую цѣнность славянскаго языка. Я имѣю въ виду такъ называемый семинарскій анекдотъ или семинарскій жаргонъ. Соль заключается въ томъ, что славянскій текстъ примѣняется къ низменному, житейскому употребленію и сразу пріобрѣтаетъ комическій характеръ. «Блаженъ мужъ иже — сидитъ къ кашѣ ближе»: такова типическая схема. Безконечно число этихъ семинарскихъ словечекъ, присказокъ, поговорокъ, которыя въ ходу далеко не въ одной церковной школѣ — старой бурсѣ съ ея грубыми нравами — но во всѣхъ слояхъ «духовнаго» сословія. Во всѣхъ монастыряхъ, іерейскихъ домахъ и даже владычныхъ покояхъ семинарскій анекдотъ царитъ. Люди, плѣненные красотой церковнаго быта, какъ Лѣсковъ, пускаютъ эти анекдоты въ литературу, въ свѣтское общество, которое, съ нѣкоторымъ безразличіемъ недоумѣніемъ, вовлекается также въ эту опасную игру со святыней.

Какъ объяснить эту нашу распространенную «филологи-

ческую» болѣзнь? Несомнѣнно, указанный выше порокъ славянскаго языка: вкрапленность тривиальныхъ обертоновъ въ его высокой строй, могли явиться первичнымъ источникомъ соблазна. Въ минуты упадка религіознаго вниманія, во время долгихъ, утомительныхъ службъ, праздная мысль ухватывается за каждый моментъ, облегчающій душевное напряженіе. Дѣтское и юношеское недисциплированное воображеніе, особенно падко на эти увеселяющія духовныя интермедіи. Но одинъ этотъ соблазнъ славянскаго языковаго комизма не въ состояніи объяснить столь широко распространеннаго явленія.

Часто ищутъ объясненія семинарскому анекдоту въ нигилизмѣ, который съ середины 19 вѣка свирѣпствовалъ въ русской духовной школѣ. Но при этомъ не учитываютъ того факта, что семинарскому анекдоту отдають должное не одни легкомысленные и невѣрующіе церковники. Въ тѣхъ или иныхъ отгѣнкахъ онъ живетъ на устахъ самыхъ благочестивыхъ, даже святыхъ русскихъ пастырей, и іерарховъ. Онъ рѣдко носитъ характеръ кощунства или глумленія; чаще всего это легкая, беззлобная шутка, которая, создавая атмосферу дружескаго общенія, даетъ отдыхъ уму и сердцу отъ напряженія, хотя бы духовно-аскетическаго. Это ослабленіе духовной тетивы, необходимость котораго подчеркивается въ извѣстной апофегмѣ, приписываемой св. Іоанну Богослову. Но почему жертвой духовной шутки почти всегда является славянскій языкъ?

Мнѣ думается, разгадка дается не тѣми или иными «семинарскими» или духовно-сословными условіями быта, а основнымъ качествомъ русской, или, точнѣе, великорусской душевной и словесной стихіи. Трудно представить себѣ большую противоположность, большее напряженіе, нежели то, которое существуетъ между великорусской и византійской душой — и соответствующими имъ языковыми стилями. Русскій языкъ — не только съ 19-го вѣка — отличается величайшей аскетической простотой. Наши русскіе писатели, какъ и народъ, не выносятъ приподнятости, торжественности, красоты. Малѣйшій намекъ на риторикку насъ оскорбляетъ. Эта русская простота имѣетъ много отгѣнковъ — не всегда она благая, иногда и разрушительная. Русская простота покрываетъ и Пушкина и нигилистовъ, и Толстого и Ленина. Религіозный ключъ къ ней дается преобладаніемъ кенотическаго христіанства въ русской душѣ. Религіозный полюсъ этой души — святое юродство; атеистическая, антарктическая полярность — нигилизмъ.

Русское духовенство является самымъ «русскимъ», т. е. національно твердымъ и узкимъ сословіемъ народа. Его воспримчивость къ чужероднымъ влияніямъ, къ которымъ чутокъ русскій человекъ петровской эпохи, весьма ограничена. Наше

духовенство почти органически не способно правильно произносить иностранные слова — свидетельство необыкновенной силы сопротивления русской стихии. Поэтому ни в одном сословии не ощущается так сильно, хотя бессознательно, сопротивление византизму. Что это сопротивление бессознательное, в этом не может быть сомнитель. Вся религиозная жизнь и традиция учат молиться и находить восторг и утешение в формах эллинистического барокко. Но вне храма, отходя от молитвы, реакция великорусской, насидуемой природы мгновенна и беспощадна. Среди обычного течения русской речи, «семинаристы») (и «академики») не способны произнести ни одной славянской цитаты без улыбки, без обертон иронии. В этой иронии сказываются разом: и национальная твердость, чуткая ко всему чуждому, и цѣломудренная трезвость, отвращающаяся от красоты. А между тем память насыщена грузом славянских реминисценций. Он профессионально преследуют семинариста и не дают свободы его великорусскому языку. Отсюда борьба, эстетическая раздвоенность, и, как свидетельство о ней, — ирония.

Если нужно привлекать теорию «нигилизма», то я предложил бы обратную филиацию. Сам нигилизм отчасти (не цѣликомъ, конечно) возникает как результат этой анти-славянской реакции, этой вечной иронии, убивающей в конце концов, при ослаблении религиозного чувства, самое восприятие возвышенного.

Подтверждением, от противного, нашего взгляда, является русская интеллигенция. Менее почвенная, более широкая, она легко способна поддаваться чарам чуждого барокко: французского в революционной прозе Герцена; античного — в поэзии Гнѣдича, Вяч. Иванова; наконец, византийского в наши дни. Чем менее почвенна интеллигентская душа, тем обаятельнее для нее роскошь византийско-славянской музыки, тем менее понятна соль семинарской иронии.

Оговоримся сейчас: мы не считаем русскую душу навсегда связанной этико-эстетическим канон простоты. Кенотика лишь один, хотя и самый могущественный, элемент русской религиозности. Византизм может и должен быть освоен, обрусен нашей речью. Да этот процесс, в сущности, завершился еще в 18 вѣкѣ. Чувство возвышенного неотъемлемо от всякого религиозного вдохновения. И великорусскую простоту надо воспитывать к восхождению. Но в этой культуре возвышенного на русской почве, мы обязываемся к величайшей сдержанности и такту. Иначе срывы в нигилизм неизбежны.

В настоящую эпоху жизни русского языка церковно-сла-

вянскія одежды православной литургики стали соблазномъ. Внося раздвоеніе и ядъ ироніи, славянщина губить въ зародышѣ единство духовнаго міра и срываетъ дѣло созиданія православной культуры.

IV.

Критика легка. Искусство — хотя бы искусство перевода — очень трудно. Адекватнаго перевода не существуетъ. Приходится выбирать между разными несовершенствами. Не можетъ быть спору, что нашъ славянскій переводный языкъ нуждается въ реформѣ. ХУП вѣкъ, который съ большой смѣлостью, но малой компетентностью взялся вышполнить эту задачу книжной правки — руководясь матеріальными, а не формальными интересами — оставилъ свое дѣло незавершеннымъ: не освободилъ текста св. книгъ, даже отъ многихъ прямыхъ ошибокъ, не говоря уже о темнотѣ и невнятностихъ. Какъ можемъ мы, въ измѣнившейся совершенно исторической и культурной обстановкѣ, продолжать дѣло Никона?

А priori здѣсь возможны два пути: исправленіе славянскаго текста и новый русскій переводъ. Разсмотримъ эти возможности.

Первая подсказывается традиціей — не только патр. Никона. Славянскій языкъ за все тысячелѣтіе своей жизни на русской почвѣ не переставалъ мѣняться. Съ каждымъ поколѣніемъ переписчики вносили въ него свои руссизмы, ослабляя древнеболгарскіе его элементы. Постепенно онъ утратилъ протязность удвоенныхъ гласныхъ въ окончаніяхъ — «добрааго», «добрууму», — утратилъ кое-что изъ сложности своихъ необычайно развитыхъ прошедшихъ временъ, полугласность «ера» и «еря», не говоря уже о носовомъ произношеніи юсовъ. Его словарный составъ тоже обновлялся, приближаясь отчасти къ словарю русскому. Къ несчастью, книгопечатніе и здѣсь — какъ и въ нѣкоторыхъ другихъ областяхъ церковной культуры — проявило свое тормозящее, консервирующее вліяніе. Печатный текстъ оказался болѣе неприкосновеннымъ, чѣмъ рукописный. Съ XVIII вѣка, съ императрицы Елисаветы, свящ. книги печатаются безъ переменъ.

При сохраненіи славянскаго языка, измѣненія потребовали бы тѣ выраженія, которыя сдѣлались двусмысленными благодаря вліянію русскаго языка или утратили высокое звучаніе и даже приобрѣли низкое. Могли бы быть устранены нѣкоторыя невнятицы, но далеко не всѣ. Исправленія коснулись бы кое-какихъ морфологическихъ ископаемостей — вродѣ *plusquamperfectum*. Но основная формальная структура осталась бы.

Уцѣлѣлъ бы и греческій синтаксисъ съ вытекающей изъ него смысловой темнотой. Выигрышъ получился бы, все же, значительный. Устранена была бы вторая группа языковыхъ пороковъ, функциональныхъ по отношенію къ русскому языку. Но осталась бы вся первая группа неудачъ и проваловъ, зависящихъ отъ греческаго. Осталось бы радикальная темнота ситаксическихъ гречизмовъ. И, главное, осталось бы однообразіе барочнаго стилиа, убивающаго всю до-византійскую поэзію.

Вторая возможность — разрывъ со славянскимъ языкомъ и новый переводъ — на языкъ русскій. Передъ этой революціей останавливается въ паническомъ ужасѣ консервативное церковное общество. Люди косности и люди вкуса подаютъ здѣсь другъ другу руку въ общемъ отвращеніи. Нужно сказать, что опыты, уже продѣланные — официальный переводъ св. Писанія и вольные литургическіе переводы — даютъ достаточно оснований для тревоги.

Оговоримся съ самаго начала, что, говоря о русскомъ языкѣ, мы имѣемъ въ виду не современный разговорный языкъ интеллигенціи и даже не современный книжный языкъ — малую часть великаго русскаго наслѣдія. Русскій языкъ является однимъ изъ самыхъ богатыхъ языковъ міра. Въ его сокровищницахъ найдется подборъ символовъ и формъ для выраженія самыхъ разнообразныхъ оттѣнковъ воспріятія міра — въ томъ, что и византизмъ можетъ получить русское одѣяніе. Въ частности, послѣдняя задача облегчается тѣмъ сближеніемъ между русскимъ и славянскимъ, которое произошло въ эпоху созданія русскаго литературнаго языка (XУП-XУШ ст.). Не только славянскій языкъ, какъ мы видѣли, русѣлъ, за свое многовѣковое существованіе, но и самъ русскій литературный языкъ, благодаря украинской духовной школѣ, воспринялъ множество славянскихъ элементовъ. Даже нѣкоторыя основныя морфологическія и фонетическія явленія русскаго языка были вытѣснены славянскими. Жд упразднило окончательнo ж въ смягченіяхъ д (рождать, а рожать), и щ въ значительной мѣрѣ побѣдило ч (просвѣщеніе, а не просвѣченіе). Русскіе поэты и прозаики высокаго стилиа — особенно ХVІІІ вѣка — восприняли почти весь славянскій словарь, по крайней мѣрѣ, весь совмѣстимый съ эстетическими законами русскаго языка. ХІХ вѣкъ, при всемъ своемъ опростительствѣ, при всей своей — еще не остановившейся — реакціи противъ высокаго стилиа — не могъ уже упразднить дѣла ХVІІІ-го. Ломоносова и Державина нельзя выбросить изъ русской литературы. Новые поэты не пишутъ, какъ они, но часто ищутъ у нихъ источниковъ своего вдохновенія. И карамзинская

проза не мертва: чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно перечитать Исторію Государства Россійскаго.

Можно было бы сказать, что русскій литературный языкъ вобралъ въ себя всѣ дѣйствительныя цѣнности славянскаго, и, хотя, быть можетъ, не актуализируетъ ихъ въ полной мѣрѣ, но сохраняетъ въ своихъ запасныхъ кладовыхъ, подобно древней монетѣ, не имѣющей хожденія но не утратившей своей цѣнности.

При такомъ соотношеніи двухъ языковъ переводческая революція могла бы оказаться не столь ужъ страшной. Почти весь славянскій словарь могъ бы остаться, т. к. онъ принадлежитъ къ составу поэтическаго, если не разговорнаго, русскаго языка. Исключеніемъ явились бы немногіе — нѣсколько десятковъ — абсолютно археологическихъ, никому, кромѣ филологовъ, непонятныхъ болгаризмовъ (скимны, пружи и проч. — почти все конкретныя понятія, не требующія высокаго одѣянія). Само собой разумѣется, что отпали бы всѣ морфологическія и структурныя особенности славянскаго языка вмѣстѣ съ присущимъ ему греческимъ синтаксисомъ.

Означаетъ ли это дѣйствительную потерю? Въ нѣкоторыхъ случаяхъ, да. Прежде всего, пришлось бы отказаться отъ буквальной, подстрочной близости съ греческимъ текстомъ, — что иногда создавало бы дѣйствительныя — догматическія, а не художественныя — трудности. Во-вторыхъ, русскій языкъ — при всемъ богатствѣ своемъ — обнаруживаетъ иногда паразитическую бѣдность, какъ разъ въ самыхъ необходимыхъ структурныхъ элементахъ. По небрежности и присущему ему анархизму, онъ утратилъ почти всѣ формы настоящаго отъ важнѣйшаго глагола «быть» и по эстетической шепетильности почти отказался отъ другого основнаго глагола — «имѣть». Онъ не имѣетъ всей полноты формъ для многихъ своихъ глаголовъ и капризно избѣгаетъ нѣкоторыхъ склоняемыхъ формъ для своихъ существительныхъ (побѣжу? отъ побѣдить); Это создаетъ затрудненія для точности русскаго перевода, хорошо знакомыя всѣмъ работникамъ въ этой области. Однако, неточность русскаго языка съ избыткомъ искупается его богатствомъ и силой. Недостатки наши всего сильнѣе чувствуются въ научной и философской рѣчи, — всего менѣе въ художественной. Русскій языкъ можетъ найти соотвѣтствующій словесный матеріалъ и строй для передачи всѣхъ отгѣнковъ греческаго и еврейскаго подлинника: одинъ ладъ для псалмовъ, другой для Евангелія, третій для ап. Павла, четвертый для классической эпохи св. Отцовъ, пятый — для чисто византійскихъ гимновъ. Это лишь грубыя грани классификаціи. Русскій языкъ могъ бы передать чисто личныя особенности священныхъ авто-

ровы и гимнографовъ. Наконецъ, въ области формы онъ могъ дерзнуть на ту задачу, передъ которой славянскій языкъ остановился въ безсиліи: на стихотворный переводъ греческаго стиха. Это немедленно выдѣлило бы гимническіе элементы богослуженія изъ прозаическаго состава и указало бы въ немъ подвижные, перемѣнные элементы. Въ Византіи стихиры и каноны долго принадлежали къ этому текучему, обновляющемуся составу литургической поэзіи, подобно средневѣковымъ латинскимъ и современнымъ протестантскимъ гимнамъ. Ихъ присутствіе въ неподвижномъ литургическомъ обрамленіи принципиально даетъ возможность для каждаго поколѣнія вносить свой вкладъ въ художественную сокровищницу Церкви. Но лишь русскій языкъ открываетъ пути дѣйствительнаго литургическаго творчества. Славянское молитвенное творчество на русской почвѣ всегда было и остается сейчасъ болѣе, чѣмъ когда-либо, мертворожденными.

Отчего же, спросимъ себя, такъ неудачны были опыты русскихъ переводовъ XIX и XX столѣтій? Отвѣтъ простой: потому что они дѣлались не художниками слова, а учеными филологами. Профессора духовныхъ академій знали въ совершенствѣ славянскій, греческій и еврейскій языки, но они, какъ это сплошь и рядомъ бываетъ съ переводчиками, не знали своего роднаго языка, русскаго. Не знали творчески: не знали его художественныхъ возможностей, пользуясь имъ какъ мертвымъ инструментомъ для передачи понятій.

Люди науки лишь въ рѣдкихъ случаяхъ обладаютъ качествами, необходимыми для художественнаго слова. Въ большинствѣ случаевъ, переводъ съ древнихъ языковъ требуетъ сотрудничества филолога и поэта: такъ былъ переведенъ вавилонскій эпосъ «Гильгамешъ» ассириологомъ Шилейко и поэтомъ Гумилевымъ. Соединеніе филолога и поэта въ одномъ лицѣ является рѣдкой случайностью: таковъ И. Ф. Анненскій, какъ переводчикъ Эврипида. Я имѣю въ виду, разумѣется, не поэта-профессіонала, а лишь словесную одаренность писателя. Мастеромъ слова былъ Лютеръ, который создалъ не только переводъ Библии, но и нѣмецкій литературный языкъ. Художниками были и творцы англійскаго перевода Библии въ ХУП вѣкѣ. Во второй половинѣ XIX столѣтія въ Россіи, особенно въ духовной школѣ — филологическая культура пала до чрезвычайно низкаго уровня. Еще въ началѣ прошлаго вѣка, еще до 50-хъ годовъ, русскіе духовные переводы поражаютъ своимъ изяществомъ и строгостью формы. Съ 50-хъ годовъ начинается нерящество и распушенность. Помѣсь журналистики съ славянщиной характеризуетъ духовную литературу конца XIX и XX вѣка. Какъ могла эта среда дать годныхъ работниковъ, хотя бы сти-

лирически вышколенных ремесленников, в тонком искусстве духовного перевода?

Не слѣдуетъ преуменьшать стоящія передъ переводчикомъ трудности. Они зависятъ, какъ отъ высокаго значенія подлинника — въ которомъ и буква священна, — такъ и отъ ревнивой требовательности слушателя или читателя, ухо котораго, художественно и религіозно воспитанное, чувствительно къ малѣйшимъ стилистическимъ неудачамъ новаго текста (будучи глухо къ дефектамъ стараго). Не ремесленникъ, а творческій художникъ долженъ положить починъ, указать дорогу, по которой могутъ пойти десятки работниковъ, вооруженныхъ научно и художественно. Но поэты не создаются. Правда, родится ихъ не мало, но живутъ они сейчасъ почти всѣ внѣ церковной ограды. Появленіе православнаго поэта или писателя большого стиля, заинтересованнаго задачей русскаго литургическаго языка, является первымъ условіемъ рѣшенія поставленной передъ нами Богомъ и исторіей задачи. Лишь дѣйствительная удача въ этомъ дѣлѣ, лишь нѣкоторый опытъ совершеннаго перевода можетъ побѣдить законное сопротивленіе и увлечь церковное общество.

Мы ограничились здѣсь своею постановку вопроса чисто эстетическимъ моментомъ. Но, кончая, позволительно выразить наше глубокое убѣжденіе, что, въ послѣднемъ счетѣ, выборъ между славянскимъ и русскимъ языкомъ дѣлается не по чисто художественному, а по религіозному критерию. Сейчасъ въ русской Церкви борются два глубокихъ теченія православной духовности: русская кенотика съ византійской теургіей. Борются не на истребленіе, конечно, а за преобладаніе и водительство. Кто побѣдитъ: преп. Сергій Радонежскій или Ареопagitъ? Отъ исхода этого духовнаго поединка зависитъ и судьба славянской или русской литургики.

Г. Федотовъ.

ФИЛОСОФСКИЙ ЗАМЫСЕЛЬ ЖЮЛЯ ЛЕКЪЕ.

Извѣстно, что вѣрной дружбѣ Шарля Ренувье обязанъ Лекье тѣмъ, что его имя, какъ имя философа, не стало добычей забвенія. Не будь Ренувье, самыя рукописи Лекье, содержавшія фрагменты его философіи, вѣроятно, никогда не увидѣли бы свѣта. Но если это Ренувье призвалъ философскую мысль Лекье къ посмертному существованію, то онъ же былъ невольной причиной того, что это было существованіемъ въ тѣни. Ибо случилось такъ. Философскіе труды Ренувье «составляютъ цѣлую бібліотеку», а Лекье оставилъ послѣ себя только фрагменты, начатки, нерѣдко только програмныя записи того, что онъ замышлялъ сдѣлать. И вотъ, чѣмъ настойчивѣе свидѣтельствовалъ Ренувье, сколь многимъ онъ обязанъ Лекье, котораго онъ прямо называлъ своимъ учителемъ; чѣмъ больше онъ отгѣнялъ то, что ему представлялось самымъ важнымъ у Лекье и что онъ усвоилъ отъ него, тѣмъ болѣе складывалось впечатлѣніе, что философская мысль Лекье, если не цѣликомъ, то въ существенномъ воспроизведена въ ученіи Ренувье и что у Ренувье ее можно даже лучше узнать, чѣмъ въ наслѣдіи самого Лекье. Ибо у Ренувье она предстаетъ передъ нами не въ ея фрагментарномъ видѣ, а разработанная и развитая во всѣхъ своихъ послѣдствіяхъ. Если обращались къ самому Лекье, то не столько ради него самого, сколько изъ интереса къ Ренувье, къ истокамъ мысли послѣдняго. И, естественно, поддавались склонности понять мысль Лекье черезъ призму ученія Ренувье и самому Лекье удѣляли мѣсто не столько во французской философіи, сколько въ **генезисѣ** философіи Ренувье.

