

ПРАВОСЛАВНАЯ МЫСЛЬ

Т Р У Д Ы
ПРАВОСЛАВНАГО
БОГОСЛОВСКАГО
ИНСТИТУТА
ВЪ ПАРИЖѢ

ВЫПУСКЪ V.

YMCA -PRESS

ПАРИЖЪ

ПРАВОСЛАВНАЯ МЫСЛЬ

Т Р У Д Ы
ПРАВОСЛАВНОГО
БОГОСЛОВСКАГО
ИНСТИТУТА
ВЪ ПАРИЖѢ

ВЫПУСКЪ V.

YMCA - PRESS

ПАРИЖЪ

1947

Handwritten text, possibly a title or name, appearing as a series of faint, connected characters.

Handwritten text, possibly a date or a short phrase, appearing as a series of faint, connected characters.

Copyright 1947 by YMCA-PRESS.
Société a responsabilité limitée, Paris.
Tous droits réservés.

Его Высокопреосвященству
Высокопреосвященнѣйшему ВЛАДИМИРУ
Митрополиту Западно-Европейскихъ Православныхъ
Русскихъ Церквей,
Экзарху Патріарха Вселенскаго
и своему Ректору

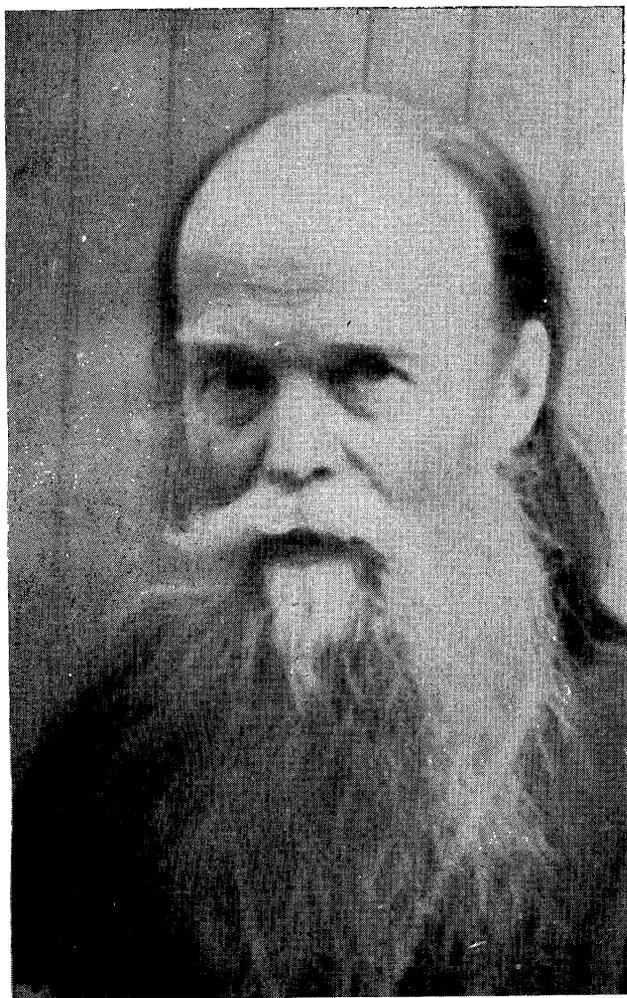
Свято-Сергіевская Духовная Академія
съ сыновней любовью посвящаетъ
настоящій очередной выпускъ
«Православной Мысли»

ко дню сороколѣтія его служенія
въ епископскомъ санѣ.

О Т Ъ Р Е Д А К Ц И И

Выпуская въ свѣтъ очередной сборникъ трудовъ Православнаго Богословскаго Института въ Парижѣ, Редакція считаетъ необходимымъ довести до свѣдѣнія читателей о слѣдующемъ. Первые два сборника были изданы въ 1928-омъ и 1930-омъ гг. подъ заглавіемъ «Православная Мысль». Институтъ былъ вынужденъ, по разнымъ соображеніямъ, измѣнить заглавіе слѣдующихъ сборниковъ. Такъ, въ 1937-омъ году вышло въ свѣтъ «Живое Преданіе», а въ 1942-омъ году «Богословская Мысль». Возобновляя теперь изданіе своихъ трудовъ, Институтъ выпускаетъ настоящій сборникъ подъ прежнимъ титуломъ — «Православная Мысль», но уже подъ № 5.





Митрополитъ В Л А Д И М І Р Ъ.