А между тѣмъ, если интересъ къ проблемѣ свободы несомнѣнно характеризуетъ философскую мысль во Франціи (можетъ быть, болѣе, чѣмъ иной разъ думаютъ), то Лекье принад-

лежить особое, никѣмъ и самимъ Ренувье не замѣщенное мѣсто въ исторіи французской мысли, если не по тому, что Лекье успѣлъ выполнить, то по тому, что отличало самый его замыселъ, что виртуально заключалось въ самомъ способѣ его подхода къ проблемамъ. И еще одно. Въ тѣ годы, когда нѣмецкій идеализмъ, притязавшій быть **философіей свободы**, началъ проникать во французскую философскую мысль и импортировать своей діалектикой и глубокомысліемъ, молодой, дальше круга друзей никому не вѣдомый ученикъ Политехнической Школы набрасывалъ въ глухомъ углу Бретани такія мысли о свободѣ и необходимости, о вѣчности и времени, о Богѣ и человѣкѣ, которые вводили на совѣмъ иные пути, чѣмъ тѣ, на которыя звалъ французскую философскую мысль нѣмецкій идеализмъ. И когда Лекье — ибо это былъ онъ — настаивалъ, что «свобода человѣка, какъ и свобода Бога, предполагаетъ абсолютный произволь», то это не только было далекимъ отъ діалектческаго примиренія свободы и необходимости въ нѣмецкомъ идеализмѣ, но, пожалуй, было равно мало приемлемымъ и для друзей, и для противниковъ гегелевой философіи. Не удивительно, что черезъ 30 лѣтъ послѣ опубликованія фрагментовъ Лекье, *Gabriel Séailles*, посвятившій ему особую статью, могъ озаглавить ее: «Жюль Лекье — неизвѣстный философъ». Правда, находились и другіе, достаточно проникательные, чтобы заинтересоваться Лекье ради него самого. Такъ, *L. Dugas* не только опубликовалъ неизданные фрагменты Лекье и комментировалъ ихъ, но все снова и снова возвращается къ нему. Въ особенности въ предпосланной новому изданію прежде опубликованныхъ Ренувье фрагментовъ «біографической замѣткѣ» Дюга подъ этимъ скромнымъ названіемъ даетъ много болѣе того, что общаетъ: не только біографію, но такое проникновенное изображеніе «жизни, творчества и генія Лекье», гдѣ біографія уже граничитъ съ опытомъ уловленія и самой философской мысли Лекье.

Но работы Сэйля, Дюга и другія появлялись большей частью въ книжкахъ разныхъ журналовъ и неизбѣжно уносились потокомъ времени, какъ все повременное. Книгъ же и монографій о философіи Лекье до сего времени не появлялось, и для большой философской публики Лекье, во всякомъ случаѣ, все еще оставался «неизвѣстнымъ философомъ». И только теперь большой, обстоятельный и во многихъ отношеніяхъ замѣчательный трудъ г. Гренье не только восполняетъ пробѣлъ, но, пожалуй, способенъ открыть періодъ особливаго интереса къ Лекье*). Интересно, что г. Гренье улавливаетъ у Лекье и пред-

*) *Jean Grenier. La Philosophie de Jules Lequier. Paris S.té d'Édi-*

вареніе бергсоновой интуиціи Dugès, и нѣчто близкое къ учению Джемса о «потоки сознаниа», и другія мысли, которыми Лекье опережалъ свое время. Но значеніе труда г. Гренье превышаетъ эти «находки», ибо г. Гренье ставитъ себѣ задачей воспроизвести мысль Лекье въ ея цѣломъ и осуществляетъ это въ совершенно иной, чѣмъ у Ренувье, перспективѣ. Онъ дѣлаетъ Ренувье упрекъ, что тотъ не удѣлилъ достаточно мѣста теологіи Лекье, какъ въ своей интерпретаціи его идей, такъ и въ самомъ выборѣ опубликованныхъ текстовъ; болѣе того: что Ренувье, сколько могъ, обошелъ молчаніемъ теологію Лекье, какъ нѣкую слабость большого духа. Но на самомъ дѣлѣ «невозможно даже отдѣлнить философскія идеи Лекье отъ его идей теологическихъ»*), и вслѣдъ за В. Яacob, утверждавшимъ, правда, только программно, что Лекье пришелъ къ философіи отъ религіи, г. Гренье развиваетъ мысль, что ключъ къ рѣшенію проблемъ, занимающихъ Лекье, нужно искать въ его религіозныхъ вѣрованіяхъ и даже, что «все концентрируется въ мысли Лекье въ направленіи къ нѣкоей «христіанской философіи»**). И конечно, если говорить не о теологіи Лекье, а о его религіозныхъ вѣрованіяхъ (выраженіе, къ которому, впрочемъ, прибѣгаетъ и г. Гренье), то несомнѣнно, что г. Гренье правильно отгнѣнилъ основной дефектъ въ той интерпретаціи, которую мысль Лекье нашла у Ренувье. Равнодушный, чтобы не сказать прямо враждебный католицизму Лекье, Ренувье стремился возможно болѣе высвободить мысль Лекье изъ ея связи съ его религіозными вѣрованіями и изобразить ее, какъ нѣкую довлѣющую себѣ «философію свободы». Но, если, какъ показываетъ г. Гренье, неадекватность интерпретаціи Ренувье состоитъ въ томъ, что онъ изобразилъ философію Лекье исключительно, какъ «философію свободы», то съ другой стороны можно поставить вопросъ, не погрѣшилъ ли Ренувье одновременно и *par excès* и *par défaut*, ибо изоляція философіи Лекье отъ его религіозной вѣры привела у Ренувье къ тому, что онъ и въ качествѣ философіи свободы не воспринялъ ея во всемъ ея смыслѣ.

Впрочемъ, много лѣтъ позднѣе, когда кончился, такъ сказать, «героическій періодъ» философскаго творчества Ренувье; когда тревоги и проблемы, казалось, преодолѣнныя, вновь под-

tion «Les Belles Lettres». 1936. Въ дальнѣйшемъ цитируется: Grenier. M. Grenier опубликовалъ также особымъ томомъ неизданные еще фрагменты Лекье, сгруппировавъ ихъ систематически. Jules Lequier. La Liberté. Paris J. Vrin. 1936. Въ дальнѣйшемъ цитируется: Liberté.

*) Grenier, 17.

***) ib. 23.

няли голову; когда философія самого Ренувье въ послѣдній періодъ его творчества, такъ называемая «послѣдняя философія», все болѣе обращалась въ сторону религіозной проблематики, Ренувье и въ религіозномъ обликѣ Лекье уловилъ еще нѣчто иное, а не только заботу о примиреніи философіи и католической догмы. И вотъ что писалъ Ренувье въ 1890 году біографу Лекье, М. Hémont: «Чтобы понять его идею о Богѣ въ ея отношеніи къ предвѣдѣнію, нужно представлять себѣ личность Бога какъ-то просто и естественно. Онъ вѣрилъ, что Богъ, когда мы совершаемъ свободные акты, воспринимаетъ ихъ по мѣрѣ того и можетъ даже испытывать вслѣдствіе этого тѣ или иныя чувства. Мы въ наши дни пришли къ тому, чтобы скрывать отъ себя, что это и единственно это (ничего отъ Гегеля!) есть вѣра въ Бога»*). Здѣсь Ренувье пріоткрылось нѣчто изъ подлинной «атмосферы» мысли Лекье. Въ такой атмосферѣ вся философія свободы Лекье могла бы съ самаго начала предстать передъ нимъ, какъ нѣчто болѣе радикальное и объемлющее и — къ добру или ко злу для его собственнаго философскаго развитія — онъ не остановился бы въ интерпретации идей Лекье на полпути.

Задача Лекье, повидимому, та же, что у Декарта — «Разысканіе первой истины». И по началу кажется, что и методъ Декарта очень импонируетъ Лекье. Но вскорѣ Лекье овладѣваетъ такой замысль, который внутренне взрываетъ методъ Декарта, чтобы не сказать, всякій методъ. Декарту предносилась мысль о такой очевидной истинѣ, предъ которой должно умолкнуть всякое сомнѣніе и на которой можно было бы заново воздвигнуть зданіе знанія. Но Лекье отвергаетъ очевидность, какъ критерій истины. Не потому только, что очевидность бываетъ обманчивой, и не потому, что психологически добываніе истины не есть пассивное усмотрѣніе очевидности нашимъ интеллектомъ, а такой процессъ, въ который вкладывается моментъ волевой. Конечно, все это — мысли Лекье, въ послѣдствіи развитыя у Ренувье въ его *Essais*. Но борьба Лекье противъ очевидности мѣтила дальше, и здѣсь — то Ренувье, несмотря на свое осужденіе «**метафизики, опирающейся на очевидность**» (*la métaphysique évidentiste*) не рѣшался итти за Лекье, а если ему и случалось примѣнять самую радикальную формулы Лекье, не извлекалъ изъ нихъ всего ихъ смысла.

Лекье не могъ принять очевидности, потому что позади очевидности, позади *clare et distincte* Декарта ему пріоткрывалась Необходимость**). Пронизанность «естественнымъ свѣ-

*) Gremer, 311

***) Аббатъ Фушэ (Louis Foucher) въ своей интересной книгѣ: «*La Jeunesse de Renouvier et sa première philosophie*» (Paris. Vrin,

томъ» («*lumière naturelle*») и «*intelligibilité*» для него — пронизанность Необходимостью, а весь пафосъ его философскаго мышленія съ первыхъ его шаговъ родился изъ «возстанія всего его существа («*Révolte de l'être entier*») противъ Необходимости. Первая истина, разъ она базируется на очевидности, приводитъ съ собою не свободу, а необходимость. «По-видимому, ищутъ утверждать что-нибудь такое, что принуждало бы утверждать», говоритъ онъ о тѣхъ, кто хочетъ опираться на очевидность, и добавляетъ: «Но это актъ свободы есть то, что утверждаетъ свободу»^{*}). Ренувье истолковалъ эту *affirmation* въ духѣ Кантовскихъ «постулатовъ практическаго разума». Въ поискахъ «первой истины» Лекье не могъ-де найти ни одного положенія, очевиднаго самого по себѣ, и прибѣгнувъ къ «моральному утвержденію» («*une affirmation morale*»), за немѣнимъ лучшего. «При невозможности ничего доказать, говоритъ Ренувье, остается большой ресурсъ: это — утверждать свободу въ качествѣ *postulatum*, и при томъ не только для морали, но и для самого познанія, которое не можетъ обойтись безъ этого постулата»^{**}). Но Лекье, напротивъ, совсѣмъ не хочетъ ни доказательствъ, ни очевидностей, ничего, что **принуждало бы**, и постулированіе свободы у него имѣетъ иной смыслъ, чѣмъ у Ренувье или чѣмъ у Канта, какъ его понималъ или стремился восполнить Ренувье.

Въ Лекье жило сознаніе, что онъ имѣетъ сказать нѣчто совсѣмъ новое, нѣчто, о чемъ никто еще не думалъ, «*quelque chose à quoi nul ne pensa*». Можно по разному оцѣнивать его философскій замыселъ, можно разнo думать о томъ, насколько ему удалось реализовать его, но прежде всего: — въ содержаніи замысла заключалось нѣчто иное, чѣмъ только «*une affirmation morale*».

Какъ родился въ немъ этотъ замыселъ? Объ этомъ можно узнать изъ одного фрагмента Лекье, — единственнаго, который онъ, вообще никогда не удовлетворявшійся своими набросками, пожелалъ распространить между своими друзьями въ рукописныхъ экземплярахъ. Это тотъ его «Листикъ граба» («*La feuille de charmillé*»), гдѣ онъ рассказываетъ объ одномъ своемъ переживаніи изъ поры своего отрочества. Отрывокъ этотъ представляетъ собою, правда, продуктъ позднѣйшей об-

1927) посвящаетъ особую и весьма цѣнную главу рассмотрѣнію вліянія Лекье на Ренувье (стр. 84-111) и отъ него не укрываются подлинныя мотивы мышленія, побудившіе Лекье отдалиться отъ Декарта въ вопросѣ объ очевидности, какъ критеріи истины (стр. 97).

^{*}) Jules Lequier. *La Recherche d'une Première Vérité*. Paris. Armand Colin. 1924, p. 138. Въ дальнѣйшемъ цитируется: *Recherche*.

^{**}) *Recherche*, 134.

работки и стилизации, но, по свидетельству Ренувье, невозможно сомневаться в том, что это «есть правдивая передача живого впечатлительного детства автора»^{*)}). Однажды, в летний день в отцовском саду юный Лекье в счастливом единении с природой упивался сознанием своей свободы, ощущением ее в малейшем: сорвать или не сорвать листик с дерева. Он уже протянул руку к ветке, но вспугнул этим птичку, которая вылетела из листвы и тут же стала добычей случившегося поблизости ястреба. Мальчик ужаснулся последствиям своего жеста. И сразу и гибель птички, и его сам по себе мало значащий жест, приведший к ее гибели, и все в нем самом и вокруг него предстало перед ним, как звенья единого, неотвратимого, неумолимого сцепления, и он в ужас глянул в лицо Необходимости. А вот заключительные строки этого отрывка:

«...Одна, одна единственная мысль, повсюду дающая отблеск, одно солнце с одинаковыми лучами: то, что я слышал, было необходимым. То, что я мыслю, необходимо. Абсолютная необходимость для чего бы то ни было быть в тот момент и на тот манер, когда и какими оно есть, со следующим страшным следствием: добро и зло смешались, оба равные, оба — плоды, взрожденные тем же соком на том же стволе! При этой мысли, которая потрясла все мое существо, я испустил крик горести и ужаса: листок выскользнул из моих рук и, как если бы я коснулся дерева познания, я опустил с плачем голову.

Но вдруг я поднял ее. Вновь обртая веру в мою свободу актом моей свободы же, без разсуждений, без колебаний, я сказал себе в спокойствии, даваемом высшей достоверностью: Этого нет, я свободен»^{**)}).

Так альтернатива свободы и необходимости, ставшая основной темой его философии, родилась из самой ранней муки его души.

Но замечательно, что этот сторонник свободы оставил не мало фрагментов, в которых он защищает дело Необходимости с такой энергией, равной которой, по словам Ренувье, не найти ни у кого из детерминистов. Ренувье прямо говорит о «*plaidoyer terrible*» Лекье в защиту тезы Необходимости. И, действительно, Лекье нередко поражает каким-то жестоким пафосом, с которым он стремится выбить сторонников свободы из их последних, как будто надежных прибрежищ.

^{*)} *Essais de Critique Générale. Deuxième Essai*, том 2-й, стр. 128. В дальнейшем цитируется: *Essai II*.

^{**)} *Recherche*, 75.

По этому поводу г. Гренье роняет даже такое замѣчаніе: «Приходишь къ тому, что спрашиваешь себя, вѣрилъ-ли на самомъ дѣлѣ Лекье въ глубинѣ своей души въ свободу?»*). Гренье отвѣчаетъ на этотъ вопросъ, понятно, утвердительно, но въ самой постановкѣ его сказалась очень вѣрная интуиція нѣкоего антиномическаго напряженія въ философскомъ настроеніи Лекье.

Что это за антиномія и откуда это напряженіе? Есть нѣкоторая внѣшняя аналогія въ драматическомъ развитіи «исканія первой истины» у Декарта и Лекье, — аналогія, еще отбѣняющая, впрочемъ, глубокое отличіе по существу. Декартъ простираетъ свое сомнѣніе до крайняго предѣла, но именно изъ самаго радикальнаго сомнѣнія, грозящаго поглотить все, рождается для Декарта его первая очевидность. Такъ и у Лекье его первая истина, утвержденіе свободы, рождается изъ самаго радикальнаго раскрытія идеи Необходимости. Но между тѣмъ какъ интеллектуальная драма Декарта и завязывается, и развивается, если не обманываетъ видимость, чисто интеллектуально, у Лекье, этого по выраженію Гренье *éternel inquiet*, его вопросы ставятся самимъ его, Лекье, существованіемъ, — болѣе, ставятся его существованію. «Проблема свободы, говорить о немъ Ренувье, стала для него проблемой живой и дѣйственной, до одержимости ею, до трагизма**»). Это, конечно, потому, что она выросла изъ трагичностей его существованія. Если примѣнить къ Лекье формулу Heidegger'a касательно метафизическаго вопрошанія и примѣнить на манеръ Kierkegaard'a (впрочемъ, вѣроятно, и навѣявшаго ее Heidegger'у), то о философскомъ вопрошаніи Лекье можно было бы сказать, что здѣсь «и самъ спрашивающій включенъ въ вопросъ, т. е. поставленъ подъ вопросъ».

Не говоря уже о томъ первомъ толчкѣ къ философствованію, о которомъ Лекье рассказываетъ въ «Листикѣ граба», многое иное, что извѣстно о его жизни и мысленіи, являетъ нѣкоторые признаки такого вопрошанія.

Въ этомъ отношеніи кое о чемъ уже свидѣтельствуетъ отмѣченная Гренье «аномалія, которая сдѣлала бы изъ творчества Лекье нѣчто во истину исключительное въ исторіи философіи***). Именно, набрасывая планъ своего философскаго труда, Лекье включаетъ въ качества предполагаемой седьмой книги подъ заглавіемъ «Эпизодъ: Динанъ», нѣчто очень личное и интимное — рассказъ о самомъ страшномъ его жизненномъ

*) Grenier, 55.

***) Grenier, 34.

***) Grenier, 20.

испытаніи. И то, что для врачей было его психическим разстройствомъ, приведшимъ его на время въ домъ умалишенныхъ въ Динанѣ, у Лекье должно было быть включено въ его трудъ наравнѣ съ другими матеріалами и источниками его философствованія. Тѣ изъ его друзей, рассказываетъ Ренувье, которымъ онъ впослѣдствіи повѣдалъ свои переживанія изъ той поры, «склонны были ждать, что въ этой книгѣ они найдутъ произведеніе, вѣроятно, единственное въ своемъ родѣ во всѣхъ литературахъ».

Власть идеи необходимости въ ея обнаженно-безсмысленной формѣ Лекье зналъ, вѣроятно, какъ мало кто. Онъ ужасался, но продолжалъ глядѣть въ ея бездушный ликъ, не заслоняя отъ нея своего взора, не стремясь ослабить въ сознаніи своемъ мысль о ней; напротивъ, давая ей выявиться максимально. Ибо для Лекье путемъ къ обрѣтенію первой истины, истины о свободѣ, стало именно величайшая напряженность сознанія Необходимости, ужасъ и отчаяніе отъ этого сознанія. И въ «Листикѣ граба», и въ другихъ раннихъ записяхъ онъ говоритъ о «крикѣ отчаянія», «крикѣ ужаса», какъ о стадіи своего пути. Именно тогда, когда ничто не смягчаетъ и не маскируетъ лика необходимости, когда въ предѣльномъ ужасѣ передъ нимъ содрогается душа, тогда вдругъ (*soudain*) рождается сознаніе, что власть необходимости принадлежитъ не чему-то реальному, а призраку (*fantôme*). Откуда же этотъ призракъ и его власть?

Отвѣтъ Лекье необычаенъ: Необходимость есть «что-то вродѣ призрака, который нашъ разумъ самъ себѣ создаетъ»*). И еще: «Нѣтъ, это (т. е. необходимость) не истинно... (Нѣтъ, не одно только чувство протестуетъ противъ результата моего разума. Нѣтъ, это Ничто (*Néant*) съ видимостью жизни не есть нѣчто, что было мнѣ дано»**).

И далѣе, признаніе Необходимости не есть пробужденіе души. Напротивъ, «только снится, что они пробуждаются, тѣмъ, кто не только отреклись, поскольку ее имѣютъ, отъ своей личности, чтобы предаться потоку вещей и вліяній внѣшней природы, но еще убѣждаютъ себя, что предаться такимъ образомъ и значить пробудиться и что признать власть Необходимости, черезъ это подчиняясь ей, сколько только возможно, и есть познаніе истины изъ истинъ»***).

И, наконецъ, мысль, которая посѣщаетъ сознаніе Лекье

*) Изъ фрагментовъ, опубликованныхъ г. Дюга въ *Revue de Métaphisique et de Morale* за 1922 г. Январь, стр. 64, 66. Въ дальнѣйшемъ цитируется: *R. M. M. 1922. Janv.*

**) *R. M. M. 1922, Janv.*, стр. 65.

***) *Recherche*, 138.

уже въ «Листикѣ граба» и къ которой онъ возвращается въ послѣдствіи: власть идеи необходимости надъ нашимъ сознаниемъ есть результатъ грѣхопаденія, вкушенія отъ дерева познанія. Въ сознаниі, какимъ оно было до грѣхопаденія, не было идеи Необходимости и власти ея. И свобода, какъ только свобода выбора между добромъ и зломъ, была результатомъ древняго искушенія, «Потому, что человекъ усомнился въ своей свободѣ... онъ преступилъ запретъ Бога»*). Въ одномъ изъ болѣе позднихъ фрагментовъ («Cantique à la Conscience»), гдѣ «Дѣва Марія и Сознаніе, т. е. сознаніе до грѣхопаденія взаимно символизируютъ другъ друга», Лекье восклицаетъ: «Горе человеку, который предается рефлексіи, когда Вы заговорили! Змѣи мысли приносить ему на своемъ раздвоенномъ языкѣ двойное предвкусеніе добра и зла. Сравни, говоритъ онъ ему, познай, чтобы выбрать. О, Дѣва! раздави твоей стопой голову змѣи»**).

Если идея Необходимости есть страшный призракъ, Ничто, принявшее обликъ Реальности; болѣе того, если она есть порожденіе грѣхопаденія, то понятно, что не можетъ быть синтеза необходимости и свободы въ духѣ-ли Гегеля и Шеллинга, или въ духѣ средневѣковыхъ теологовъ; не можетъ быть ничего посредствующаго. Съ грѣхомъ не договариваются.

Для Лекье свобода есть творчество, мощь, созиданіе изъ ничего. «Да будетъ, и есть» («*Sit, qu'elle soit, et elle est*»***).

Ренувье какъ будто примѣняетъ тѣ же формулы, но на самомъ дѣлѣ онъ колеблется. Онъ всячески хлопочетъ о томъ, чтобы согласовать свободу, съ «порядкомъ и мировыми законами», которые «существуютъ наряду со свободой, объемлютъ ее и замыкаютъ со всѣхъ сторонъ». Правда, Ренувье прибавляетъ: «не посягая на ея сущность»****). И, конечно, видитъ въ свободѣ «силу произвести нѣчто новое», нѣчто «безъ всецѣлой необходимой связи съ нѣкимъ вѣчнымъ порядкомъ вещей», но онъ тутъ же оговаривается: «правда, не безъ предшествующихъ условий, не безъ корней въ нихъ, не безъ основанія»*****). Но Лекье какъ бы напередъ отклоняетъ всякій

*) *Liberté*, 122.

**) *Recherche*, 415.

***) *Liberté*, 133.

****) *Essai II*, t. 2-me, p. 85. H. Mieville (*La Philosophie de M. Renouvier et le Problème de la connaissance religieuse*. Lausanne. 1902, p. 157) уже отмѣтилъ по поводу такого пониманія свободы у Ренувье непонятность «этого сотрудинчества свободы воли и математическаго закона».

*****) *Essai II*, t. 2-me, p. 82. M. Brunschvicg гораздо вѣрнѣе, чѣмъ Ренувье, улавливаетъ подлинную сущность ученія Лекье о свободѣ, когда, правда, критикуя его, говоритъ, что въ основѣ этого ученія

компромиссъ, всякія серединныя рѣшенія, когда, не утрущаясь одіознаго выраженія «произволь», заявляетъ на разные лады: «свобода есть возможность дѣйствовать по произволу; свобода есть возможность творить произвольно»... «опредѣлить себя по произволу, т. е. безъ основанія»). И чтобы не было никакихъ сомнѣній, что думаетъ Лекье о тѣхъ «предшествующихъ условіяхъ, корняхъ и основаніяхъ», онъ говоритъ: «Если бы я очутился во второй разъ въ тождественныхъ условіяхъ, то я могъ бы въ этотъ второй разъ опредѣлить себя иначе, чѣмъ въ первый»**).