Жизненный путь Митрополита-Экзарха Владиміра

Митрополитъ-Экзархъ Владиміръ, въ міру Вячеславъ Михайловичъ Тихоницкій, родился 22-III-1873 г. въ семьѣ священника уѣзднаго города Орлова, Вятской губерніи. Старый священнической родъ ихъ принадлежалъ къ тому народному, мѣстному слою, который не имѣлъ устойчивыхъ фамильныхъ прозваній и получалъ ихъ только въ своей духовной школѣ въ лагинизированой часто формѣ: Сперанскій, Мультиановскій, Обтемперанскій, Мансветовъ, Пурикордовъ, Кляритскій и т. п. Крестили этими фамиліями обычно при самомъ зачисленіи въ школу 10-лѣтнихъ мальчиковъ начальники духовныхъ («уѣздныхъ») училищъ, называвшіеся громко «ректорами». Такъ вотъ и въ данномъ случаѣ ректоръ уѣзднаго училища г. Вятки привезеннаго въ 20-ыхъ годахъ XIX вѣка въ сдачу на бурсу дѣда владыки Владиміра спросилъ: «Какъ твоя фамилія?» — «Федоровъ». Спросилъ слѣдующаго, и тотъ случайно оказался тоже Федоровъ. Но когда среди поступающихъ оказался и третій Федоровъ, ректоръ, по обычаю, далъ имъ новыя фамиліи. Ректорское творчество не было достаточно остроумнымъ и граціознымъ. Онъ сказалъ дѣду: «Ты поклонился мнѣ тихо, низко, — поэтому будь Тихонизкимъ». Эстетическое чутье переработало затѣмъ фамилію въ Тихоницкій. Они были коренные мѣстные люди, сѣверяне, изъ той расовой амальгамы, которую создали великороссы-обрусители, растворя въ себѣ финскую кровь зырянъ, вотяковъ, вогуловъ, самоѣдовъ, лопарей... Они дали намъ длинную вереницу тихихъ, кроткихъ, долготерпѣливыхъ и святыхъ строителей земли русской на сѣверо-востокѣ: Св. Стефана Пермскаго, Феодосія Тотемскаго, Никодима Кожезерскаго, Трифона Печенгскаго и многихъ другихъ.

Слабенькій, ежегодно попадавшій въ больницу отъ простуды, Вячеславъ Тихоницкій, однако, успѣшно, не застрявъ ни въ одномъ классѣ, прошелъ всю 15-лѣтнюю лѣстницу низшей, средней и высшей духовной школы, начиная съ приготовительнаго класса Вятской Духовнаго училища (1883 — 1888 г.), подолжая Вятской же Духовной семинаріи (1888 — 1894 г.) и завершая Казанской Духовной академіи (1894 — 1898 г.). Изъ семинаріи въ академію на конкурсный экзаменъ В. Тихоницкій былъ посланъ «на казенный счетъ», какъ одинъ изъ первенцевъ, за успѣхъ которыхъ педагогическій совѣтъ семинаріи ручался, рискуя, въ противномъ случаѣ, расплатой изъ своего кармана. Вячеславъ Тихоницкій былъ принятъ на казенную стипендію и

сталъ счастливымъ студентомъ въ блаженныя времена казавшагося нескончаемымъ ректорства благодушнаго «папаши» — протоіерей А. П. Владимірскаго и затѣмъ ослѣпительнаго ректорства арх. Антонія Храповицкаго. Антоній былъ несравненнымъ церковнымъ педагогомъ — чаровникомъ, увлекшимъ своими талантами рядъ студенческихъ поколѣній, поочередно — петербургской, московской и казанской духовныхъ академій, побѣдившимъ господство въ нихъ прѣснаго свѣтскаго вольномыслія и вернувшимъ имъ энтузіазмъ пастырства и церковности. Вспыхнула небывалая тяга къ монашеской карьерѣ, предъ тѣмъ почти угасшая. Великій «авва» (такъ обычно величала многочисленная школа монаховъ-постриженниковъ своего вождя — Антонія) не могъ не обратить своего любовнаго вниманія на кроткаго и благочестиваго студента Тихоницкаго. Онъ задалъ ему подходящую тему для кандидатскаго сочиненія: «Три типа древне-русскаго монашества — свв. Іосифъ Волоцкій, Нилъ Сорскій и Максимъ Грекъ» и въ началѣ IV курса постригъ его самого съ именемъ Владиміра, 27-IX 1897 г. 11-X 1897 г. монахъ Владиміръ сталъ іеродіакономъ, а 22-II 1898 г. (въ недѣлю православія) — іеромонахомъ. Хиротонію совершалъ въ кафедральномъ соборѣ архіепископъ Арсеній (Брянцевъ), въ сослуженіи и ректора — еп. Антонія и кафедр. прот., проф. Евв. Малова.