Но расхожденіе Ренувье и Лекье было на самомъ дѣлѣ еще больше, ибо суть его не въ вопросѣ о томъ, въ какой мѣрѣ свобода воли есть свобода безразличія (*liberté d'indifférence*), и менѣе всего въ школьныхъ формахъ этого вопроса. Чего Ренувье чуждался, это того смысла, въ какомъ свобода представала предъ Лекье, какъ первая истина, какъ первое начало (*le premier commencement*). Ренувье и самъ чувствовалъ, въ чемъ для него трудность проникнуть въ мысль Лекье: «Мнѣ понадобилось, пишетъ онъ М. Jacob'у, много сотенъ дружескихъ дискуссій съ нимъ повсюду, дома, на улицѣ, въ театрѣ, на дачѣ, и это въ теченіе ряда годовъ, чтобы понять... что я еще не понялъ и не поставилъ по настоящему одного вопроса... Вы догадываетесь, какого»***). Аббатъ Фушэ въ уже цитированномъ своемъ трудѣ, приводитъ изъ другого интереснаго письма Ренувье (къ доктору Le Gal la Salle въ 1891 году) строки, въ которыхъ, по его мнѣнію, Ренувье называетъ этотъ вопросъ. Именно, Ренувье говоритъ о томъ, что нужно достаточно «почувствовать страшныя трудности метафизическаго и моральнаго вопроса о началѣ (*du Commencer quelque chose*), чтобы понять то, что было мукой мысли Лекье»****). Для Лекье свобода есть первая истина, и «если снять ее съ ея мѣста, которое есть подлинно первое, то ея уже больше не найти»*****). И вотъ одинъ изъ образцовъ ея хода мыслей: «Истина, сказалъ я, которая отвѣчаетъ за себя. Отвѣчая за себя, она начинается съ себя, и такъ какъ она начинается съ себя, то это самая идея начала начинается ее»*****). Трудно во-

«раціональная автономія Сократа была принесена въ жертву космо-
ческому индетерминизму Эпикура» (*Revue de Métaphysique et de Mo-
rale*. 1920. p. 289. «L'orientation du rationalisme»).

*) *Liberté*, 134 et 135.

Recherche, 112.

***) *Recherche*, 113.

****) *Grenier*, 305.

*****) *La Jeunesse de Rénouvier*, p. 97.

*****) *Liberté*, 97.

*****) *Recherche*, 108.

образить что-нибудь болѣе полярно-противоположное мысли Декарта, чѣмъ этотъ замыселъ неслыханнаго дерзанія базировать первую истину не на нѣкой безликой, извѣчной и нерушимой связанности (будь то связанность вещей, или связанность идей), а на свободѣ, понятой какъ созиданіе изъ ничего, на нѣкоемъ *fiat*.

Отсюда и часто цитируемая формула Лекье, *la formule de la science*, гдѣ Лекье разумѣетъ подъ словомъ «science» отнюдь не науку въ тѣсномъ смыслѣ, а вообще знаніе, истину, вѣрованіе. («Наука, знаніе или вѣрованіе — все слова тождественныя по своему значенію», говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ*). Вотъ его формула: «Творить, не становиться, но творить и, творя, творить себя — *faire, non pas devenir, mais faire et, en faisant se faire***).

Въ этомъ словѣ «становиться (*devenir*) въ его противопоставленіи слову «творить» (*faire*) для Лекье, какъ въ символѣ сгустилось все, что противостоитъ свободѣ: принужденіе очевидности у Декарта, диалектика Гегеля, его пантеизмъ, (формула пантеизма у Гегеля по Лекье: «Богъ становится» — *Dieu devient*), вообще пантеизмъ, который для Лекье равно «въ основѣ идеализма, какъ и въ основѣ матеріализма***) (примѣръ: Шеллингъ, Фихте, которые приходятъ къ нѣкотораго рода пантеизму)». И, наоборотъ, въ идею *faire*, которую «нельзя помыслить безъ идеи Личности, обладающей мощью творить», онъ вложить *fiat* свободы****).

Въ идеѣ *faire* становится видимой связь ученія Лекье о свободѣ съ его религіозными вѣрованіями. «Свобода Бога — типъ свободы человѣка. Творчество. Произволь»*****), гласить краткая записъ Лекье, но къ темѣ онъ возвращается не

*) *Liberté*, p. 45.

***) *Recherche*, p. 145.

****) *Liberté*, 90.

*****) Чтобы установить «въ какой степени свобода и истина связаны» Ренувье случалось прибѣгать къ такимъ формулировкамъ, которыя звучатъ совсѣмъ какъ у Лекье. И вотъ иные критиковали взгляды Ренувье, усваивая ему мысль, что свобода творитъ истину. Но авторамъ (G. Séailles, Hamelin и др.), трактующимъ ученія Ренувье въ ихъ совокупности, не трудно было защитить Ренувье противъ такого толкованія, ибо на самомъ дѣлѣ Ренувье ничего не мѣняетъ въ вопросѣ о природѣ истины, какъ таковой, и отстаиваетъ дѣйственность и значеніе воли человѣка и ея свободы только въ самомъ процессѣ добыванія истины. Séailles говоритъ о Ренувье, что у него «свобода не творитъ истину, она только направляетъ исканіемъ ея» («*La Philosophie de Charles Renouvier*». Paris. Alcan, 1905, стр. 242), а Hamelin формулируетъ мысль Ренувье такъ: «дѣло идетъ о томъ, чтобы творить истину въ насъ, а не о томъ, чтобы творить истину самое по себѣ» («*Le Système de Renouvier*. Paris. Vrin. 1907. p. 281). *****) *Recherche*, 143.

разъ. Свобода человѣка есть для Лекье прежде всего мощь, которую Богъ въ актѣ творенія удѣлилъ человѣку отъ своей мощи, отъ своего Божественнаго произвола. Богъ есть творецъ свободныхъ существъ, т. е. существъ, способныхъ быть творцами въ своихъ волевыхъ актахъ и быть, такимъ образомъ, отчасти творцами самихъ себя — (en faisant se faire). «Наука, говоритъ Лекье, опять, конечно, употребляя это слово въ томъ же широкомъ смыслѣ, «начинаетъ съ себя... Въ этой наукѣ Богъ есть faire faire»*).

Здѣсь подлинное средоточіе философіи Лекье, и Гренье какъ нельзя лучше запечатлѣваетъ самую суть ея, когда говоритъ: «Философія Лекье есть только принятіе всерьезъ слова **творить** (créer)... Лекье не колеблется написать это слово, которое уже одно, можетъ быть, резюмируетъ его научную философію и его философію религіозную**). Ренувье прошелъ мимо этой укорененности философіи свободы Лекье въ религіозной идеѣ творенія. Вѣрнѣе, онъ и принять этой связи не могъ. Ибо въ тѣ годы, когда началось его интеллектуальное общеніе съ Лекье, и въ теченіе долгихъ годовъ послѣ, до самаго того поворотнаго пункта въ его философіи, который отмѣченъ появленіемъ его «*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*» (1886) Ренувье отвергаетъ библейскую идею творенія, какъ «произвольную» и «фантастическую***). И, видимо, прямо имѣя въ виду Лекье, онъ говоритъ о трудностяхъ мыслить свободу, какъ нѣчто сотворенное Богомъ, и подчеркиваетъ особливую неприемлемость творческаго акта, который творилъ бы существа, способныя творить (la création de la création****). Словомъ, тамъ, гдѣ Лекье былъ въ согласіи съ Книгой Откровенія, Ренувье ни творенія, ни откровенія, какъ о нихъ разсказывается въ Библии, не принималъ и еще долго оставался вѣрнымъ «философской религіи» своихъ первыхъ философскихъ начинаній.

Понятно, что вообще христіанская осложненность философіи Лекье была для Ренувье чѣмъ-то вѣшнимъ ей, навязаннымъ ей. Онъ видѣлъ въ ней только обреченное на неудачу стремленіе Лекье приладить догмы своей католической вѣры къ философскому ученію, сложившемуся независимо отъ нея. Конечно, спору нѣтъ: въ своемъ истолкованіи христіанскихъ догмъ Лекье не разъ погрѣшалъ противъ католической теологіи. Уже одно ученіе о томъ, что Богъ пожелалъ ограничить

*) L. Dugas. Jules Lequier. Analyse de l'acte libre. Revue de Métaphisique et de Morale. Juillet 1922, p. 310.

**) Grenier, 210 и 51.

***) Essai I, t. 2-me. p. 344.

****) Essai II, t. 2-me, p. 104.

свое предвѣдѣніе волевыхъ актовъ человѣка и свою мощь, чтобы оставить поле дѣйствія для человѣческой свободы, — врядъ-ли было-бы квалифицировано католической теологіей иначе, какъ еретическое. Но, какъ показываетъ Гренье, Лекье могъ совершенно искренне думать, что онъ закладываетъ основанія нѣкоторой «христіанской философіи» (Гренье предпочитаетъ сказать: католической). Вѣдь, для Лекье его первая истина, истина о свободѣ, была основной истиной католицизма. Можно, конечно, спорить о законности самой мысли о «христіанской философіи», но во всякомъ случаѣ у Лекье дѣло шло не о приспособленіи *a parte post* догмъ къ философіи. Его мысль была направлена на нѣчто болѣе рѣшительное: онъ въ самой своей философіи съ полнымъ сознаниемъ хотѣлъ исходить изъ своей религіозной вѣры, а этимъ и разладъ, и послѣдующее приспособленіе какъ бы напередъ исключались. Это не значить, что Лекье не зналъ внутренняго разлада и борьбы противоположностей, но источникъ его раздвоенности лежалъ глубже слоя, обитаемаго теологическими и философскими формулами. Онъ самъ называетъ силу, которая противостояла въ его душѣ заодно и его религіозной вѣрѣ, и его философіи свободы, когда заноситъ въ свои тетради такое признаніе: «Это вѣрованіе въ свободу, я хотѣлъ бы вновь обрѣсти его пусть даже цѣною жертвы самымъ своимъ разумомъ»^{*)}). Но подлинной мучкой его мысли было именно то, что на самомъ дѣлѣ онъ не могъ съ легкимъ сердцемъ поднять возстаніе противъ разума, отмахнуться отъ него призывомъ къ чувству, къ волюнтаризму и т. п.. Для этого онъ слишкомъ, много больше, чѣмъ иные противники и «презиратели разума», отдавалъ себѣ отчетъ въ томъ, какъ велика власть разума. «...Признаюсь, что рѣшиться на вѣрованіе (если интеллектъ отвергаетъ его) мнѣ представляется жалкой долей и очень понижающей слабостью»^{**)}): это-тоже изъ его записей. И когда рѣшимость борьбы его покидаетъ, онъ ищетъ мира, согласія съ разумомъ, и по его выраженію, направленному, видимо, противъ знаменитой мысли Паскаля, хотѣлъ бы, чтобы «разумъ и сердце, оба вмѣстѣ были правы»^{***)}).

И тогда его первая истина готова потѣсниться, чтобы дать мѣсто истинамъ совсѣмъ другого рода, тогда слово «произволь» начинаетъ его пугать, тогда его религіозная жизнь, знавшая приливы и отливы, и мистическіе подъемы, втискивается въ теологическія формулы, а его теологія ищетъ союза съ *ratio*.

*) Grenier, p. 15.

***) R. M. M. Janvier 1922, p. 67.

***) Recherche, p. 96.

Иныя страницы его «Разысканія первой истины» прямо вчужѣ мучительны раздвоеніемъ мысли, которая все снова рвется изъ поставляемыхъ себѣ ею же все снова и снова граней. Было сказано слово о *furor dialecticus* Лекье. Но это было нѣчто болѣе трагичное. Въ своихъ фрагментахъ онъ однажды вкладываетъ въ уста Необходимости такое обращеніе къ человѣку: «Рабъ, покорный или бунтующій, ты никогда не перестаешь быть моимъ рабомъ, ты повинешься мнѣ, даже поднимая противъ меня возстаніе, и я постоянно держу тебя, будь то раздраженнаго, будь то удовлетвореннаго, подъ игомъ моего закона*). Не такъ-ли въ философскомъ творчествѣ Лекье нерѣдко самое формулированіе его борьбы противъ разума обертывалось — онъ это видѣлъ — послушаніемъ разуму, какъ бунтъ противъ Необходимости все еще оказывается актомъ подчиненія ей?

Это не только сравненіе. Вѣдь для Лекье позади разума вырисовывается, просвѣчиваетъ Необходимость, «страшный, неотвратимый свѣтъ... страшная, непреодолимая идея, которая заливаетъ своей ясностью мой интеллектъ, захватывая всю его область и заказывая для мысли всѣ выходы**»). Потому и связывалъ онъ обрѣтеніе свободы съ жертвой разумомъ.

Но раздвоенный между противоположными стремленіями, въ постоянныхъ бореніяхъ, чтобы хоть сколько-нибудь адекватно выразить мысль, «о которой еще никто не думалъ», никогда не удовлетворяющійся написаннымъ, постоянно начинающій сызнова, почти никогда не завершающій и потому мало продуктивный, Лекье въ другомъ планѣ, изъ глубинъ своего существованія, въ самомъ развертываніи своихъ личныхъ судебъ, пріоткрываетъ свое особое ощущеніе жизни и міра, свой подходъ къ нимъ, тотъ свой «случай», который породилъ его философскую проблему и которымъ питался его философскій замыселъ.

Дюга, который, видимо, располагалъ всѣми матеріалами, относящимися къ жизни и личности Лекье, такъ формулируетъ свои впечатлѣнія: «На его (Лекье) взглядъ не существуетъ фатальностей, съ которыми нужно было бы считаться. Ходъ событий ничего не составляетъ, ничего не доказываетъ: можно всегда сломить его, отказаться признавать его и противопоставить ему свою волю»... «Онъ не вѣдаетъ препятствій, говоритъ Дюга дальше, а, если все таки онъ наталкивается на неодолимыя, у него есть высшее прибѣжище: призывъ къ Богу и чуду***). «Самая форма его генія, говоритъ еще Дюга, это —

*) *Liberté*, 84.

**) *Liberté*, 83; *Recherche*, 73.

***) *Recherche*, 35-36.

пробовать невозможное»^{*}). Но такова, въ известномъ смыслѣ, и самая суть его философскаго устремленія, и онъ пытается здѣсь дать выраженіе въ области мысли тому, что было неотдѣлимо отъ его существованія, чѣмъ — мы увидимъ — запечатлѣна была и самая его смерть.

Знаменательна въ частности исторія его любви къ Mlle Deszille, долгій, на всю жизнь, но не заверченный бракомъ романъ. Еще въ пору ихъ дѣтства, когда они играли вмѣстѣ, зародились первые ростки чувства. Правда, потомъ «годы ученія» Лекье въ Парижѣ, а затѣмъ первые пьянившіе его порывы къ философскому творчеству, нѣсколько отдалили его отъ этого чувства. Но когда пришли первыя жизненныя неудачи и разочарованія, когда начало надвигаться одиночество и тѣни сгустились вокругъ него, онъ прикрѣпился къ этой любви со всей исключительностью человѣка, видящаго въ ней послѣднее прибѣжище своей души. Судя по сохранившимся фрагментамъ его переписки съ Mlle Deszille, она любила его и Лекье могъ смотрѣть на нее, какъ на свою невѣсту. Но неустроенность его жизни и особенно угроза его душевному здоровью, приведшая его на время въ клинику въ Динанѣ, побуждали родныхъ Mlle Deszille всячески сопротивляться ея браку съ Лекье и соотвѣтственно воздѣйствовать на нее. Къ этому присоединилось въ послѣдніе годы нѣчто, что, видимо, и внутренне отдаляло отъ Лекье его невѣсту. Именно, если вѣрны нѣкоторыя указанія, Лекье провинился въ чемъ-то морально недостойномъ. Возможно, что на самомъ дѣлѣ за нимъ не было вины (ибо обстоятельства не выяснены), но фатально было для него то, что онъ былъ осужденъ на молчаніе, что въ силу какихъ-то причинъ (какъ будто, чтобъ не повредить чьей-то чести, чуть-ли чтобъ не оскорбить самое Mlle Deszille, онъ не могъ объясниться съ ней, повѣдать то, что могло бы служить къ его оправданію. Онъ чувствовалъ, что между нимъ и его невѣстой воздвигаются препятствія къ ихъ союзу и накапливаются невозможности неодолимыя. Но онъ не могъ примириться съ мыслью, что онъ ее теряетъ, и у него вырывается крикъ: «Такъ нѣтъ-же! Не вѣрю я этому. Я вѣрю въ неслыханныя возвраты, въ чудесныя возмѣщенія. Въ концѣ концовъ есть же акты вмѣшательства Бога, я жду вмѣшательства Бога!» (les coups de Dieu)**).

Когда родители Mlle Deszille умерли, Лекье написалъ ей съ мольбой, чтобы она не лишала его хотя бы надежды. Черезъ одного изъ своихъ родственниковъ она передала ему сло-

^{*}) ib. p. 47.

^{**}) Recherche, 35.

ва окончательнаго отказа. Лекье пришелъ въ неопишуемое отчаяніе. Онъ неистовствовалъ, плакалъ, проклиналъ. И черезъ нѣсколько дней свершилось то, что по словамъ Луи Прата, «было самоубійствомъ и не было самоубійствомъ, какъ его кризисъ безумія быть и не быть безуміемъ»^{*)}). Хорошій пловецъ, купальщикъ даже зимой, онъ раздѣлся на берегу около своего дома, бросился въ воду и поплылъ все дальше въ открытое море. Единственный свидѣтель этого видѣлъ его уже только черной точкой среди волнъ. Тогда до него донесся крикъ Лекье и, какъ ему послышалось, въ этомъ крикѣ имя той, которую Лекье такъ любилъ, и Лекье исчезъ въ волнахъ. Больше его не было въ живыхъ. Л. Пратъ (L. Prat), ссылаясь на мнѣніе Ренувье, толкуеть этотъ случай въ томъ смыслѣ, что Лекье прибѣгнулъ къ послѣднему средству: **Испытать Бога!** Онъ поплыветъ все впередъ, пока хватитъ силъ, и если Богъ захочетъ его спасти, если онъ, Лекье, дѣйствительно имѣетъ въ жизни свою миссію, Богъ не допуститъ его гибели. Мнѣніе Ренувье, конечно, очень авторитетно, но, кажется, что оттънокъ психологіи Лекье въ этотъ моментъ (если только вообще можно дерзать читать въ чужой душѣ на такой ея грани), былъ нѣсколько иной. Онъ не Бога хотѣлъ испытать, а хотѣлъ бросить послѣдній, страшный вызовъ Необходимости. Молохомъ необходимости у него было отнято все: возможность матеріальнаго существованія, силы работать надъ своимъ трудомъ, наконецъ, та, которая одна еще могла вдохнуть въ него новыя силы и спасти отъ одиночества. Пусть причина этого не только во внѣшнемъ сцѣпленіи вещей, пусть есть и доля его собственной вины, но для Лекье — онъ знаетъ это — его вина, его ошибки суть тоже порожденія Необходимости, той «внутренней необходимости», которая Гегелю и Шеллингу (объ этомъ Лекье у *Willm'a* читалъ) предносилась въ качествѣ подлинной «свободы». И вотъ въ своемъ предѣльномъ отчаяніи Лекье возымѣлъ мысль еще больше раздуть сжигавшее его жизнь пламя, дать еще большій просторъ разгулявшейся стихіи Необходимости — бросить въ ея пасть послѣднее, чѣмъ онъ еще какъ будто располагалъ: свое голое существованіе, — и такъ наперчь ужасъ до послѣдняго предѣла. И тогда — кто знаетъ — не взорвется ли вдругъ изнутри Необходимость и не выявится ли какъ «призракъ», какъ «Ничто»? Такъ тяжкій кошмаръ подчасъ самымъ нарастаніемъ ужаса вызываетъ пробужденіе. Когда въ ранней юности онъ впервые содрогнулся передъ ликомъ Необходимости, ему уже случилось черезъ самое отчаяніе и ужасъ вдругъ обрѣсти сознаніе, что Необходимость не есть

^{*)} Recherche, 39.

истина, что «ея нѣтъ», что «онъ свободенъ» (*Cela n'est pas, je suis libre*). И впослѣдствіи, въ краткихъ обрывкахъ своихъ записей онъ ставилъ, какъ вѣху, рядомъ: «Крикъ отчаянія и триумфа» (*Cri de désespoir et de triomphe*). Не такъ ли теперь рожденная отчаяніемъ мысль влекла его къ тому, чтобы пробовать невозможное, бросить вызовъ Необходимости, отрицать Необходимость, воззвать этими отъ Необходимости къ Богу и ждать «неслыханныхъ возвратовъ, чудесныхъ возмещеній, актовъ вмѣшательства Бога»?

Давній другъ Лекье, докторъ Лассаль полагалъ, что Лекье въ эти недѣли передъ своею смертью стоялъ на порогѣ такого же приступа душевнаго разстройства, какой уже съ нимъ однажды приключился. Но и докторъ Лассаль не вѣрилъ, чтобы Лекье хотѣлъ покончить съ собой. Если на Лекье дѣйствительно надвигалось въ тѣ дни что то болѣзненное, то нельзя-ли и къ этому случаю примѣнить слова Л. Прата по поводу того, какъ Лекье использовалъ свой первый кризисъ въ качествѣ нѣкоего «опыта»: «Можно было бы поддаться искушенію сказать, что онъ философствуетъ посредствомъ самаго своего безумія?»*).

Говоря о Лекье, называютъ иногда имя Паскаля: «Новый Паскаль, весь изъ геометріи и страсти» (*Beugier*). Но невольно приходитъ на умъ имя еще одного философа, уже одинъ разъ названнаго здѣсь. Это — Киркегааръ, современникъ Лекье, почти его ровесникъ, родившійся годомъ раньше его, умершій еще болѣе ранней смертью. Но нужно тотчасъ оговориться, что никакого интеллектуальнаго контакта между обоими мыслителями, понятно, не было и не могло быть: одинъ ничего не опубликовывалъ при жизни, другой писалъ на датскомъ языкѣ, незнакомомъ, конечно, Лекье, да и врядъ ли въ годы, когда складывалась философская мысль Лекье, былъ извѣстенъ за предѣлами Даніи. И нужно еще прибавить, что дѣло идетъ не о какомъ-либо существенномъ сходствѣ ихъ философской мысли на значительномъ ея протяженіи. Но нельзя не поражаться тому, какъ сближаются нерѣдко ихъ пути, какъ совпадаютъ инныя мысли, какъ находятъ они подчасъ тѣ же слова.

Какъ у Киркегаара, у Лекье путь къ философіи пролегаетъ черезъ отчаяніе. Какъ для Киркегаара было «мученичествомъ вѣрить противъ разума», такъ и для Лекье было мукой «рѣшаться на вѣрованіе, отвергаемое интеллектомъ». Какъ Киркегааръ обратился отъ спекулятивной философіи и Гегеля къ Библии, такъ и Лекье не могъ принять спекулятивной философіи («логичной, когда она приводитъ къ пантеизму»), оттал-

*) Recherche, 49.

квивался отъ Гегеля («этого софиста, который питаль такое презрѣніе къ дѣтямъ 8-лѣтняго возраста, что находилъ догмы Церкви достаточно хорошими для нихъ»*) и черпалъ свое философское вдохновеніе изъ Книги Откровенія. И какъ для Киркегаара страхъ передъ Ничто былъ связанъ съ грѣхопадѣніемъ, такъ и для Лекье власть идеи Необходимости, власть Ничто, принявшаго обличіе жизни и реальности, связывалась съ вкушеніемъ отъ дерева познанія.

А вотъ и созвучія мысли, прямо какъ бы рожденныя нѣ-которымъ сходствомъ личной судьбы Киркегаара и Лекье, поразившей обоихъ въ томъ, что для каждаго было самымъ дорогимъ на свѣтѣ: какъ Киркегааръ, когда онъ потерялъ свою Регину Ольсенъ, раздавленный чуждой ему и темной силой, у которой и имени нѣтъ, или имя которой **Ничто**, вызываетъ противъ непоправимаго къ Богу, ибо «для Бога все возможно», и ждетъ, что ему будетъ возвращена его невѣста и осуществится невозможное: **«повтореніе»**, такъ и Лекье, теряя свою невѣсту, вызываетъ къ Богу и ждетъ «неслыханныхъ возвратовъ».

Но глубже и отдѣльныхъ созвучій ихъ мысли и судьбы, и многого, что ихъ отличаетъ, приоткрывается то, что роднитъ и чудесно сближаетъ эти двѣ раздѣленныя одна отъ другой, невѣдомыя другъ другу, одинокія души. Это — то, что для обоихъ философія не есть дѣло интеллекта и умозрѣнія, стоящихъ внѣ или пусть даже надъ жизнью; что для обоихъ она была чѣмъ-то выросшимъ изъ послѣднихъ глубинъ ихъ — для каждаго особливаго — опыта «существованія»; что для обоихъ въ философскихъ вопросахъ взвѣшиваются ихъ личныя судьбы, и дѣло связано съ рискомъ и страхомъ. Лекье говоритъ однажды, что иные ищутъ истину такъ, какъ, примѣрно, «нѣкто, кто прослышалъ бы о волненіи, испытываемомъ, когда ступаютъ по краю бездны, и кто, чтобы продѣлать этотъ опытъ, пустился бы шагать по большой дорогѣ съ предположеніемъ въ мысли, что о бокъ съ нимъ зияетъ пропасть: его опыту не доставало бы кое-чего: бездны и головокруженія»**).

Оба, Киркегааръ и Лекье, знали то и другое. Сейчас много говорятъ о Киркегаарѣ и его «экзистенціальной» философіи. То, что Киркегааръ выразилъ съ необычайной энергіей и полнотой мысли въ рядѣ быстро слѣдовавшихъ одинъ за другимъ трудовъ, вылившихся изъ его духа, какъ огненная лава изъ кратера вулкана, — Лекье дано было не больше, чѣмъ намѣтить въ фрагментахъ, иногда яркихъ и вдохновенныхъ, иногда неясныхъ и беспомощныхъ, часто безъ завершения или безъ

*) *Liberté*, 75.

**) *Recherche*, 94.

начала: подлинныхъ осколкахъ большого, но разбитаго существованія. Но въ томъ, что ему удалось сказать, его замыселъ былъ направленъ на то же, на что у Киркегаара: на философію экзистенціальную.

Лекье жилъ и умеръ одинокимъ, далеко не вполне понятый даже самымъ близкимъ своимъ другомъ. Его вліяніе, если не считать Ренувье, о которомъ Гренье, правда, говоритъ, что онъ «обязанъ былъ Лекье почти всѣмъ», не было прямымъ или, по крайней мѣрѣ, признаки этого отсутствуютъ. Лекье, говоритъ Гренье, былъ «предтечей» (*précurseur*), онъ не былъ «зачинателемъ» (*promoteur*). Но самое явленіе Лекье во французской философіи въ годы нарастающаго престижа нѣмецкаго умозрѣнія, идей Канта и Гегеля, свидѣтельствуеетъ о такихъ возможностяхъ французскаго генія, которыя, кажется, еще недостаточно оцѣнены.

Предшествующее изложеніе не во всемъ согласно съ выводами, къ которымъ пришелъ Гренье: полное согласіе не всегда возможно и врядъ-ли обязательно, когда дѣло идетъ объ изображеніи человѣческой личности, особенно такой многогранной, какъ Лекье. Но — нужно это сказать — книга Гренье частью и сама многогранная, какъ ея объектъ. Подъ верхнимъ слоемъ ея просвѣчиваютъ еще слои и въ нихъ иныя черты образа Лекье и иныя впечатлѣнія о немъ и интуиціи Гренье, чѣмъ-тѣ, которыя запечатлѣны въ выводахъ книги. Это, если можно такъ выразиться, «полиреализмъ» въ изображеніи духовнаго облика Лекье придаетъ книгѣ еще особую цѣнность. Авторъ не заслоняетъ его, но повсюду открываетъ доступъ къ нему самому. Послѣ Ренувье, такая книга — самый лучший памятникъ, какой можно воздвигнуть памяти «неизвѣстнаго философа» (*le philosophe inconnu*).

А. Лазаревъ.

ВЕЛИКАЯ СУББОТА.

(О ТАИНЪ СМЕРТИ И БЕЗСМЕРТІЯ)

Посвящается памяти о. Александра Ельчанинова.

Странствія владычна и безсмертныя трапезы высокими умы
на горнемъ мѣстѣ вѣрніи придите насладимся.

Ирмосъ 9-й имени канона Великаго Четверга.

Томимый земной, не духовной, но душевной тоской по ушедшей Эвридикѣ, въ безумной жаждѣ ея земного «какъ прежде» бытія, Орфей, артистъ-мистагогъ, совершаетъ насиліе надъ потустороннимъ міромъ, пользуясь для этого магически-ми чарами искусства*). Орфей какъ будто имѣетъ успѣхъ — аполлонистическимъ чарамъ его лиры и его голоса поддаются страшные привратники той области «откуда возвращенія нѣтъ» — и артистъ-мистагогъ выводитъ Эвридику изъ преисподней. Но, увы, это не подлинная Эвридика, но лишь тѣнь ея, тѣнь истаевающая и разсѣивающаяся въ лучахъ реального дневного свѣта. Геніальный артистъ, представитель мужественнаго аполлонистическаго начала, не владѣетъ женственной, діонисической и духоносной тайной живой матеріи, этой «матери и кормилицы сущаго» (по выраженію Платона), но лишь насилуетъ ее. Орфей-Аполлонъ владѣетъ лишь прекраснымъ образомъ Эвридики, ея «эйдосомъ» (или какъ еще говорятъ «идеей»), но не ею самою.

Конечно, это тоже нѣкая реальность, но надо сказать, вопреки утвержденіямъ ортодоксальнаго платонизма, реальность ослабленная, истонченная, неосязаемая. Это реальность не-

*) Какъ бы это ни показалось парадоксальнымъ но въ своей основѣ искусство едино съ наукой и техникой. Поэтому замыселъ Орфея по существу ничѣмъ не отличается отъ замысла «Московскаго Сократа» — геніальнаго Федорова. Однако это уже особая тема, требующая специальнаго и детальнаго обсужденія.

полная, только часть реальности, или лучше сказать, ея призрачная эманация.

Въ жаждѣ осязаемой матеріальной полноты, видимой тѣлесной реальности есть глубочайшая, божественная, богоугодная правда. Эта правда искажена до полной неузнаваемости матеріалистической метафизикой, обернувшейся чернымъ спиритуализмомъ, давшей матерію навыворотъ и приведшей къ злой духовности и къ новому и уже смертоносному перевоплощенію.

Наиболѣе духовный и глубокій изъ евангелистовъ — св. Іоаннъ Богословъ — является въ то же время метафизикомъ воплощенія и апологетомъ осязаемой и видимой тѣлесности, полноты священнаго реализма. «О томъ, что было отъ начала, что мы слышали, что видѣли своими очами, что разсматривали и что осязали руки наши, о Словѣ жизни» (I Посл., 1, 1) — вотъ о чемъ благовѣствуетъ святая трость гениальнѣйшаго изъ богослововъ. Онъ съ любовью передаетъ намъ о жаждѣ св. Оомы увидѣть на рукахъ Спасителя «раны отъ гвоздей и вложить персть въ раны отъ гвоздей и вложить руку въ ребра Его» (Іоан. 20, 25). И Церковь вслѣдъ за ученикомъ «его же любяще Іисусъ» воспѣваетъ «доброе невѣріе Оомино», связавшаго полноту вѣры съ полнотой тѣлесной реальности и слѣдовательно, съ полнотой любви. Духъ Утѣшитель, есть въ то же время Духъ Воплотитель и Духъ Воскреситель*). Въ Третьей Ипостаси св. Троицы соединены тайна матеріальной живой полноты и тайна вѣчнаго блаженства. «Господи хорошо намъ здѣсь быть», — въ экстазѣ райскаго услажденія говоритъ св. ап. Петръ, созерцающій несозданное сіяніе Живодавца Христа и преображеніе Его пречистой плоти.

Внѣ этой христіанской полноты воскресшей и преображенной плоти царитъ сумеречная и глубокая тоска, переходящая въ безысходное отчаяніе. Вотъ другой примѣръ изъ «Одиссеи» Помера.

Въ полной глубокой печали сценѣ свиданія Одиссея со своей умершей матерью, такъ же какъ и въ попыткѣ Орфея, мы являемся горестными свидѣтелями неудачи мужественнаго, хотя и любящаго, насилія сына, стремящагося во что бы то ни стало тѣлесно ощутить родную плоть отошедшей, той, которая дала своему сыну плоть, нынѣ жаждущую прикосновенія къ своему первоисточнику. Подчиняясь насилію магическихъ чаръ, притягиваемая съ нѣкимъ страшнымъ автоматизмомъ свѣжепролитой кровью жертвенныхъ животныхъ, мать Одиссея является въ видѣ призрачной тѣни, сначала безучастной и не-

*) Объ этомъ мы находимъ много вдохновенныхъ и глубокихъ страницъ въ блестящей книгѣ о. Сергія Булгакова «Утѣшитель».

подвижной, но потомъ узнающей сына и ласковой къ нему. Но когда сынъ, «увлеченный любовію», захотѣлъ «обнять упокоенной матери душу» — она трижды проскользнула между его рукъ «призракомъ или сонной мечтой», «наполняя сердце кручиной». И тѣнь матери въ отвѣтъ на нѣжные упреки объясняетъ своему плачущему сыну «среди людей злополучнѣйшему», что она всего лишь призракъ; она указываетъ ему на весь ужасъ развоплощенія, на невозможность преодолѣть тѣніе и вступить въ сладостное тѣлесно-земное общеніе съ любимымъ: «все пожрала лютаго пламени необорная сила». Все это повѣствованіе пронзаетъ душу и гнететъ ее невыносимой тоской, вызывая безотрадныя слезы. Магическое насиліе Одиссея и пролитая кровь жертвенныхъ животныхъ не привели ни къ чему устойчивому и подлинно реальному.

Но жажда вѣчной, устойчивой и подлинной реальности неистребима. Сама же жажда неразрывна съ надеждой на ее осуществленіе. Но не можетъ быть надежды, подлинной и пламенной о томъ чего нѣтъ и быть не можетъ. Подлинная надежда неразрывно связана съ вѣрой и любовью, составляя съ ними и съ ихъ конкретнымъ объектомъ онтологическое единство. Человѣчество возлюбило свое подлинное неразрушимое и вѣчное бытіе, оно увѣровало въ него и загорѣлось Божественнымъ огнемъ упованія — надежды на свершеніе любимаго. Всякая подлинная любовь есть взаимная любовь и тѣмъ болѣе взаимна любовь къ вѣчному и безконечному*). Весь пафосъ пророческаго служенія въ Древнемъ Израилѣ какъ бы сосредоточень въ словахъ Валаама:

«Говорить слышашій слова Божіи, имѣющей вѣдѣніе отъ Всевышняго, который видитъ видѣнія Всемогущаго, падаетъ, но открыты очи его. Вижу Его, но нынѣ еще нѣтъ; зрю Его, но не близко» (Числа 24, 16-17).

Отвѣчая на всѣ желанія, на всю тоску мятущагося человеческого духа проникнуть въ загробный міръ вслѣдъ за ушедшими туда дорогами нашему сердцу явился Богочеловѣкъ, который «будучи образомъ Божіимъ не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу; но уничтоживъ Себя Самаго, принявъ образъ раба, сдѣлавшись подобнымъ человѣкамъ и по виду ставъ какъ человѣкъ; смирилъ Себя бывъ послушнымъ даже до смерти, и смерти крестной» (Филип. 2, 6-7).

Чтобы посѣтить и спасти мертвецовъ, чтобы утѣшить тѣхъ, кто погибаетъ отъ тоски по мертвымъ, явился всѣми чаемый Сынъ Божій. Онъ сошелъ къ окованнымъ узникамъ преиспод-

*) Объ этомъ см. мою статью «Трагедія безотвѣтной молитвы» (въ «Вѣстникѣ Христ. Студ. Движенія» за мартъ 1933 года).

ней, сошелъ къ нимъ путемъ крестнаго распятія. Иисусъ Христосъ сошелъ на землю нища падшаго, нища умершаго отъ грѣха Адама, и, въ немъ каждаго изъ насъ... «и не найдя его на землѣ даже до ада лютаго сошелъ»^{*)}). Такой любви смерть уже не могла удержать въ своихъ «заклепахъ» и «вѣчныхъ веряхъ» (оковахъ). Только такой любви дано было сказать: «Не бойся: я есть первый и послѣдній. И живой, и былъ мертвъ, и вотъ живъ во вѣки вѣковъ, аминь; и имѣю ключи ада и смерти» (Откр. 1, 17-18).

Лишь та любовь, которая «кладетъ душу за друзей своихъ» и умираетъ съ умершими — не знаетъ рабства у смерти, но со всемогущей силой расторгаетъ ея узы «какъ левъ отъ колына Іудина» и оживляетъ уже не призраки, какъ артистъ, не механизмы, какъ ученый строитель, но живыя личности въ преобразенной плоти.

Изъ глубинъ исторіи и пра-исторіи идетъ эта надѣющаяся и любящая вѣра въ загробнаго Божественнаго спутника, являющаго собой мощную опору въ жуткомъ потустороннемъ, мытарственномъ странствованіи души. И древняя священная пѣснь Давида говоритъ о томъ же.

«Если я пойду долиною смертной тѣни, не убоюсь зла, потому что Ты со мною; Твой жезлъ и Твой посохъ — они успокаиваютъ меня» (Пс. 22, 4).

Пришла полнота времени, сбылись символы закона и вѣщанія пророковъ и звѣзда Іакова возсіяла въ царствѣ мертвыхъ. Та самая звѣзда, которая привела «звѣздамъ служащихъ» астрологовъ-волхвовъ съ востока къ «солнцу правды» — она же возсіяла узникамъ ада. Но въ нашемъ «мірѣ печали и слезъ» — кто можетъ указать границу между адомъ посюстороннимъ и адомъ потустороннимъ? И не одно и то же ли это?

Жезлъ и посохъ Добраго Пастыря выводитъ погибшихъ овецъ изъ долины сѣни смертной» на вѣчныя пажити и неоскудѣвающіе источники.

Міровая поэзія, искусство, вся мудрость и философія въ ихъ «высшихъ» достиженіяхъ сходятся съ Вѣчной Книгой на

^{*)} Изъ послѣдованія Утрени Великой Субботы. По поводу этой службы нужно сказать слѣдующее. Подобно тому какъ Спаситель схождениемъ въ воды Іорданскія освятилъ для насъ крещенскую купель, а въ Тайной Вечери въ Сіонской горницѣ даровалъ намъ Безсмертную Трапезу и основалъ Новозавѣтный храмъ, такъ и Своимъ Великосубботнимъ почитаніемъ во гробѣ освятилъ наши гробы и положилъ начало нашему отпѣванію, которое будучи оплакиваніемъ, въ то же время есть уже приуготовленіе къ воскресенію и къ исхожденію на стрѣтеніе Воскрешающему въ послѣдній день. Со времени воскресенія Лазаря и Великосубботняго почитанія мы всѣ уже въ своей смерти уподобляемся брату Марфы и Маріи другу Господа.

этомъ абсолютно желанномъ и любимомъ, а потому и абсолютно реальномъ. Духъ воскресенія и безсмертія — Онъ является источникомъ подлиннаго вдохновенія и подлинной, нетлѣнной красоты, живущей въ тлѣнныхъ образахъ.

Онъ вдохновеніемъ волнуется во мнѣ
Онъ славить мнѣ велить долины, воды
Онъ убѣдительно пророчить мнѣ страну
Гдѣ я наслѣдую несрочную весну
Гдѣ разрушенія слѣдовъ я не примѣчу
Гдѣ въ сладостной тѣни невянущихъ дубовъ
У нескудбѣющихъ ручьевъ
Я тѣнь священную мнѣ встрѣчу.

(Е. Баратынскій).

Достигнувъ должнаго напряженія, перейдя предѣлы обыденныхъ скоропреходящихъ желаній направленныхъ на малоцѣнные и потому призрачные, нереальные объекты — абсолютно желанное, а потому и абсолютно цѣнное непременно реализуется, осуществляется — по той причинѣ, что оно само есть сверхвременная реальность. Эту сверхвременную реальность мы не только воспринимаемъ, но и воплощаемъ тѣмъ всемогущимъ органомъ, который именуется вѣрой. Вѣра видитъ присносущее какъ грядущее, какъ будущее, которое непременно, силою и властью вѣры, станетъ настоящимъ. Отсюда высшій дѣйствительный онтологизмъ вѣры, которая отличается отъ суевѣрія цѣнностью блаженной жизни въ полнотѣ прекрасной, духовной плоти, преображенной по образу Богочеловѣка и облеченной въ Его славу? «Тогда праведники возсіяютъ, какъ солнце въ Царствѣ Отца ихъ» (Матѣ. 13, 43). Этотъ образъ Царствія Божія есть образъ абсолютно желанный. Здѣсь желаніе связано съ горѣніемъ сердца, летящемъ на мощныхъ орлиныхъ крыльяхъ вѣрующей любви, побѣждающей запреты и оковы потустороннихъ силъ, сокрушающей и умерщвляющей «привратниковъ ада». Силою вѣры, пламенемъ ея вождѣлюющей любви и приходитъ слѣдующая за искупительными страстями Великая Суббота, заря Воскресенія, непреложный, предвѣстникъ Вѣчнаго Дня. Прообразомъ Великой, новозавѣтной Субботы является ветхозавѣтное субботнее почиваніе послѣ творческой страды. Если чутко прислушаться къ сокровеннѣйшему голосу звучащему въ евангельскихъ повѣствованіяхъ о воскресеніи Христовомъ, если воспринять любящимъ и уповающимъ сердцемъ утаенную отъ равнодушнаго уха тайну Церковнаго Преданія выразившагося въ богослужебныхъ и учительныхъ

текстах*), то открывается, что Христосъ воскресъ въ отвѣтъ на слезы и тоску Его Матери и Учениковъ, въ отвѣтъ на огненную, палящую жажду увидѣть ушедшаго Учителя. Христосъ возсіялъ изъ гроба не стерпѣвъ жгучихъ слезъ тѣхъ, кто скорбѣлъ о Его утратѣ. Здѣсь — высшая мѣра свершенія второй заповѣди блаженства: «блаженны плачущіе, ибо они утѣшатся». Сила надгробныхъ рыданій раскрывается въ воскресеніи умершихъ. Поэтому такъ несказанно переходитъ это рыданіе въ торжественно-побѣдную «аллилуію». Этому учитъ насъ самъ Христосъ, свершившій плачь по умершемъ другѣ — Лазарѣ, прежде чѣмъ Божески властно воззвать къ смердящему мертвецу: «Лазарь! иди вонъ!». Плачь и утѣшеніе — одно. Вѣрнѣе сказать: утѣшеніе есть инобытіе плача. Духъ Святой даруетъ намъ слезы и Онъ же отираетъ ихъ съ нашихъ очей. Вотъ почему слезы — такое безцѣнное сокровище, поистинѣ бисерь Духа Святого. «Печаль яже по Бозѣ» — залогъ Воскресенія и жизни Вѣчной. Удостоверяя передъ Своими страданіями общее воскресеніе, Христосъ воскресилъ Лазаря силою Отцаго Духа и Самъ затѣмъ воскресъ изъ мертвыхъ силою Того же Духа Утѣшителя. Воскресеніе мертвыхъ есть самое большое утѣшеніе въ трагедіи бытія, ея сіяющей «катарсисъ», ея просвѣтлѣніе и разрѣшеніе.

Но кто не позналъ этой жажды уйти въ потустороннее еще при жизни, кто не ощутилъ на своей головѣ дуновенія «нездѣшной прохлады», вѣющей изъ иного міра, тотъ не узнаетъ и по смерти запредѣльной тайны. «Жизнь мудреца есть умираніе», говоритъ Платонъ. Но это умираніе — животворное, оно ведетъ къ инобытію новой вѣчной жизни, жизни послѣ воскресенія. Будущая жизнь безконечно болѣе реальна чѣмъ наше посюстороннее слабое, еще неокрѣпшее полу-бытіе, печальная полужизнь, которую такъ легко разрушить и которая непременно разрушится.

Человѣкъ пытается научно постигнуть всѣ сферы бытія, пользуется техническимъ приложеніемъ наукъ; но самаго главнаго, безъ чего все становится бессмыслицей, «науки о смерти» («танатологіи») онъ изучать либо вовсе не желаетъ, либо изучаетъ ее поверхностно, «механически», «позитивистически», не входя въ духовныя глубины самаго страшнаго и важнаго фе-

*) Напр., въ геніальномъ огласительномъ словѣ св. Іоанна Златоуста, читаемому въ концѣ Пасхальной Утрени. Въ качествѣ философской предпосылки къ развиваемой нами богословской темѣ можно указать замѣчательную идею Н. О. Лосскаго: «Желаніе и цѣлестремительная активность могутъ быть направлены не иначе, какъ на реализацію предвосхищаемой положительной цѣнности» (Н. Лосскій «Цѣнность и бытіе». Парижъ 1931, стр. 52).

номена, по отношенію къ которому событія земной жизни — лишь «рядъ прелюдій» — выражаясь словами Ламартина. Но уже въ глубокой древности, въ развитыхъ религіяхъ египтянь, ассиро-вавилонянь, грековъ, индусовъ издавна хранилась и передавалась изъ поколѣнія въ поколѣніе мистеріальная, таинственная наука наукъ, которая и находитъ свое полное и подлинное раскрытіе въ Христіанскомъ ученіи о великосубботнемъ животворномъ почиваніи, о сошествіи во адъ и Воскресеніи.

«Человѣкъ умираетъ только разъ въ жизни, — говоритъ о. Павелъ Флоренскій, — и потому не имѣя опыта, умираетъ неудачно. Человѣкъ не умѣетъ умирать, и смерть его происходитъ ощупью, въ потемкахъ. Но смерть, какъ и всякая дѣятельность, требуетъ навыка. Чтобы умереть вполне благополучно, надо знать, какъ умирать, надо пріобрѣсти навыкъ умирающаго, надо выучиться смерти. А для этого необходимо умирать еще при жизни, подъ руководствомъ людей опытныхъ, уже умиравшихъ. Этотъ то **опытъ смерти** и дается подвижничествомъ»^{*)}).

Въ этихъ удивительныхъ словахъ пріоткрывается одна изъ безчисленныхъ, но очень важныхъ загадокъ смерти.

Смерть есть нѣкое негативное, искаженное, обращенное внизъ возвышеніе. Задача человѣка — развиться, возвышаться и путемъ подвига дойти до высшей степени совершенства. Будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный (Матѣ. 5, 48). Можно дерзновенно утверждать, что сладкій, первобытный рай, еще нынѣ благоухающій и звучащій ангельской музыкой въ душахъ нашихъ — надо было перерости для Небснаго Сіона и смѣнить садъ на градъ. Намъ надлежало изъ дѣтей въ Божіемъ саду превратиться въ небсныхъ гражданъ Божіей вѣси. И вотъ на путяхъ этого совершенства и роста человѣкъ «сорвался, соблазнился «переулкомъ» грѣха, его чернымъ «подпольемъ». Человѣкъ страшно, безмѣрно палъ, палъ до смерти и вмѣсто полета въ верхнюю блаженную бездну сверхъ бытія съ ея безчисленными возможностями и «обителями», вмѣсто «пищи боговъ» — «амброзіи» и нектара» вънецъ творенія вкусилъ горчайшую чашу питья смертнаго, сталъ «червемъ» и ниспалъ въ нижнюю бездну, въ ея безысходную крѣпость, къ низшимъ и самымъ «крѣпкимъ» категоріямъ тварнаго бытія^{**)}). Но за этими «заклепами» и «вратами мѣдными», за всѣмъ этимъ потустороннимъ ужасомъ есть нѣкое начало ино-

^{*)} О. Павелъ Флоренскій «Не восхищеніе непщева».

^{**)} Мы здѣсь пользуемся превосходной терминологіей Николая Гартманна, которую онъ развилъ въ своемъ этюдѣ «Законы категорій» (Kategoriale Gesetze) — о чемъ уже шла рѣчь.

го бытія и, пробившись къ нему съ него надо начать восхожденіе и возвышеніе.

Нужно, чтобы смерть была не проваломъ въ преисподнюю къ этимъ ужаснымъ «низшимъ и крѣпкимъ» категоріямъ бытія, не впаденіемъ въ кошмарное состояніе «спящей» и «свернутой» монады*), но чтобы смерть была спасеніемъ отъ «злосмрадной тли и огня вѣчнаго», чтобы она была восхожденіемъ, полетомъ туда, куда всегда долженъ быть направленъ духовный взоръ человѣка.

Подвижничество есть окрыленность одухотворенной души, умѣющей отрываться отъ влекущихъ долу «низшихъ и крѣпкихъ» категорій; подвижничество есть приобрѣтеніе возможностей быть крѣпче этихъ категорій, увлекая и ихъ самихъ на путь преображенія силой Святаго Крѣпкаго — Воплощеннаго Слова, проложившаго Духомъ Жизни путь по мрачнымъ мѣстамъ, прежде непроходимымъ и погибельнымъ, гдѣ невооруженныхъ Крестомъ навѣрняка подстерегаетъ «Бобокъ». Поэтому и есть два противоположныхъ рода смерти: проваль, «Бобокъ» — и поднятіе «восхищеніе» (унесеніе ввысь), преображеніе. Эти два противоположныхъ способа умиранія знала уже древняя мудрость, но лишь христіанство съ его «мечомъ обоюдоострымъ» раздѣлило ихъ до конца, указавъ истинный путь преображенія и вѣчной жизни черезъ воскресеніе «во Христа крестившихся и во Христа облечшихся».

* Еще древніе «ветхій завѣтъ эллиства» стремились облегчить роковой переходъ и опознать «новую страну», мѣсто «пакибытія». «У древнихъ, — говоритъ о. П. Флоренскій, — переходъ мыслился: либо какъ разрывъ, какъ проваль, какъ ниспаденіе, либо какъ **восхищеніе**. Въ сущности, всѣ мистерійные обряды имѣли цѣлью уничтожить смерть какъ разрывъ. Тотъ, кто сумѣлъ умереть при жизни, онъ не проваливается въ преисподнюю, а переходитъ въ иной міръ. Посвященный не увидитъ смерти — вотъ затаенное чаяніе мистерій. Не то чтобы онъ оставался вѣчно здѣсь; но онъ иначе встрѣтитъ кончину, чѣмъ непосвященный. Для непосвященнаго, загробная жизнь — это абсолютно — новая страна, въ которой онъ не умѣетъ разобратъся, — въ которую онъ рождается какъ младенецъ, не имѣющій ни опыта, ни руководителей. Посвященному же эта страна уже знакома, — онъ уже бывалъ въ ней, уже осматривалъ ее, хотя бы издали, и подъ руководствомъ людей опытныхъ. Онъ уже знаетъ всѣ пути и перепутія потусторонняго царства, и переходитъ туда не беспомощнымъ младенцемъ, а юношей или даже взрослымъ мужемъ. Онъ, какъ говорили древніе, зна-

*) Мы пользуемся здѣсь терминологіей Лейбница.

еть карту иного міра и знаетъ наименованіе потустороннихъ вещей. И поэтому онъ не растеряется и не запутается тамъ, гдѣ отъ неожиданности толчка и по неопытности, придя въ себя послѣ глубокаго духовнаго обморока, непосвященный не найдетъся какъ поступить, и не пойметъ, что сдѣлать»^{*)}).

Въ христіанствѣ, въ его церковной полнотѣ, то что древніе чаяли получить въ мистеріальной посвященности — дается таинствами (по гречески такъ и будетъ — «мистеріями»; таинство — мистерія *μυστήριον*). О двухъ важнѣйшихъ для воскресенія и вѣчной жизни — о крещеніи и причащеніи — подробно говоритъ Самъ ихъ Основоположникъ.

«Истинно, истинно говорю тебѣ: если кто не родится отъ воды и Духа, не можетъ войти въ Царствіе Божіе» (Іоан. 3, 5).

«Истинно, истинно говорю вамъ: если не будете ѣсть плоти Сына Человѣческаго и пить крови Его, то не будете имѣть въ себѣ жизни. Ядушій Мою плоть и піющій Мою кровь имѣетъ жизнь вѣчную, и Я воскрешу его въ послѣдній день» (Іоан. 6, 53-54).

Христіане — это тѣ кто познали тайну второго рожденія и приняли участіе въ Божественной Трапезѣ. Христіане — это рожденные отъ Духа и напитанные, Безсмертной Трапезой, «лѣкарствомъ безсмертія» (*τὸ φάρμακον τῆς ἀθανασίας*). Подлинная, конкретно-живая, вѣра, связующая союзомъ любви тѣхъ, кто возлюбилъ «безцѣнный бисеръ Христа» не можетъ быть оторвана отъ второго рожденія водою и Духомъ и отъ таинства Плоти и Крови Возлюбленнаго. Тайна Великосубботнаго почиванія, Воскресенія и Вѣчной Жизни — это тайна Іордановой купели и Сіонской Горницы. Крестомъ, Духоноснымъ орудіемъ животворящей смерти освящаются крещальныя воды и тѣмъ же крестомъ, низводящимъ Утѣшителя свершается пресуществленіе хлѣба и вина въ Тѣло и Кровь Христовы, т. е. приобщеніе земнаго хлѣба и вина небесной, пречистой и славной плоти и крови Сына Маріи и наше приобщеніе Трапезѣ приобщенной Богочеловѣку. Оба таинства приносятъ спасительный опытъ животворной смерти, тотъ опытъ, котораго напрасно искали древніе мистики.

Вода, хлѣбъ и вино — относятся къ тварному всеединству, къ Тварной Софіи. Крестъ — начало раздѣльно-ипостаснаго единосущія пресв. Троицы относится къ божественному всеединству Софіи Божественной^{**)}). Богочеловѣкъ, несліянно и нераздѣльно сочетавшій въ Себѣ оба аспекта Софіи, рожден-

^{*)} О. Павелъ Флоренскій, *op. cit.*

^{**)} Мы здѣсь сочетаемъ терминологию Вл. Соловьева съ терминологіей о. Сергія Булгакова. О различіи Софіи Божественной и Софіи Тварной см. его «Агнецъ Божій».

ный отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы попраля сляніе и раздѣленіе смерти — сляніе съ низшими стихіями и крѣпкими категоріями міра и раздѣленіе Божественнаго и тварнаго міровъ, то самое раздѣленіе, которое мы познаемъ, какъ невыносимую скорбь смертной разлуки въ каждомъ конкретномъ случаѣ. Тайна смерти есть отпаденіе отъ Софіи, тайна Воскресенія и безсмертія — возвращеніе къ Софіи. Вотъ почему такъ важно заступничество Приснодѣвы Маріи, Матери Божіей въ часъ исхода души и тѣла, вотъ почему дана Ей власть далеко отгонять въ этотъ часъ «темныя зраки лукавыхъ бѣсовъ» и на страшномъ Судѣ Ея Сына избавлять отъ вѣчной муки, т. е. отъ смерти второй, удалявая вѣчнаго и блаженнаго наслѣдія. Ибо кровь и тѣло Богочеловѣка Новаго Адама — отъ Новой Евы, Той, въ которой Тварная и Божественная Софія возсіяли двуединимъ свѣтомъ, «Неопалимой Купиной», явившей міру Свѣтъ Троичный, исхищающій отъ вѣчнаго огня, погашающей холодное, черное естество Богочеловѣческимъ бытіемъ, «зерномъ двоерасленнымъ»*) и окропленное духоносными дѣлами любви приносить плодъ Воскресенія и Вѣчной жизни.

Владиміръ Ильинъ.

*) Изъ послѣдованія Утрени Великой Субботы.

АНГЛІЙСКІЙ БОГОСЛОВЪ ВЪ РОССІИ ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ ПЕРВАГО.

(Вильямъ Пальмеръ и Алексѣй Степановичъ Хомяковъ).

Русская церковь расколота въ настоящее время на двѣ неравныя части. Одна изъ нихъ находящаяся въ Россіи, отрѣзана отъ остального міра до такой степени, что ея положеніе можетъ быть сравнено только съ тѣмъ, что было пережито ею въ годы татарскаго разоренія. Но зато другая половина нашей Церкви нашла свое временное пристанище на Западѣ и очутилась въ столь непосредственной близости съ инославнымъ міромъ, которая еще ни разу не была пережита русскими христіанами. Естественно, что это новое положеніе оцѣнивается очень различно русскими эмигрантами. Для однихъ оно представляется Богомъ данной возможностью установить дружескія взаимоотношенія съ христіанами Запада, открыть передъ ними міръ Православія и самимъ обогатиться ихъ религіознымъ опытомъ; для другихъ встрѣча съ Западомъ кажется новымъ испытаніемъ, требующимъ отъ православныхъ особой бдительности, ибо всякое общеніе съ еретиками можетъ легко поколебать вѣрность Православію и привести русскихъ къ потерѣ ихъ церковнаго и національнаго лика. Благодаря наличію подобныхъ противоположныхъ точекъ зрѣнія, одна часть членовъ Русской Церкви проявляетъ живой интересъ къ ниспосланной намъ миссіи среди западныхъ христіанъ, а другая высказываетъ безразличіе, а иногда и явную враждебность къ задачѣ церковнаго единенія.

Эти разногласія внутри Русскаго Православія кажутся нерѣдко плодомъ нашего изгнанія, непосредственнымъ результатомъ пребыванія въ средѣ западныхъ христіанъ. Немногіе

изъ насъ знаютъ, что подобныя расхожденія и недоумѣнія возникали въ Русской Церкви и въ прошломъ, и что ихъ причины коренятся въ глубинѣ нашего церковнаго сознанія, будучи связанными съ отсутствіемъ въ Православномъ Богословіи общепризнаннаго опредѣленія Церкви и ея видимыхъ границъ. Эта недоговоренность нашего ученія о Церкви и вызываетъ непрекращающіеся споры въ нашей средѣ о мѣстѣ, занимаемомъ западными вѣроисповѣданіями въ жизни христіанства. Но было бы большою ошибкой думать, что необходимость опредѣленія границъ Церкви возникаетъ лишь при нашихъ сравнительно рѣдкихъ встрѣчахъ съ инославнымъ міромъ. Подлинная необходимость скорѣйшаго разрѣшенія этого вопроса обуславливается внутреннимъ состояніемъ нашей Церкви, которая живетъ подъ постоянной угрозой возникновенія все новыхъ и новыхъ расколовъ. Такъ, напримѣръ, отколъ старообрядчества, эта тяжкая рана на тѣлѣ нашей матери Церкви возникъ и продолжаетъ существовать, исключительно благодаря отсутствію удовлетворительнаго опредѣленія Церкви внутри Православія. На этой же почвѣ возникли и всѣ зарубежныя раздѣленія. Наши все осложняющіяся взаимоотношенія съ быстро растущимъ евангелическимъ сектантствомъ и съ Римокатоликами Восточнаго обряда, также настоятельно требуютъ уточненія догмата о Церкви. Можно сказать, что современное Православіе не имѣетъ болѣе насущной задачи, чѣмъ опредѣленіе тѣхъ объективныхъ принциповъ, которые указываютъ на принадлежность данной церковной общины къ той единой Соборной и Апостольской Церкви, вѣру въ которую мы исповѣдуемъ на каждой литургіи. Богатый матеріалъ, необходимый для рѣшенія этого вопроса, накапливается въ настоящее время въ нашей Церкви, пребывающей въ разсѣяніи, но тѣмъ, кто участвуетъ въ его собираніи, трудно заняться его объективнымъ разборомъ и изученіемъ, эта работа, навѣрное, будетъ сдѣлана послѣдующими поколѣніями. Намъ же дана иная задача: отчетливой постановки этого важнѣйшаго вопроса передъ православнымъ сознаніемъ. Для правильнаго подхода къ ней особенную цѣнность представляютъ тѣ единичныя попытки ея разрѣшенія, которыя дѣлались въ прошломъ нашей церковной исторіи. Особое мѣсто по своей значительности занимаютъ среди нихъ переговоры, которые вель съ Русской Церковью англійскій богословъ Вильямъ Пальмеръ въ серединѣ прошлаго столѣтія и которыя до сихъ поръ остаются мало изученными въ русской литературѣ.

Два документа, связанныхъ съ этой страницей англо-русскихъ отношеній, представляютъ наибольшій интересъ. Записки Пальмера о его посѣщеніи Россіи въ 1840—41 г., издан-

ныя въ Англіи кардиналомъ Ньюманомъ послѣ его смерти, подъ заглавіемъ: *Notes of a visit to the Russian Church in the year 1840—41, London, 1882*, и переписка между Пальмеромъ и Хомяковымъ, длившаяся болѣе 10 лѣтъ (съ 1844 по 1856), которая помѣщена въ русскомъ переводѣ во II томѣ сочиненій А. С. Хомякова.

Прежде, чѣмъ перейти къ изученію этихъ документовъ, слѣдуетъ остановиться на личности Пальмера и на причинахъ, побудившихъ его предпринять путешествіе въ Россію.

Вильямъ Пальмеръ родился 11 іюня 1811 г. Его семья принадлежала къ тѣмъ кругамъ англійской аристократіи, которые умѣли совмѣщать высокое положеніе въ обществѣ съ глубокой преданностью Церкви и съ любовью къ наукѣ. Самъ Вильямъ Пальмеръ и двое изъ его братьевъ избрали духовную карьеру, третій же его братъ достигъ высокаго положенія канцлера Англіи. Самъ Вильямъ Пальмеръ, послѣ блестящаго окончанія Оксфордскаго университета, былъ избранъ членомъ колледжа Маріи Магдалины въ томъ же Оксфордѣ. Въ концѣ 30-хъ годовъ онъ былъ посвященъ въ санъ дьякона и ему было поручено чтеніе лекцій по богословію въ его колледжѣ. Какимъ же были тѣ побужденія, которыя заставили молодого и даровитаго богослова, принадлежавшаго къ высшимъ кругамъ англійскаго общества, предпринять путешествіе въ Россію съ цѣлью изученія ея церковной жизни.

Для того, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, необходимо дать краткій очеркъ исторіи Англиканской Церкви и того ея духовнаго возрожденія, которое она переживала въ 30-хъ и 40-хъ годахъ прошлаго столѣтія.

Первыя сѣмена христіанства были занесены на Британскіе острова уже во II вѣкѣ. Первоначальныя церковныя общины въ Англіи находились въ тѣсной духовной связи съ церквами Галліи и потому, навѣрное, носили, какъ и послѣднія, ярко выраженный черты восточнаго христіанства. Начавшееся въ 5-мъ вѣкѣ завоеваніе Британіи англо-саксонцами, язычниками, отъѣснило Церковь внутрь острова и порвало связь между нею и остальными западными христіанами. Въ 454 г. на соборъ въ Римѣ еще смогъ прибыть изъ Британіи епископъ Вергилій. Но послѣ этого всякая связь между британскими христіанами и остальными церквами прерывается на долгіе годы.

Новая встрѣча происходитъ уже въ VII вѣкѣ, когда миссіонеры, посланные изъ Рима для обращенія англо-саксонцевъ, съ удивленіемъ узнали о существованіи Британской церкви въ глубинѣ острова. Представители обѣихъ церквей вступили въ сношенія другъ съ другомъ, которыя, однако, привели къ неожиданному расколу.

150 лѣтъ, въ теченіе которыхъ Церковь Британіи жила внѣ связи съ остальными западными христіанами были временемъ роста и многообразныхъ измѣненій для обѣихъ Церквей. Но члены Римской Церкви, какъ и члены Британской твердо вѣрили, что истинная церковь не можетъ ни расти, ни мѣняться. Поэтому, когда, наконецъ, произошла встрѣча между ними и обнаружилось, что многіе обычаи и обряды различно истолковывались въ Римѣ и въ Британіи, они отказались вступить въ общеніе другъ съ другомъ. Каждая сторона настаивала на исключительной правотѣ своего обряда, и не желала вносить въ него никакихъ измѣненій. Въ Британіи VII вѣка случилось то же самое трагическое недоразумѣніе, которое черезъ 10 вѣковъ повторилось въ Россіи, во время старообрядческаго раскола. Часть русской церкви, желавшая въ XVII вѣкѣ слѣдовать обрядамъ X и XI вѣка, была отлучена на соборѣ Греческой и Русской іерархіи въ 1666 г. Британская Церковь, продолжавшая въ VII вѣкѣ блюсти обычаи IV и V вѣковъ, была подвергнута тому же наказанію епископами, присланными изъ Рима. Въ обоихъ случаяхъ, древніе обычаи, вѣрно сохранявшіеся меньшинствомъ, были объявлены еретическимъ и опаснымъ новшествомъ торжествующимъ большинствомъ. Въ результатѣ новаго разрыва между Римомъ и Британскими церквями, послѣднія продолжали жить своей обособленной жизнью, слѣдуя своимъ обычаямъ, разительнымъ образомъ совпадавшими съ Восточнымъ, въ особенности же со славянскимъ Православіемъ, но отличавшихся отъ Римскаго католицизма. Итакъ, въ теченіе 7 и 8 вѣка Вселенская Церковь оказалась раздѣленной на три независимыхъ струи. Греко-славянскую, латино-германскую и британскую, каждая изъ которыхъ исповѣдывала одинъ и тотъ же символъ вѣры, но отличалась другъ отъ друга въ обрядахъ и въ умонастроеніи, причемъ британская и восточная вѣтви вселенской Церкви были гораздо ближе другъ къ другу, чѣмъ находившаяся между ними латино-германская вѣтвь. Въ серединѣ XI вѣка, въ 1066 г., произошло покореніе Британіи Норманами, которые закончили процессъ латинизаціи британскихъ церквей и въ теченіе 15 послѣдующихъ вѣковъ послѣдняя внѣшне не выдѣлялась изъ числа другихъ западныхъ церквей*). XVI и XVII вѣка были временемъ коренной реформациі всего западнаго христіанства, которая приняла три различныхъ направленія. Церкви, оставшіяся въ подчиненіи Риму,

*) Слѣдуетъ отмѣтить, однако, что, первый организованный протестъ противъ Римскаго католицизма произошелъ въ XIV вѣкѣ въ Англіи и въ Чехіи, то есть, въ тѣхъ двухъ странахъ Западной Европы, гдѣ церковь вначалѣ принадлежала къ восточной православной традиціи.

были реформированы Тридентским собором и на основѣ возведенія въ общеобязательныя нормы ученія средневѣковой схоластики. Большинство отколовшихся отъ Рима церквей положили въ основу своей догматики богословіе Лютера или Кальвина и, наконецъ, церковь Англии попыталась реформировать себя путемъ возврата къ вѣрѣ и обычаямъ церкви эпохи вселенскихъ соборовъ.

Въ задачу этой статьи не входитъ обсужденіе сложнаго вопроса, насколько удалась эта попытка руководителямъ Церкви Англии. Для насъ важно, что такова была задача, поставленная ими передъ собою, которая получила свою законченную формулировку втеченіи XVIII вѣка, въ эпоху ожесточенной богословской борьбы Англиканства на два фронта — противъ Римскаго католицизма, съ одной стороны, и Протестантизма, съ другой.

Англиканскіе богословы XVII вѣка доказывали своимъ противникамъ, что ученіе вселенскихъ соборовъ и учителей Церкви является болѣе вѣрнымъ и авторитетнымъ свидѣтельствомъ объ истинѣ, чѣмъ папскія постановленія или писанія Кальвина и Лютера. Свою принадлежность къ истинной Церкви англикане утверждали на основаніи согласія своего ученія съ традиціями церкви вселенскихъ соборовъ. Естественно, что догматическая позиція, занятая ими, давала имъ неоднократно поводъ ссылаться на примѣръ Восточнаго Православія, занимавшаго то же самое положеніе между Римомъ и Протестантизмомъ. XVII вѣкъ въ Англии оказался поэтому временемъ серьезнаго изученія Православія, когда были сдѣланы даже первыя попытки вступить въ непосредственныя переговоры со Вселенскими Патріархами*), они, однако, окончились неудачей, и не возобновлялись въ теченіе всего XVIII вѣка, который въ Англии, какъ и въ другихъ странахъ Европы, былъ эпохой рационализма и индивидуализма, и временемъ оскуднѣнія мистической жизни Церкви. Интересъ къ Православію былъ вновь пробужденъ уже въ XIX вѣкѣ, подъ вліяніемъ духовнаго возрожденія Англиканства, начатаго Оксфордскимъ Движеніемъ. Это Движеніе, руководимое д-ромъ Пьюзи, Ньюманомъ, Кибломъ и другими, глубоко всколыхнуло Англиканскую Церковь и разбудило въ ней, уснувшее втеченіи XVIII вѣка, сознаніе ея вселенскости. Главное достиженіе Оксфордскаго Движенія было возрожденіе Евхаристической Жизни внутри Англиканства, съ ея

*) Переписка между англиканскими епископами такъ называемыми Nonjurors, длилась съ 1716 по 1725 г. Немного раньше, въ 1698 г., была сдѣлана попытка основать колледжъ для греческихъ студентовъ богослововъ въ Оксфордѣ. Многочисленное изданіе книгъ, посвященныхъ описанію Православія падаетъ на эти же годы 1680—1722 г.

частыми приобщениями, регулярной исповѣдью и восстановленіемъ тѣхъ обрядовъ, которые были утеряны имъ въ эпоху реформации. Для тѣхъ англиканъ, которые были захвачены идеями Оксфордскаго Движенія, съ новой остротой всталъ вопросъ о природѣ видимой церкви, а съ нимъ неизбежно оказался связаннымъ другой вопросъ объ отношеніи къ Римскому католицизму и Православному Востоку.

Англиканскіе богословы Оксфордскаго Движенія не держали утверждать, что истинная Церковь не существуетъ внѣ предѣловъ Англиканства, они пришли къ выводу, что всѣ тѣ христіанскія общины, которыя сохранили Вселенскій Символь Вѣры и апостольское преемство своей іерархіи, состоятъ полноправными ея членами. Эта теорія, однако, требовала своего примѣненія на практикѣ, и здѣсь то и встрѣтились серьезныя затрудненія.

Римскій Католицизмъ категорически отказывался признать ея законность, утверждая, что подчиненіе папской власти является единственнымъ критеріемъ истинной Церкви, и всѣ общины, отказывающіяся отъ этого, не суть больше члены Церкви. Протестанты не могли согласиться съ англиканами по другой причинѣ, они считали, что апостольское преемство іерархіи не только не является необходимымъ признакомъ истинной Церкви, но, наоборотъ, есть болѣзненный наростъ на ея тѣлѣ, подлежащій немедленному удаленію. Оставалось еще Восточное Православіе, то есть та Церковь, съ которой англиканство имѣло столько много общихъ чертъ втеченіи первыхъ девяти вѣковъ своего существованія и, къ восстановленію общенія съ которой оно стремилось со времени своего отдѣленія отъ Рима.

Но эта Православная Церковь продолжала оставаться загадочной величиной для англиканскихъ богослововъ. Она считалась многими Церковью, пораженной раболѣпствомъ передъ свѣтской властью въ Россіи и грубыми суевѣріями и невѣжествомъ на Ближнемъ Востоку; о ней распространялись самыя противорѣчивые слухи и о ея подлинной жизни никто ничего достоверно не зналъ. Душевленный желаніемъ познакомиться съ русскимъ Православіемъ и провѣрить на опытѣ англиканское опредѣленіе границъ Церкви, и предпринялъ Вильямъ Пальмеръ свое путешествіе въ Россію, куда онъ прибылъ 7 августа 1840 года.

Въ Россіи онъ пробылъ почти цѣлый годъ, съ 19/7 авг. 1840 г. по 24/12 іюня 1841 г., проживъ большую часть этого времени въ Петербургѣ, но успѣвъ побывать также въ Москвѣ и въ Троице-Сергіевской Лаврѣ.

Пальмеръ тщательно подготовился къ своей миссіи, онъ

изучил догматику Православной Церкви, составил на латинскомъ языкѣ объясненіе догматической позиціи, занимаемой Англиканствомъ и привезъ съ собою тщательно подобранное собраніе книгъ на интересовавшія его темы. Онъ также заручился рекомендательными письмами къ вліятельнымъ русскимъ и разработалъ планъ для установленія общенія въ Таинствахъ между членами Православной и Англиканской Церквей, который сводился къ слѣдующему. Такъ какъ онъ, Пальмеръ, раздѣлялъ всѣ основные догматы Православной Церкви и вмѣстѣ съ тѣмъ принадлежалъ къ христіанской общинѣ, сохранившей вселенскій символъ вѣры и Апостольское преемство своей іерархіи, то, прибывъ на территорію Россіи, онъ могъ на основаніи древнихъ правилъ Церкви, просить разрѣшенія быть принятымъ въ молитвенное и сакраментальное общеніе съ русской Церковью.

Появленіе въ Россіи англиканскаго богослова, исповѣдовавшаго ту же вѣру, что и Православная Церковь и желавшаго приобщаться въ русскихъ храмахъ, не переходя, однако, въ Православіе, естественно, вызвало глубокое изумленіе въ русской церковной средѣ. Пальмеру удалось вести такія бесѣды съ представителями нашей Церкви, которыя вскрыли до конца ихъ отношеніе къ западнымъ вѣроисповѣданіямъ и выяснили тѣ условія, на основаніи которыхъ, по ихъ мнѣнію, могло возобновиться общеніе въ Таинствахъ между восточными и британскими церквами, прерванное въ серединѣ XI вѣка.

Трудно передать въ журнальной статьѣ содержаніе тѣхъ исключительно интересныхъ бесѣдъ, которыя велъ Пальмеръ съ рядомъ выдающихся представителей Русской Церкви.

Въ его нѣсколько сухихъ, но точныхъ записяхъ, звучать подлинныя голоса такихъ лицъ, какъ митрополита Филарета Московскаго, архимандрита Филарета, настоятеля Троице-Сергиевской Лавры, архимандрита Игнатія Брянчанинова, оберъ-прокурора графа Протасова, А. Н. Муравьева, проф. Паѣскаго, протопресвитера Кутневича, князя Александра Голицына и множества другихъ членовъ высшей іерархіи и свѣтскаго общества Николаевской Россіи.

Почти всѣ бесѣды Пальмера, несмотря на разнообразіе лицъ и мнѣній, встрѣченныхъ имъ въ Россіи, проходили обычно черезъ три опредѣленныхъ стадіи. Первая изъ нихъ состояла изъ предварительныхъ разспросовъ и оканчивалась неподдѣльнымъ удивленіемъ отъ встрѣчи съ англиканскимъ богословомъ, который вмѣсто предполагавшихся отъ него типичныхъ лютеранскихъ мнѣній выражалъ свою твердую и непоколебимую увѣренность въ принадлежность къ Единой Вселенской

Церкви и исповѣдывалъ вѣру во всѣхъ своихъ существенныхъ частяхъ согласную съ Восточнымъ Православіемъ.

Вторая стадія начиналась, когда Пальмеръ выражалъ свое желаніе быть допущеннымъ къ приобщенію въ русскую церковь. Всѣ его собесѣдники совершенно не могли понять, почему англичанинъ даже вѣрующій по православному желаетъ приобщаться въ русскую церковь. Всѣ они безъ исключенія настойчиво указывали ему, что такъ какъ онъ принадлежитъ къ Англиканской Церкви, то ему и слѣдуетъ приобщаться только въ ней, и они всячески старались убѣдить его не просить даже разрѣшенія приобщаться въ Православной церкви.

Переговоры вступали въ третью и послѣднюю фазу, когда Пальмеръ развивалъ свое ученіе о Вселенской Церкви и указывалъ на примѣры древнихъ христіанъ, принимавшихъ въ общеніе съ собой членовъ церкви, приходившихъ издалека и привыкшимъ къ инымъ обычаямъ и обрядамъ. Въ отвѣтъ на эти разъясненія слѣдовалъ всегда одинъ и тотъ же отвѣтъ, что русская церковь можетъ допустить до общенія съ собою лишь тѣхъ, кто не только исповѣдуетъ согласно съ ней догматы вѣры, но и слѣдуетъ всѣмъ ея обычаямъ и обрядамъ или иными словами, что Пальмеръ можетъ быть присоединенъ къ русской церкви, но онъ никогда не будетъ принятъ въ общеніе съ нею на иныхъ условіяхъ.

Однако, несмотря на подобное согласіе въ конечныхъ водахъ, собесѣдники Пальмера далеко не обладали единодушіемъ въ объясненіи причинъ невозможности для Православной Церкви войти въ общеніе съ англиканами. Къ своему удивленію, Пальмеръ вскорѣ убѣдился, что внутри Русской Церкви было два враждебныхъ другъ къ другу направленія: одно, склонявшееся къ протестантизму, а другое, находившееся подъ сильнымъ вліяніемъ Римскаго Католичества. Въ зависимости отъ принадлежности къ тому или иному теченію и опредѣлялось, какъ отношеніе русскихъ богослововъ къ западнымъ вѣроисповѣданіямъ, такъ и критика предложенія Пальмера.

Наиболѣе рѣшительное осужденіе западнаго христіанства Пальмеръ встрѣтилъ въ лицѣ архимандрита Игнатія Брянчанинова, который принадлежалъ къ теченію, воспринимавшему духъ Римскаго Католицизма. Онъ утверждалъ, что весь Западъ цѣликомъ и безвозвратно отпалъ отъ Церкви и что внѣ Православія нѣтъ спасенія. Часть бесѣды Пальмера съ архимандритомъ можетъ быть приведена, какъ болѣе продуманное обоснованіе подобнаго мнѣнія.

Пальмеръ. Если Вы въ это вѣрите, отчего Вы продолжаете называть Вашу Церковь Восточной. Вы должны бы были называть ее Вселенской.

Отец архимандритъ и его монахи. Наша Церковь воистину заключаетъ въ себѣ всю Вселенскую Православную Церковь.... слово Восточная употребляется нами не для обозначенія географической ограниченности нашей Церкви, какъ это было первоначально, но скорѣе для обозначенія ея историческаго происхожденія, ибо христіанство родилось на Востокѣ и изъ Востока свѣтъ возсіялъ, мы молимся, обращаясь къ Востоку, отъ Востока мы ожидаемъ второго Пришествія Христа: Самъ Христосъ есть извѣчный Востокъ. Отъ Запада отвращаются оглашенные передъ крещеніемъ, когда они отрицаются отъ темныхъ силъ.

Пальмеръ. Тогда Вы должны послать миссіонеровъ, чтобы просвѣтить Западъ... Какъ Вы объясняете, что хотя вся западная церковь отпала въ ересь, она все же продолжаетъ рождать столькихъ людей, отмѣченныхъ святостью и другими дарами Святаго Духа.

Отецъ архимандритъ. Наша Церковь не знаетъ, ни святыхъ, ни чудесъ, совершенныхъ латинянами, послѣ отдѣленія отъ Востока*).

Увѣренность, что весь Западъ окончательно отпалъ отъ Церкви, не было единичнымъ мнѣніемъ о. архимандрита, Пальмеру приходилось постоянно выслушивать столь же суровый приговоръ изъ устъ многихъ другихъ русскихъ богослововъ, и его, естественно, сталъ сильно занимать вопросъ, на какомъ основаніи, они столь рѣшительно отрицали принадлежность къ Церкви Христовой всѣхъ христіанскихъ народовъ Запада.

Неизмѣнный отвѣтъ, который онъ получалъ изъ устъ тѣхъ русскихъ богослововъ, которые находились подъ вліяніемъ римо-католическаго умонастроенія, сводился къ слѣдующимъ разсужденіямъ: «Весь Западъ отсѣченъ отъ Церкви, такъ какъ онъ впалъ въ ересь». Когда же Пальмеръ задавалъ дальнѣйшій вопросъ, въ чемъ же состоитъ столь пагубная ересь, которая лишила весь христіанскій Западъ благодати Таинствъ и жизни въ Церкви, онъ узнавалъ, что таковой является ученіе объ исхожденіи Духа Святаго и отъ Отца и отъ Сына**).

Тщетны были попытки Пальмера доказать, что прибавка

*) Notes of a visit, стр. 196—97.

**) Вставка въ Символь Вѣры словъ и отъ Сына была внесена, въ 7 вѣкѣ въ Испаніи и постепенно была принята всѣми западными церквами. Въ эпоху раздѣленія между Востокомъ и Западомъ она стала однимъ изъ пунктовъ, вызывавшихъ ожесточенные споры между богословами обѣихъ Церквей. Современное православное богословіе, признавая неканоничность этой вставки, и ея догматическую ненужность, не считаетъ ея больше ересью по существу. См. сочиненія проф. В. Болотова. Подробный разборъ этого вопроса данъ проф. С. Булгаковымъ («Утѣшитель», стр. 161-68. Парижъ 1933).

къ символу вѣры словъ и «отъ Сына» не содержитъ въ себѣ непременно ереси, ибо многіе святыя отцы, почитаемые Православною Церковью, употребляли подобное же выраженіе, и что сама прибавка не мѣняетъ ни одного изъ основныхъ догматовъ Церкви. Его собесѣдники оставались непреклонными въ своемъ убѣжденіи, что ученіе объ исхожденіи «и отъ Сына», есть опаснѣйшая ересь и предпочитали осуждать св. отцовъ за отсутствіе бдительности, чѣмъ соглашались съ доводами Пальмера*). Но тѣ же самые богословы, столь категорически отрицавшіе наличіе Церкви на Западѣ, были готовы, какъ это ни странно, въ своихъ спорахъ съ Пальмеромъ, ссылаться на авторитетъ Рима.

Такъ, напримѣръ, протопресвитеръ Кутневичъ въ своей защитѣ термина трансубстанціи въ примѣненіи къ святымъ дарамъ, термина, который не удовлетворялъ Пальмера, весьма поразилъ англиканскаго богослова слѣдующимъ восклищаніемъ: «Мы заимствовали отъ латинянъ выраженіе трансубстанціи, ибо оно выражаетъ болѣе точно то, во что мы вѣримъ. Я не понимаю, какъ вы все еще продолжаете не соглашаться съ нами. Не могутъ же въ столь важномъ вопросѣ погрѣшать двѣ такія великія церкви, какъ Восточная и Римская»**).

Такое неожиданное признаніе не только существованія Церкви на Западѣ, но и ея авторитета и даже ея богословскаго преимущества надъ Востокомъ, дѣлавшееся неоднократно тѣми же богословами, которые при другихъ обстоятельствахъ утверждали, что внѣ Православія нѣтъ Церкви, повергало Пальмера, привыкшаго къ отчетливымъ догматическимъ положеніямъ, въ состояніе глубокаго смущенія. Но еще больше изумляло его наличіе внутри Православія богослововъ, находившихся подъ вліяніемъ Протестантизма и отрицавшихъ поэтому вообще различіе между церковью и сектами. «Я лично думаю, что христіане находятся повсюду и въ церкви и въ сектахъ, и что существенна лишь религія сердца»***), утверждалъ въ бесѣдѣ съ Пальмеромъ прот. Маховъ, священникъ Исаакіевскаго собора.

Извѣстный богословъ, профессоръ и протоіерей Паескій, зашелъ еще дальше, доказывая, что нѣтъ существенной разницы между христіанами, принадлежащими къ различнымъ вѣроисповѣданіямъ****).

Другой русскій богословъ говорилъ: «Лично я не могу считать еретиками людей, подобныхъ Ѳомѣ Кемпійскому или

*) Notes, стр. 310-11.

**) Notes, стр. 281.

***) Notes, стр. 175.

****) Notes, стр. 243-4.

лютеранину Арендту, въ писаніяхъ которыхъ я нахожу любовь ко Христу и глубокое благочестіе. Я возмущаюсь при мысли, что членъ Церкви лишь по паспорту, принадлежащій къ Православію, дерзаетъ судить этихъ христіанъ, религіозная жизнь которыхъ и ихъ духовное возрожденіе столь очевидны*).

Итакъ, Пальмеръ вскорѣ убѣдился, что среди русскихъ богослововъ не только не существовало единогласія по отношенію къ западнымъ христіанамъ, но, наоборотъ, что они находятся въ состояніи полного смѣшенія и даже одно и то же лицо то утверждало, что внѣ Православія нѣтъ Церкви, то включало въ число ея членовъ всѣхъ крещенныхъ во имя Святой Троицы и вѣрило въ наличіе святыхъ и избранныхъ Божіихъ среди западныхъ христіанъ.

«Мы не занимаемъ крайней позиціи по отношенію къ другимъ погрѣшившимъ церквамъ, и христіанскимъ общинамъ, но считаемъ, что тамъ, гдѣ совершается истинное крещеніе во имя Пресвятой Троицы, тамъ могутъ быть по благодати Божіей хорошіе христіане, хотя община, къ которой они принадлежатъ, можетъ быть еретической**») — такъ формулировалъ свое мнѣніе одинъ изъ членовъ Синода въ своемъ разговорѣ съ Пальмеромъ.

Эти коренныя разногласія не мѣшали, однако, русскимъ богословамъ единогласно отвергать само предложеніе Пальмера о допущеніи его къ причастію въ русской церкви. Для однихъ православныхъ мысль о возможности евхаристическаго общенія съ западными еретиками казалась кощунственной, для другихъ она представлялась излишней, ибо послѣдніе считали, что каждый христіанинъ долженъ быть оставаться въ своемъ вѣроисповѣданіи и въ немъ служить Богу.

Однако, даже не эти разногласія больше всего удивили Пальмера, его поразило больше всего отсутствіе среди русскихъ богослововъ Вселенскаго самосознанія и христіанской любви къ Западу. Самъ Пальмеръ слѣдующимъ образомъ излагаетъ эту мысль: «Я нахожу, что русскіе подвержены тѣмъ же ошибкамъ, что и мы англикане, т. е. они не думаютъ о всей Церкви и не стремятся къ возстановленію ея единства, но они называютъ папистовъ «католиками» точно такъ же, какъ и мы англикане, а себя зовутъ или Восточными или Греко-Россійскими христіанами. Что же касается Западной Церкви, они находятся въ состояніи колебанія, не рѣшаясь ни признать ея существованія, ни рѣшительно отречься отъ нея, какъ еретической***).

*) Notes, стр. 270.

**) Notes, стр. 268.

***) Notes, стр. 120.

Большинство русских собесѣдниковъ мыслили о западныхъ христіанахъ въ схоластическихъ книжныхъ понятіяхъ, они дѣлили ихъ на католиковъ, кальвинистовъ, державшихся каждый своихъ особенныхъ ересей и все общеніе между русскимъ и инославными богословами сводили къ ученымъ обличеніямъ западнаго зловѣрія. Мысль, что Православная церковь имѣетъ миссію на Западѣ, что если она дѣйствительно есть единственное хранилище вселенской Истины, то она должна нести ея свѣтъ всему міру, никогда не приходила имъ въ голову и они были обычно огорчены, когда ихъ англійскій гость не раздѣлялъ ихъ самоудовлетворенія о томъ, что хотя Православіе и есть единая истинная Церковь, но ея члены въ отличіе отъ римскихъ католиковъ, никогда не хотятъ обращать въ свою вѣру, признавая за каждымъ право принадлежать къ его вѣроисповѣданію. Къ полному недоумѣнію русскихъ, Пальмеръ называлъ это отношеніе къ Западу не христіанской терпимостью, а жестокостью и безразличіемъ*). Но Пальмеръ все же встрѣтилъ въ Россіи членовъ Церкви, которые поняли, оцѣнили и раздѣлили его тревогу о ея вселенскихъ судьбахъ, для которыхъ вопросъ объ общеніи между христіанскимъ Западомъ и Востокомъ не состоялъ въ противопоставленіи однихъ латинскихъ цитатъ другимъ, и которые говорили на языкѣ его духовной культуры. Этими членами Православной церкви были русскія свѣтскія женщины.

Странная страна Россія, и не легко разобратъ въ ней иностранному наблюдателю. Англійскій богословъ пріѣхалъ къ намъ изучать Православіе и не нашелъ его тамъ, гдѣ онъ его искалъ, но натолкнулся на него совсѣмъ въ неожиданномъ мѣстѣ. Пальмеръ обратился къ официальнымъ представителямъ Русской церкви и услышалъ изъ ихъ устъ отвѣты, знакомые ему уже по римскимъ и протестантскимъ учебникамъ богословія. Онъ сталъ стучать въ двери Святѣйшаго Правительствующаго Синода и встрѣтилъ тамъ галантнаго гусарскаго офицера, прекраснаго танцора и сторонника военной дисциплины въ церковныхъ дѣлахъ.

Онъ началъ просить помощи и указаній у первосвященника Русской церкви, у мудрѣйшаго митрополита Филарета и получилъ отъ него уклончивый, дипломатическій отвѣтъ, но когда онъ случайно попалъ въ свѣтскіе салоны, то тамъ онъ обрѣлъ живой голосъ Православной Церкви, не озиравшейся по сторонамъ, не боявшейся сказать да, или нѣтъ на прямые вопросы англиканскаго вопрошателя. Пальмеръ встрѣтился съ нѣсколькими выдающимися русскими женщинами, которыми такъ была

*) Notes.

богато одарена наша Родина въ первой половинѣ XIX вѣка. Онъ близко познакомился съ Потемкиной, съ княгинями Долгорукой, Голицыной, Мещерской и вель съ ними горячія и богословскія бесѣды. Описывая свою первую встрѣчу съ Потемкиной, Пальмеръ пишетъ: «Она поняла съ первыхъ словъ причины, побудившія меня искать общенія въ таинствахъ съ русской церковью»^{*)}). Ему не нужно было въ первый разъ разъяснять своему собесѣднику, что онъ не является представителемъ кальвино-лютеранской ереси. Онъ встрѣтилъ, наконецъ, въ Россіи человѣка, который зналъ, понималъ и любилъ Англиканскую Церковь^{**}).

Отъ этихъ женщинъ узналъ Пальмеръ о томъ преслѣдованіи и униженіи, которыя русская церковь терпѣла подъ пышнымъ покровомъ официального покровительства. Онъ узналъ имена епископовъ, исповѣдниковъ, пострадавшихъ за то, что они смѣли возвышать свой пастырскій голосъ въ странѣ, гдѣ разрѣшалось лишь восхваленіе существующихъ порядковъ^{***}). Навѣрное, подъ вліяніемъ этихъ разговоровъ и зародилась въ Пальмерѣ та глубокая скорбь о порабощеніи церкви государствомъ въ Россіи, которая привела его къ работѣ надъ дѣломъ патріарха Никона, труду, которому онъ посвятилъ всѣ послѣдніе годы своей жизни^{****}).

Новыя знакомства, завязавшіяся между Пальмеромъ и представителями петербургскаго свѣта, не отвлекли, однако, его вниманія отъ главной задачи полученія официального отвѣта на его просьбу о допущеніи къ причастію въ русской церкви. Этотъ отвѣтъ, составленный самимъ митрополитомъ Филаретомъ Московскимъ, былъ, наконецъ, врученъ ему Муравьевымъ 20 мая 1841 г. Онъ содержалъ слѣдующее мнѣніе митрополита:

«Всякій, кто желаетъ быть допущеннымъ къ причастію епархіальнымъ архіереемъ, долженъ подчиниться всѣмъ догматамъ, правиламъ и обрядамъ Православно-Восточной Церкви.

Допустить же къ причастію съ отступленіемъ отъ этого правила, какъ бы мало ни было подобное отступленіе, нахо-

*) Notes, стр. 257.

***) Notes, стр. 511-12.

****) Княгиня Евдокія Голицына рассказала Пальмеру о двухъ епископахъ, наказанныхъ за независимость своихъ сужденій; одинъ ссылкой въ Сибирь, другой заключеніемъ въ сумасшедшій домъ; оба приняли съ радостью свои исповѣдническіе вѣнцы. Notes, стр. 391.

*****) 6 томовъ о патріархѣ Никонѣ, изданные Пальмеромъ въ 1871-1876 годахъ являются до сихъ поръ самымъ серьезнымъ трудомъ въ этой области русской церковной исторіи. Умеръ Пальмеръ въ 1879 г.

дится внѣ власти епархіального архіерея и можетъ быть допущено лишь соборомъ»*)).

Въ этомъ отвѣтѣ выразилась вся осторожность и, вмѣстѣ съ тѣмъ, широта взгляда митрополита Филарета. Онъ не объявилъ просьбу Пальмера неумѣстной и легкомысленной, къ чему склонялись многіе, какъ консервативные, такъ и либеральные русскіе богословы. Больше того, онъ не счелъ самый вопросъ, поднятый Пальмеромъ, не заслуживавшимъ дальнѣйшаго разсмотрѣнія. Самъ митрополитъ уклонился отъ его обсужденія по существу, выдвинувъ, какъ поводъ для этого справедливое указаніе, что ни отдѣльный епископъ, ни собраніе богослововъ, но только Соборъ имѣетъ власть удовлетворить просьбу Пальмера, и дать отвѣтъ и на его вопрошанія. Итакъ, по мнѣнію Филарета, русская церковь, потерявшая свое право на созывъ Соборовъ, оказалась безсильной приступить къ обсужденію вопросовъ, поднятыхъ ея англійскимъ гостемъ. На этомъ закончилась первая страница переговоровъ Пальмера съ Восточнымъ Православіемъ. Объ его дальнѣйшихъ попыткахъ мы узнаемъ изъ переписки его съ А. С. Хомяковымъ. Эта переписка, возникшая по случайному поводу, длилась болѣе 10 лѣтъ и въ ней вопросъ о церкви и ея границахъ былъ поднятъ во всей его глубинѣ. А. С. Хомякова нельзя было обвинить ни въ безразличіи къ судьбамъ западныхъ христіанъ, ни въ равнодушіи къ личности Пальмера. Хомяковъ внесъ въ свою переписку съ нимъ весь огонь своей любви и вѣры въ Церковь и всю силу своего убѣжденія, что нѣтъ спасенія внѣ единой истины Православія. Основное различіе между Хомяковымъ и тѣми представителями русскаго академическаго богословія, съ которыми встрѣчался Пальмеръ во время своего перваго посѣщенія Россіи**), сводилось къ тому, что Хомяковъ зналъ и по своему любилъ Западъ, онъ понималъ всю трагичность раздѣленія среди христіанскаго міра и всей своей душой стремился къ восстановленію его единства. Это не было для него отвлеченный академическій вопросъ, съ нимъ было связано для него все будущее Европы, Россіи и христіанской культуры.

Поэтому А. С. Хомяковъ не могъ повторить съ добродушнымъ безразличіемъ утверженіе, что весь Западъ выпалъ изъ

*) Notes, стр. 415.

**) Пальмеръ еще нѣсколько разъ посѣщалъ Россію. Онъ былъ на югѣ Россіи въ 1851 г., гдѣ познакомился съ Филаретами Харьковскимъ и Кіевскимъ, съ Иннокентіемъ Херсонскимъ, съ А. С. Стурдзой и многими другими церковными дѣятелями. До сихъ поръ не появилось въ печати никакихъ записокъ, описывающихъ это второе путешествіе Пальмера. Въ 1861 онъ снова жилъ въ Петербургѣ. См. переписку проф. Н. Соколова съ А. В. Горскимъ. «У Троицы въ Академіи» (1814-1914), стр. 428.

Церкви Христовой только потому, что онъ прибавилъ выраженіе «и отъ Сына» къ символу вѣры, выраженіе которое можно истолковатъ и въ еретическомъ и въ православномъ смыслѣ. Хомяковъ поднялъ весь споръ о Церкви изъ міра текстовъ и ссылокъ на писанія того или другою святого отца въ область духовной жизни христіанскаго человѣчества и доказывая Пальмеру, что самовольное дополненіе, къ символу вѣры, совершенное безъ вѣдома Востока, было нарушеніемъ западными христіанами соборнаго согласія Церкви. Это былъ вызовъ, брошенный Союзу Любви — Церкви Христовой, и потому онъ имѣлъ столь трагическія послѣдствія для всего западнаго міра. Хомяковъ твердо вѣрилъ, что внѣ предѣловъ Восточнаго Православія не сохранилась Церковь на землѣ, но онъ объяснялъ причину исчезновенія западнаго христіанства грѣхомъ гордости, а не догматической погрѣшностью, самой добавки къ символу вѣры.

Онъ пишетъ Пальмеру: «Я увѣренъ, что важнѣйшее препятствіе къ единенію заключается не въ тѣхъ различіяхъ, которыя бросаются въ глаза, т. е. не въ формальной сторонѣ ученія, какъ вообще предполагали богословы, но въ духѣ, господствующемъ въ западныхъ церквахъ, въ ихъ страстяхъ, привычкахъ, предразсудкахъ»^{*)}). Мысль, что христіанство сохранилось лишь на Востокѣ, несмотря на все краснорѣчіе и убѣдительность Хомякова, казалось все же мало вѣроятной Пальмеру, однако, его все растущая любовь къ Православію подвела его вплотную къ мысли о присоединеніи къ нашей Церкви. Но и на этомъ пути возникло неожиданное, серьезное препятствіе. Оказалось, что онъ могъ присоединиться къ русской церкви черезъ таинство миропомазанія, но если бы онъ захотѣлъ войти въ общеніе съ Восточной церковью черезъ посредство константинопольскаго патріарха, то ему нужно было бы пройти вторично черезъ таинство крещенія. Вопросъ о перекрещиваніи западныхъ христіанъ является страницей нашей церковной жизни, свидѣтельствующей о томъ ожесточеніи, которыми были нерѣдко окрашены взаимоотношенія между восточными и западными церквами. Начало этой практики было положено въ 1620 г. Русской церковью. Подъ вліяніемъ озлобленія противъ поляковъ римо-католиковъ, которое родилось въ Россіи во время бѣдствій Смутнаго времени, Московскій помѣстный Соборъ постановилъ перекрещивать всѣхъ западныхъ христіанъ. Греческая Церковь сначала очень недоброжелательно относилась къ этому нарушенію русской церковью древняго каноническаго правила, признающаго дѣйствитель-

^{*)} Сочиненія, т. II, стр. 324.

ность крещенія, совершеннаго во имя Святой Троицы. Но когда во время Петра Великаго Русская Церковь отказалась от этого новшества, то греки подъ влияніемъ все растущей іезуитской пропаганды, начали сами перекрещивать западныхъ христіанъ и, такимъ образомъ, въ срединѣ XIX столѣтія русскіе и греки все еще слѣдовали двумъ противоположнымъ практикамъ.

Это разногласіе серьезно смутило Пальмера, и онъ жалуется Хомякову, что онъ можетъ вступить въ лоно Православной Церкви только при условіи признанія, что она есть единая истинная Церковь, а что внѣ ея предѣловъ не существуетъ христіанства. Но при этомъ эта единая истинная Церковь не только не знаетъ, былъ ли онъ крещенъ или нѣтъ, но и прямо противорѣчитъ сама себѣ въ этомъ важномъ вопросѣ*). Изъ этого чрезвычайно труднаго положенія Хомяковъ пытался вывести Пальмера слѣдующимъ разсужденіемъ. Онъ пишетъ: «Русская Церковь, подобно Восточной, не признаетъ, что схизматическое крещеніе сообщаетъ благодать крещенія во всей полнотѣ. Единственная разница между воззрѣніями той и другой заключается въ томъ, что русская признаетъ обрядъ совершеннымъ, греческая же находитъ, что обрядъ не канонически совершенъ и считаетъ болѣе каноническое повтореніе его желательнымъ. Обѣ предполагаютъ въ воссоединяемомъ убѣжденіе, что онъ еще не получили благодати крещенія и что ему подобаетъ молиться о благодати таинства, каковую онъ получаетъ, либо повтореніемъ обряда, либо молитвой примирительной, дающей силу обряду, иначе безсильному**).

Это кажущееся примиреніе противорѣчія на самомъ дѣлѣ еще болѣе запутывало вопросъ. Воздавая должное искренности Хомякова и его богословской пронизательности, слѣдуетъ согласиться съ Пальмеромъ, не признавшимъ хомяковскій отвѣтъ удовлетворительнымъ.

На самомъ дѣлѣ, Хомяковъ противорѣчитъ самъ себѣ чуть ли не на каждомъ словѣ. Онъ начинаетъ свои разъясненія съ утвержденія, что схизматическое крещеніе не даетъ благодати во всей полнотѣ, очевидно, предполагая присутствіе нѣкоторой благодати въ этомъ таинствѣ, но онъ отказывается отъ этого положенія въ концѣ своихъ объясненій, доказывая, что крещеніе внѣ Православія не даетъ никакой благодати вообще.

*) Пальмеръ пишетъ Хомякову, что онъ досталъ и сообщилъ Константинопольскому патріарху постановленія его патріархіи противъ перекрещиванія зап. христіанъ, которые были утеряны греками и не были извѣстны никому изъ отвѣтственныхъ представителей Патріархіи въ его время. Хомяковъ, т. II, стр. 482.

***) Хомяковъ, II т., стр. 393.

Дальше онъ неоднократно употребляетъ слово схизма въ описаніи положенія западныхъ христіанъ, то есть признаетъ ихъ членами Церкви, ибо схизма означаетъ внутрицерковный расколъ*). Но вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ категорически утверждаетъ въ другихъ мѣстахъ своей переписки, что Западъ находится внѣ Церкви. Наконецъ, онъ предлагаетъ теорію, явно противорѣчащую православному ученію о таинствахъ, что молитва примирительная сообщаетъ силу таинства обряду, совершенному много лѣтъ тому назадъ, и до сихъ поръ не оказывавшему никакого вліянія на духовную жизнь мнимо-крещеннаго. Согласно этому разсужденію, напримѣръ, принятіе римо-католическаго епископа въ суицемъ санѣ въ лоно Восточной Церкви, черезъ актъ исповѣданія православной вѣры означаетъ ничто иное, какъ совершеніе надъ нимъ таинства крещенія, миропомазанія и приобщенія и одновременно рукоположенія во всѣ степени священства. Это предположеніе настолько очевидно духовно неправдоподобно, что, несмотря на свою защиту и Хомяковымъ и рядомъ другихъ выдающихся русскихъ богослововъ**), оно, несомнѣнно, подрываетъ все ученіе о таинствахъ и грѣшитъ противъ здраваго смысла и церковнаго сознанія.

Переписка Хомякова съ Пальмеромъ окончилась ничѣмъ, Пальмеръ не нашелъ двери, ведущей въ Православіе. Его вопросы остались не отвѣченными, и послѣ долгаго колебанія, снѣ былъ присоединенъ къ Римскому Католичеству, къ той церкви, которая имѣла готовые отвѣты на всѣ недоумѣнія англійскаго богослова. Такъ кончилась первая попытка члена Англиканской церкви войти въ общеніе съ русскимъ православіемъ, и передъ нами встаетъ неизбѣжный вопросъ о причинахъ ея неудачи. Но прежде, чѣмъ перейти къ изслѣдованію этого вопроса, хочется остановиться хотя бы вкратцѣ на тѣхъ краточныхъ подробностяхъ русскаго церковнаго быта въ суровое николаевское время, которыя встрѣчаются въ запискахъ Пальмера.

Какъ показательны, напримѣръ, жалобы оберъ-прокура ра воспитанника іезуитовъ, терпѣливо выслушивавшіяся англійскимъ гостемъ, на существованіе духа кальвинизма и протестантизма въ средѣ православной іерархіи. Въ немъ графъ Протасовъ обвиняетъ митрополита Платона московскаго, митр. Михаила кіевскаго и даже самого митрополита Филарета, хотя

*) Каноническій разборъ вопроса о схизмѣ какъ внутрицерковнаго раздѣленія, данъ въ посланіи Василя Великаго къ Амфилохію Иконійскому, см. его полный текстъ, но не выдержки, помѣщенные въ книгѣ правилъ.

**) Напримѣръ митроп. Антоніемъ Храповицкимъ.

онъ и оговаривается, что у послѣдняго это было лишь временнымъ увлеченіемъ*).

Одну изъ своихъ бесѣдъ съ Пальмеромъ оберъ-прокуроръ закончилъ слѣдующимъ характернымъ признаніемъ: «Я не спрашиваю Васъ есть ли у Васъ еретики среди епископата, я знаю, что Вы должны имѣть ихъ, даже мы имѣемъ ихъ среди нашихъ Владыкъ**.) Въ этой фразѣ высказался весь духъ 40-хъ годовъ Россіи. Гвардейскій офицеръ, тщательно провѣряющій Православіе епископа и съ горестью признающійся, что даже ему не удается до конца отсѣивать пшеницу отъ плевель, останется навсегда символомъ того пониманія отеческаго попеченія о церкви, которое выработалось у насъ въ эпоху Санктъ-Петербургской имперіи.

Другой особенностью, засвидѣтельствованной Пальмеромъ, были постоянныя оглядки на западъ представителей высшаго русскаго общества и страхъ передъ тѣмъ, что скажутъ строгіе судьи оттуда.

Такъ, напримѣръ, одна ревностная православная дама, настаивавшая на томъ, что общеніе съ православной церковью западныхъ христіанъ возможно лишь при условіи принятія ими всѣхъ обычаевъ русскаго православія «jusqu'au plus petit rite», истощивъ всѣ свои доводы въ защиту своего положенія, въ отчаяніи воскликнула: «Но если мы допустимъ Васъ до причастія, что скажетъ объ этомъ французскій посоль***.) Очевидно, французы были не только законодателями моды и учителями политической мудрости для Россіи 40-хъ годовъ, но и верховными судьями въ вопросахъ церковной жизни. Не слѣдуетъ, однако, считать, что только русская дама придавала рѣшающее значеніе мнѣнію французскаго дипломата. Ту же мысль неоднократно повторяли Пальмеру и отвѣтственные представители русской Церкви.

Такъ, напримѣръ, когда Пальмеръ попросилъ монаховъ Сергіевской Пустыни молиться объ Англиканской Церкви, и ея соединеніи съ Православной, то они, опасаясь подвергнуться прещенію, попросили его переговорить объ этомъ съ Муравьевымъ, товарищемъ оберъ-прокурора. Выслушавъ эту просьбу, Муравьевъ началъ усиленно уговаривать Пальмера взять ее обратно, говоря: «Мы не можемъ соблазнять этимъ новшествомъ нашъ народъ. Наконецъ, что скажутъ объ этомъ французскій и англійскій послы. Если мы когда нибудь вступимъ въ общеніе съ Вами, то только черезъ посредство папы. Примиритесь сначала

*) Notes, стр. 119.

**) Notes, стр. 119-120.

***) Notes, стр. 134.

съ Вашимъ патриархомъ и тогда приходите вести переговоры съ нами. Вы можете представить себѣ, что иначе скажутъ латиняне, которые всегда слѣдятъ за нами и что скажутъ уніаты, которые столько времени были подъ Римомъ*).

Независимому англичанину нелегко было понять, отчего Русская Церковь такъ опасливо оглядывалась на Западъ, почему мнѣнію латинянъ, за которыми не признавалось даже права на принадлежность къ Церкви, приписывалось такое рѣшающее значеніе.

Не слѣдуетъ думать, однако, что Пальмеръ вращался исключительно въ той русской средѣ, гдѣ ссылались какъ на авторитетъ въ церковныхъ вопросахъ на мнѣнія пословъ и аббатовъ. Пальмеръ пытался вступить въ богословскія бесѣды съ простымъ русскимъ народомъ. Такъ, на примѣръ, взявъ въ услуженіе двороваго челоуѣка, рекомендованнаго ему, какъ весьма раторопнаго малаго, онъ заинтересовался его религіозными мнѣніями. — «Бойкій малый», завѣривъ Пальмера въ своемъ Православіи, заявилъ, что онъ вѣритъ въ Святую Троицу, состоящую изъ Бога Отца, Бога Сына и Пресвятой Богородицы. Пальмеръ въ своихъ воспоминаніяхъ воздерживается ютъ какихъ либо комментаріевъ по этому поводу, ограничиваясь лишь замѣчаніемъ, что его слуга, очевидно, не привыкъ къ бесѣдамъ на богословскія темы**).

Но, несмотря на эти черты русскаго Православія, Пальмеръ былъ покоренъ нашей церковью, онъ былъ увлеченъ искренностью и теплотой русскаго благочестія, величіемъ и простотою нашихъ церковныхъ службъ. Особенно же полюбилъ онъ милостыню и смиреніе русскаго народа. Въ Россіи пишетъ онъ, даже дѣти умѣютъ и любятъ помогать несчастнымъ***). Однимъ изъ лучшихъ свидѣтельствъ любви и пониманія Пальмеромъ Россіи служить слѣдующая выдержка изъ его письма къ Хомякову.

«Характеръ грековъ, хотя у нихъ есть нѣкоторыя удивительныя природныя дарованія, вовсе не привлекателенъ въ религіозномъ отношеніи, но въ русскомъ есть очень много такого, что должно бы, кажется, привлечь къ нему всякую христіанскую душу. Несправедливья и горькія предубѣжденія столь многихъ на Западѣ противъ того, что есть самага чуднаго въ русской церкви и государствѣ, служатъ сильнѣйшимъ добавочнымъ поводомъ для всякаго, кто имѣлъ случай узнать оное, что-

*) Notes, стр. 230.

**) Notes, стр. 401.

***) Notes, стр. 41—42, 419.

бы сочувствовать еще теплѣе тому, что такъ несправедливо обезцѣнивается или подвергается клеветамъ*).

Таковы были впечатлѣнія Пальмера о Россіи и ея церкви и въ заключеніе намъ остается разсмотрѣть причины неудачи его попытки вступить въ общеніе съ Православіемъ, приведшей его въ послѣдствіи къ присоединенію къ Риму.

Эти причины можно искать или въ неопреодолимыхъ догматическихъ расхожденіяхъ между Англиканствомъ и Православіемъ или въ ошибочности условій общенія въ таинствахъ, предложенныхъ Пальмеромъ, или же, наконецъ, въ ущербленности ученія о Церкви какъ у него самого, такъ и у тѣхъ лицъ, которыя участвовали въ переговорахъ съ нимъ. Большинство современныхъ Пальмеру богослововъ было убѣждено, что неудача его попытки была вызвана наличіемъ опасной ереси, поразившей всѣхъ западныхъ христіанъ и дѣлавшей общеніе съ ними невозможнымъ. Эту ересь они видѣли, какъ мы знаемъ, въ ученіи объ исхожденіи святаго Духа и отъ Сына. Многие православные богословы продолжаютъ раздѣлять подобное же мнѣніе, утверждая, что догматическія расхожденія дѣлають невозможнымъ общеніе между восточными и западными христіанами, но тѣ изъ нихъ, кто дѣйствительно знакомъ съ Западомъ, выдвигаютъ въ настоящее время инныя догматическія препятствія, какъ напримѣръ, догматъ непогрѣшимости папы, протестантское ученіе о спасеніи, или отрицаніе священства и пресуществленія Святыхъ Даровъ. Читая записки Пальмера, православный богословъ XX вѣка не можетъ не удивляться тому, что эти гораздо болѣе серьезныя догматическія расхожденія или лишь вскользь упоминались русскими богословами XIX вѣка, или же замалчивались совсѣмъ, и все ихъ вниманіе сосредоточивалось исключительно на спорѣ объ «исхожденіи». Какъ бы ни объяснять этотъ фактъ, одно остается несомнѣннымъ, что догматическія преграды, выдвигавшіяся на первый планъ русскими богословами, были скорѣе поводомъ, чѣмъ истинной причиной для ихъ отрицательнаго отношенія къ предложенію Пальмера. Большинство изъ нихъ послѣ ближайшаго знакомства съ нимъ приходили къ убѣжденію, что Пальмеръ былъ не только лично православенъ, но и принадлежалъ къ церковной традиціи, совпадавшей во многихъ своихъ чертахъ съ Восточнымъ Православіемъ**). Такъ же не основательны были обвиненія Пальмера въ томъ, что предлагавшійся имъ планъ общенія въ таинствахъ былъ неслыханнымъ новшествомъ и на основаніи этого долженъ былъ быть отвергнутъ Россійской Церковью.

*) Хомяковъ, т. II, стр. 485.

***) Notes, стр. 265, 552.

Новизна и революціонность предложенія Пальмера сводилась къ тому, что онъ отказался слѣдовать трафаретамъ школьнаго богословія, выработаннымъ римо-католическими и протестантскими полемистами, и заговорилъ, какъ это тонко отмѣтилъ митрополитъ Филаретъ *) на языкѣ 4-го вѣка. Хотя голосъ Церкви эпохи Вселенскихъ Соборовъ прозвучалъ для нѣкоторыхъ русскихъ богослововъ, какъ неслышанное новшество, все же не всѣ восприняли его въ такомъ духѣ. Истинная причина неудачи Пальмера заключалась въ отсутствіи яснаго лишеннаго двусмысленности и колебаній ученія о Церкви, какъ у него самого, такъ и у вершителей судьбы русскаго православія.

Поѣздка Пальмера въ Россію представляетъ собою исключительное по своей важности событіе въ дѣлѣ воссоединенія запада съ востокомъ, такъ какъ она вскрыла со всей очевидностью наличие различныхъ ученій о Церкви не только у Англиканъ, но и въ самомъ православномъ богословіи. Причемъ не только одни русскіе богословы предлагали Пальмеру одно опредѣленіе Церкви, какъ непогрѣшимый голосъ Православія, а другіе съ неменьшимъ убѣжденіемъ другое, но нерѣдко случалось, и это было наиболѣе неожиданнымъ для Пальмера, что одинъ и тотъ же богословъ строилъ свои разсужденія на основаніи то одного, то другого ученія о Церкви. Согласно одному опредѣленію, границы Церкви опредѣлялись исключительно исповѣданіемъ истинной вѣры. Всѣ тѣ, кто свято соблюдалъ ея основные догматы, принадлежалъ къ единой Соборной и Апостольской Церкви. Это опредѣленіе Церкви примѣнялось постоянно русскими богословами при описаніи положенія, занимаемаго Восточнымъ Православіемъ въ лонѣ Вселенской Церкви. Всякій разъ, напримѣръ, когда Пальмеръ указывалъ на неканоническое подчиненіе Русской церкви свѣтской власти и на нарушеніе ею многихъ другихъ правилъ церковной жизни, которыя были установлены священнымъ преданіемъ и Вселенскими Соборами, онъ неизмѣнно получалъ отвѣтъ, что эти отступленія отъ каноновъ не имѣютъ значенія, такъ какъ Русская церковь продолжала соблюдать во всей непорочности православное исповѣданіе вѣры.

Согласно этому опредѣленію всѣ истинно вѣрующіе христіане были члены единой Церкви, и Пальмеръ, какъ мы видѣли, неоднократно слышалъ подобныя заявленія отъ своихъ русскихъ собесѣдниковъ. Основываясь на этомъ ученіи, Пальмеръ имѣлъ полное право расчитывать на разрѣшеніе пріобщаться на православной литургіи, такъ какъ онъ лично былъ православенъ, но на пути къ его осуществленію неизмѣнно встрѣ-

*) Notes, стр. 355.

чалъ новое и непреодолимое препятствіе въ видѣ наличія другого опредѣленія Вселенской Церкви, утверждавшаго, что ея границы совпадаютъ съ современнымъ русскимъ Православіемъ со всѣми особенностями его церковнаго быта. На основаніи этого опредѣленія, не только весь Западъ оказывался внѣ Церкви, но даже русскіе старообрядцы, отличавшіеся отъ остальныхъ православныхъ незначительными особенностями обряда, исключались изъ ея лона и даже подвергалась сомнѣнію церковность восточныхъ православныхъ, поскольку они различались отъ обычаевъ русской церкви. Русское богословіе оказывалось въ весьма своеобразномъ положеніи: какъ только дѣло доходило до вопроса о церкви оно начинало оперировать двумя различными мѣрками истины. Первое изъ нихъ было настолько широко, что въ него могло умѣститься подавляющее большинство христіанскихъ вѣроисповѣданій, поскольку они сохранили традиціонный Символь Вѣры. Другое было настолько узко, что оно исключало всѣхъ тѣхъ, кто отличался отъ современнаго русскаго Православія. Умѣлое оперированіе этими двумя критеріями видимой Церкви дѣлало русское богословіе то болѣе либеральнымъ, тѣмъ это могъ допустить англиканинъ Пальмеръ, то столь нетерпимымъ, что оно превосходило самыхъ непримиримыхъ римскихъ католиковъ.

Этой особенностью своей богословской позиціи объясняется то значеніе, которое придавалось русскими вопросу объ исхожденіи Святого Духа. Приписывая эту надуманную ересь всѣмъ западнымъ христіанамъ они могли въ случаѣ надобности то проводить нужную для нихъ черту, отдѣлявшую истинную Церковь отъ западныхъ еретиковъ, то уничтожать ее, не затрагивая вмѣстѣ съ тѣмъ ни одного изъ тѣхъ сложныхъ и часто нежелательныхъ для русскаго Богословія вопросовъ, которые связаны съ дѣйствительными догматическими и каноническими расхожденіями между христіанскимъ Востокомъ и Западомъ.

Естественно, что при данномъ положеніи прибытіе Пальмера въ Россію и тѣ прямые вопросы, которые онъ началъ задавать Православнымъ богословамъ, поставили ихъ въ чрезвычайно трудное положеніе, единственный выходъ изъ котораго былъ въ отказѣ отъ обсужденія предложенія Пальмера по существу и попытки найти подходящий предлогъ для скорѣйшаго прекращенія переговоровъ съ неожиданнымъ гостемъ.

Русскіе богословы боялись и не хотѣли поднимать вопроса о Церкви во всей его глубинѣ, и ихъ постоянными ссылками на опасность обостренія отношеній съ римо-католиками, униатами и старообрядцами въ случаѣ дальнѣйшаго обсужденія проекта Пальмера, указывали на то, что болѣе отвѣт-

ственные среди них сознавали двусмысленность своего положения. Но несмотря на это они все же предпочитали оставить при двух взаимно исключающих опредѣленіях истинной Церкви, ибо такимъ образомъ удовлетворялась одновременно какъ Вселенское самосознаніе русскихъ, глубоко ощущающихъ единство христіанскаго человѣчества, такъ и ихъ національная исключительность, не допускающая мысли, что другіе народы могутъ занимать равное положеніе въ церкви съ Москвой на слѣдницѣ Перваго и Второго Рима. Записки Пальмера показываютъ, что русскіе церковные люди въ глубинѣ своего сознанія ощущали внутреннія противорѣчія своего отношенія къ инославнымъ и отсюда рождались въ нихъ внезапные переходы отъ пониманія къ робости и отъ высокомерія къ страху.

Глубокой провинциализмъ русской Церкви, ея желаніе уклониться отъ непосредственнаго соприкосновенія съ западнымъ міромъ, были не случайны, какъ не случайно было и безсиліе русской церкви передъ натискомъ государства, они были неизбежнымъ слѣдствіемъ отсутствія у ея членовъ яснаго и послѣдовательнаго опредѣленія Церкви; только на этомъ твердомъ основаніи могла церковь Россіи встрѣтиться лицомъ къ лицу съ инославнымъ міромъ и защитить свою независимость отъ насилія свѣтской власти, но именно этого основанія она не сумѣла обрѣсти. Пальмеръ пріѣхалъ въ Россію, чтобы найти разрѣшеніе внутреннихъ проблемъ англиканства, но такова была природа вопроса о христіанскомъ единствѣ, занимавшего его, что онъ всколыхнулъ неожиданно глубочайшіе слои русской церковной жизни и вскрылъ тѣ ея противорѣчія, которыхъ не рѣшались касаться наши іерархи и богословы.

Раздвоенность церковнаго сознанія объясняетъ также инстинктивное отталкиваніе Православныхъ отъ идеи непосредственнаго церковнаго дѣйствія на западѣ, съ которымъ встрѣтился Пальмеръ въ Россіи. Онъ никакъ не могъ понять, почему русскіе столь упорно утверждавшіе на словахъ, что они одни обладаютъ истиной и что внѣ предѣловъ Православія нѣтъ Церкви, столь же рѣшительно отвергали всякое предложеніе объ обращеніи запада въ Восточное Православіе. Въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Хомякову онъ пишетъ: «Я утверждаю, что я никогда до сихъ поръ еще не встрѣчалъ ни одного члена Восточной Церкви ни свѣтскаго, ни священника, ни епископа, который бы высказалъ малѣйшій признакъ истиннаго убѣжденія въ томъ, что его Церковь «Одна истинная»... Я не встрѣчалъ ни одного, который приглашалъ бы меня обратиться... и употреблялъ бы для этой цѣли ревностные доводы или мольбы, какъ это обычно самымъ бѣднымъ и простымъ римскимъ

католикамъ, съ цѣлью привести въ свою ограду того, кого они почитаютъ заблуждающимися. Хомяковъ П гл. стр. 457.

Пальмеры былъ не только первымъ, открывшимъ эту мучительную несогласованность въ Восточномъ Православіи, но онъ сталъ и его первой жертвой, такъ какъ онъ не сумѣлъ ни объяснить, ни преодолѣть его. Его заслуга, однако, заключается въ томъ, что онъ обнаружилъ ея существованіе, и собралъ цѣннѣйшій матеріалъ, который облегчитъ работу надъ ея преодоленіемъ послѣдующимъ поколѣніямъ.

Какую же оцѣнку нашего ученія о Церкви можемъ мы сдѣлать въ настоящее время въ свѣтъ опыта, продѣланнаго Пальмеромъ.

Слѣдуетъ откровенно признаться, что, несмотря на всѣ измѣненія, происшедшія за 100 лѣтъ, отдѣляющихъ насъ отъ времени посѣщенія Пальмеромъ Россіи, несмотря на крушеніе Имперіи, гоненія и разсѣяніе по всему міру, русскій клиръ и міряне въ своемъ подавляющемъ большинствѣ живутъ все въ томъ же состояніи раздвоенности, которую нашелъ Пальмеръ въ Россіи Николая I. Мы русскіе также боимся и теряемся при встрѣчѣ съ западнымъ міромъ, какъ и наши пращеды, мы также колеблемся между двумя опредѣленіями Церкви, то отождествляя ее съ традиционными формами и географическими предѣлами русскаго Православія, то, впадая въ крайности универсализма, въ которомъ тонуть всѣ догматическія и каноническія нормы и установленія.

Но если большинство изъ насъ остается внутренне на тѣхъ же позиціяхъ, которыя занимали современники Пальмера, то внѣшнія обстоятельства, окружающія насъ, радикально измѣнились и поставили передъ нами въ такой остротѣ вопросъ о Церкви и ея границахъ, которая была невысказана 100 лѣтъ тому назадъ. Мы принуждены приступить теперь къ изученію вопроса о Церкви, не только въ виду непосредственной встрѣчи съ западнымъ міромъ, отъ котораго мы не можемъ больше отмежевываться, ни жандармскимъ кордономъ, ни книжной полемикой, но еще болѣе обязываетъ насъ къ этому внутреннее состояніе русскаго народа.

Нашъ народъ воспитанъ и вскормленъ нашей Церковью и надо признаться, что со времени отрыва русскаго Православія отъ духовнаго общенія съ другими Помѣстными церквами (а это случилось въ XVI вѣкѣ) русская церковь все сильнѣе начала подпадать подъ вліяніе своей національной стихіи со всѣми ея положительными и отрицательными особенностями, становясь постепенно болѣе похожей на добрую и податливую няньку, чѣмъ на любящую, но требовательную воспитательницу. Причина же ослабленія вліянія Церкви на народъ коренит-

ся въ отсутствіи въ нашей догматикѣ законченнаго опредѣленія Церкви. Оно совпало съ русскимъ непріятіемъ формы, мѣры, и дисциплины, еще болѣе усилило нашу природную склонность слѣдовать инстинктамъ и отвергать нормирующую силу разума. Русская Церковь потеряла возможность сдерживать стремленіе своего народа къ крайностямъ то вселенскаго вдохновенія, то обрядовѣрія и нетерпимости. Отсюда и родилась та политическая неустойчивость, переходящая въ расхлябанность нашей національной жизни, плоды которой и русскій народъ и русская Церковь пожинаетъ со времени коммунистическаго переворота. Вопросъ о Церкви и ея границахъ есть роковой вопросъ всей христіанской исторіи, отъ него зависитъ и будущее христіанской культуры и судьба нашей родины. Гдѣ же выходъ изъ создавшагося положенія? Существуетъ ли опредѣленіе Церкви, которое можетъ удовлетворить христіанское сознаніе?

Исчерпывающій отвѣтъ на этотъ сложный вопросъ не входить въ задачу этой статьи, но слѣдуетъ отмѣтить, что планъ, предложенный Пальмеромъ, на разсмотрѣніе русскихъ богослововъ, заслуживаетъ гораздо большаго вниманія, чѣмъ ему было оказано въ свое время. Пальмеръ предлагалъ вернуться къ той позиціи, на которой строилось единство Церкви въ эпоху ея дѣйствительнаго осуществленія, т. е. до конца 4 вѣка. Согласно его предложенію, общеніе между помѣстными самоуправляющимися церквами можетъ осуществляться при наличіи общаго исповѣданія вѣры (что не исключаетъ возможности различныхъ словесныхъ варіацій въ Символѣ Вѣры) и признаніе епископата, сохранившаго свое апостольское преемство (при наличіи различныхъ обрядовъ и обычаевъ). Эта древняя практика церкви, строящая ея единство вокругъ Евхаристіи, кажется многимъ современнымъ богословамъ, то слишкомъ либеральной, то слишкомъ консервативной, но всѣ попытки ея измѣненія или дополненія приводятъ неизмѣнно къ одному и тому же результату, къ практической неосуществимости возстановленія единства Христіанскаго человѣчества.

Конечно, возвратъ къ этой утерянной Церковною позиціи не можетъ даться безъ жертвъ и усилій. Пальмеръ былъ не правъ, думая, что онъ можетъ перепрыгнуть черезъ 15 столѣтій и начать жить и дѣйствовать на основаніи практики 5-го вѣка. Только черезъ покаяніе и сознаніе содѣланнаго грѣха могутъ члены Церкви вновь обрѣсти свое утерянное единство. Въ отсутствіи призыва къ этому покаянію и состояла духовная ошибка Пальмера. Но въ своихъ основныхъ положеніяхъ онъ былъ все же ближе къ истинѣ, чѣмъ многіе изъ его русскихъ собесѣдниковъ.

Вильямъ Пальмеръ, вѣрный другъ Православія и русскаго народа, исповѣдывавшій православную вѣру во всей ея полнотѣ, не смогъ вступить въ общеніе съ нашей Церковью, послѣ долгихъ и бесплодныхъ усилій, онъ принужденъ былъ найти свое духовное пристанище въ Римѣ, въ лонѣ той Церкви, съ ученіемъ которой онъ до конца жизни не могъ вполнѣ согласиться. Хочется вѣрить, что его опытъ не пройдетъ даромъ и что православные богословы сумѣютъ обрѣсти такое опредѣленіе Церкви, которое поможетъ установить Евхаристическое общеніе между западными и восточными христіанами и облегчитъ крестный путь русскаго народа, ищущаго осуществленія Вселенской Церкви съ самаго начала своей исторіи. Только пробужденіе догматическаго сознанія внутри Русской Церкви откроетъ передъ нами возможность успѣшнаго разрѣшенія этой задачи и въ этомъ трудномъ, но великомъ дѣлѣ почетное мѣсто должно быть отведено Вильяму Пальмеру, человѣку, который первымъ началъ стучать въ наглухо замкнутую дверь Русскаго Православія.

Николай Зерновъ.

Парижъ, 29-ХІІ-1937.

НОВЫЯ КНИГИ

Jean Grenier, Essai sur l'esprit d'orthodoxie. Gallimard.

Книга Гренье отражает внутреннюю драму французских *intellectuelles*. Заглавие может ввести в заблуждение. Книга написана не о религиозной ортодоксии, а об ортодоксии марксистской, которая необычайной тяжестью ложится на сознание и совесть творцов духовной культуры. Французские *intellectuelles* еще не знают той страшной тирании, которой сопровождается торжество этой ортодоксии в жизни, они знают лишь идеологическую подготовку. Впрочем, нужно сказать, что всякая торжествующая ортодоксия тиранична. Марксистская ортодоксия, образовавшаяся уже после Маркса мифотворческим процессом, имеет формальное сходство со старой религиозной ортодоксией, но она более беззащитна в осуществлении своих притязаний. Драма *intellectuelles*, сочувствующих социальным стремлениям марксизма и коммунизма, но не согласных принять тиранию ортодоксии, была остро пережита А. Жидом и он вышел с честью из противоречия, перед которым был поставлен. Человек, который стремится к истине и дорожит истиной, не может принять никакой навязанной социальной ортодоксии, хотя бы он сочувствовал социальным целям, с которыми эта ортодоксия себя связывает. Человек, не потерявший совести, не может принять лжи, навязанной, как социальный долг. Гренье такой сочувливый человек, он дорожит истиной, безкорыстной истиной, для него познание истины имеет ценность, независимо от социальной борьбы и практических целей. Он идеалист. Я с волнением читал его книгу, потому что она мне напомнила мою юность. Я был больше марксистом, чем Гренье, но я не мог принять марксистской ортодоксии из любви к истине, не зависящей от борьбы классов. В философию я не был материалистом, я был проникнут идеями немецкого идеализма, главным образом Канта и отчасти Фихте, влил в безусловный характер истины и добра, вкорененных в трансцендентальном сознании. Это меня привело к разрыву с марксизмом, которому я вполне сочувствовал социально. Уже тогда, хотя еще не существовало коммунистов, требовали ортодоксии, принятия марксизма, как тоталитарной системы. Марксистская ортодоксия могла производить впечатлительные интеллектуалистической доктрины, но она была прежде всего орудием революционной борьбы. Ортодоксия всегда была орудием борьбы, такова была и христианская ортодоксия.

Ортодоксія носить соціологічний характеръ. Релігійозна ортодоксія зв'язана съ соціально-організующою стороною релігій. Чистий релігійний опытъ встрѣчи чловѣка съ Богомъ не порождаетъ догматизма. Догматизмъ есть порожденіе соціалізації релігій. Ортодоксія марксизма зв'язана не съ науочною и даже не съ політичною стороною, а съ ея релігійною, обратню релігійною стороною. Въ совѣтској Россіи всѣ філософскіе споры стоять не подъ знакомъ различенія истини и заблужденія, а подъ знакомъ различенія ортодоксії и ереси. Но категоріи ортодоксії и ереси не научныя и не філософскія, а релігійныя, вѣрнѣ богословскія. Марксистская ортодоксія, одна изъ самыхъ нетерпимыхъ ортодоксій въ исторіи чловѣческой мысли, есть богословская схоластика. Въ книгѣ Гренѣ можно найти много вѣрныхъ критическихъ замѣчаній о марксизмѣ и его ортодоксальныхъ притязаніяхъ. Но ея противленіе марксистској ортодоксії не волевое, а чисто інтелектуальное. Онъ прежде всего защищаетъ независимость и свободу культуры и культурныхъ цѣнностей. Въ своей защитѣ гуманистической культуры онъ типичный французъ. Книга кончается открытымъ письмомъ къ Малро, который впрочемъ не столько марксистъ, сколько нищеанецъ.

Всѣ мысли Гренѣ, вызванныя безлокойствомъ по поводу современныхъ ортодоксій и тоталитаризмовъ, приводятъ къ признанію примата духа. Для него сознаніе опредѣляетъ бытіе. Но онъ не углубляетъ філософской стороны проблемы. Ея огорчаетъ конформизмъ *intellectuelles*, которые идутъ на соблазнъ тоталитаризма. Я думаю, что это опредѣляется не тѣмъ, что *intellectuelles* чувствуютъ соціальную правду тоталитарныхъ движеній, а ихъ асоціальнымъ характеромъ, ихъ боязнь борьбы. *Intellectuelles* должны были бы сознать, что они представители духа, а не общества, не государства, не народа, не класса. Они должны были бы говорить слова истини и правды, не зависяція отъ полезности, и совѣмъ не изъ соціального равнодушія. Наоборотъ, они должны отстаивать соціальную правду, но не соглашаться на ложь, хотя бы во имя осуществленія этой правды. Марксъ и Ницше, два самыхъ вліятельныхъ въ современномъ мірѣ мыслителей, по разному, во имя разныхъ цѣлей измѣнили пониманіе истини. Истина стала порожденіемъ соціальной борьбы или воли къ могуществу. Это былъ кризисъ въ отношеніи чловѣка къ истинѣ. Коммунизмъ и фашизмъ одинаково отрицають существованіе истини въ старомъ смыслѣ слова и дѣлають это во имя принципа тоталитарности. И необходимо понять, что значить претензія на тоталитарность, ибо въ ней есть извращенная истина. Христіанство тоже тоталитарно, есть цѣлостная, охватывающая всю жизнь истина, но этотъ тоталитаризмъ ничего общаго не имѣетъ съ марксистскою ортодоксіею и съ тоталитарными государствами. Правда тоталитарности духовная и она относится къ чловѣческой личности, а не къ обществу, государству, націи, коллективу, классу, въ которыхъ все частічно. Общество ни въ чемъ не можетъ претендовать на цѣлостность и полноту, только личность можетъ претендовать и то, какъ на задачу, а не какъ на данность. Отсюда видна и роковая ошибка ортодоксії. Ортодоксія признаетъ общество (релігійный, національный или соціальный коллективъ) носителемъ цѣлостной истини, которая навязывается личности. Но въ обществѣ все частічно, не цѣлостно, не тоталитарно, а цѣлостная, тоталитарная истина есть задача, поставленная передъ личностью, которую она должна рѣшать въ общеніи съ другими личностями, въ коммюнитарномъ духѣ. Христіанскій тоталитаризмъ, столь отличный отъ формального либерализма и индивидуализма, предполагаетъ свободу, какъ содержаніе самой тоталитарной истини. Тоталитаризмъ же марксистскій или

фашистскій свободу отрицаетъ, т. е. признаетъ лишь свободу, которая является порожденіемъ необходимости соціальной или національной организаціи. Точка зрѣнія, которая должна быть противопоставлена ортодоксіи и тоталитаризму, есть не индивидуализмъ, равнодушный къ истинѣ и эгоцентрической, а персонализмъ, заключающій въ себѣ универсальное содержаніе, т. е. персонализмъ коммюнитарный. Пафосъ ортодоксіи совсѣмъ не есть пафосъ истины, онъ означаетъ скорѣе равнодушіе къ истинѣ и использование интеллектуальной доктрины для цѣлей борьбы и организаціи. Ортодоксія, какъ полнота и цѣлостность истины, не дана и не можетъ быть навязана никакимъ обществамъ, хотя бы религіознымъ, она раскрывается въ «пути» и «жизни». Книга Гренье наводитъ на эти мысли и въ этомъ ея заслуга.

Николай Бердяевъ.