Казанская духовная академія отличалась отъ другихъ духовныхъ академій своимъ специальнымъ Миссіонерскимъ отдѣленіемъ, какъ бы факультетомъ по изученію Ислама, Буддизма съ языками арабскимъ, татарскимъ, монгольскимъ и др. Идея внѣшней инородческой миссіи тамъ была живой. Молодой іеромонахъ Владиміръ, хотя и кончилъ академію въ 1898 г. по такъ наз. Словесному отдѣленію, но не захотѣлъ пойти по дорогѣ большинства, т. е. по учебной службѣ. Онъ избралъ себѣ, съ благословенія «аввы», смиренную миссіонерскую работу среди инородцевъ Сибири. Его назначили къ Киргизскую миссію, въ Омскую епархію, къ епископу Сергію (Петрову). Центръ миссіи, состоявшей изъ 5-ти становъ въ полосѣ, приграничной съ Восточнымъ Туркестаномъ Китая, былъ въ Семипалатинскѣ, въ 900 верстахъ отъ епархіальнаго центра — Омска. Много тысячеверстныхъ пространствъ исколесилъ молодой миссіонеръ безъ желѣзныхъ дорогъ, пользуясь примитивной, но хорошо организованной, конной тягой, среди мирныхъ номадовъ-киргизовъ. Еще изъ Казани іером. Владиміръ привезъ съ собой священника-татарина, прошедшаго специальную миссіонерскую школу, способнаго быть переводчикомъ и для киргизовъ. У азіатовъ есть своеобразный воляпюкъ изъ элементовъ тюркскихъ и монгольскихъ, на которомъ они всѣ быстро другъ съ другомъ сговариваются. Киргизы въ ту пору были народомъ добрыхъ патріархальныхъ нравовъ, любознательнымъ и способнымъ къ наукѣ. Миссіонерская работа съ ними спорилась. Даже съ мусульманскими муллами ладилось сотрудничество. Кроткій нравъ нашего миссіонера (секретъ рускаго колонизаціоннаго таланта) придавалъ дѣлу миссіи тихій, органическій, евангельскій характеръ.

Въ 1901 г., 6 мая, іером. Владиміръ возведенъ былъ еп. Сергіемъ въ санъ архимандрита въ Семипалатинскомъ Знаменскомъ Соборѣ. Въ эту ночь случилось тамъ землетрясеніе. То было знаменіемъ тихому миссіонеру, предвѣщавшимъ ему, вопреки его исихастическому призванію, долгой жизненный путь на фонѣ великихъ, и російскихъ и міровыхъ, потрясеній. Еще пять полныхъ лѣтъ пробылъ въ званіи начальника миссії арх. Владиміръ. Даже здоровье его на цѣлебномъ киргизскомъ кумысѣ значительно окрѣпло.

Между тѣмъ Россія переживала конвульсии революціи и контрреволюціи. Въ 1907 г. уже создана была II-я Госуд. Дума съ максимальной мобилизаціей духовенства. Тогда и митр. Евлогій изъ своей Холмской епархіи сталъ пріѣзжать на долгіе сроки въ Петербургъ для занятія своего депутатскаго кресла. Какъ и вся Россія, нашъ юго-западный Край былъ въ особомъ напряженіи. Наступившая свобода вѣроисповѣданій, уже унесшая заразъ въ латинство и польщизну свыше 200.000 бывшихъ русскихъ униатовъ, такъ наз. упорствующихъ, подняла надежды польско-католической пропаганды. Свобода печати и политическихъ партій тому способствовала. Іерархи - вожди съ тревогой оглядывались кругомъ, ища себѣ надежныхъ сотрудниковъ, среди своихъ иноковъ - постриженниковъ въ особенности. И вотъ отъ «великаго аввы» изъ Петербурга летитъ депеша на восточную окраину земли русской. Изъ дремлющей Киргизіи въ бурлящую столицу вызывается архимандритъ Владиміръ для службы русскому церковному дѣлу на противоположной, отравленной многостолѣтней борьбой, западной окраинѣ, на постъ настоятеля Супрасльскаго Благовѣщенскаго монастыря и епископа Бѣлостокскаго, викарія архіепископа Гродненскаго, въ ту пору — Михаила (Ермакова). Наивный архимандритъ-миссіонеръ откликается на телеграмму телеграммой же: «Зачѣмъ? мнѣ и здѣсь очень хорошо». Въ отвѣтъ строгая депеша аввы: «Безъ возраженій. Ты забылъ, что ты монахъ?» Прощай тихая Киргизія! Провинциальный, робкій архимандритъ — въ великолѣпной, парадной, холодной Петербургской Александро-Невской Лаврѣ. Бюрократически беззастный казначей отводитъ невѣдомому провинціалу какую то незначительную комнатку и, какъ въ гостинницѣ, покидаетъ его на круглое одиночество. Утѣшителемъ покинутаго чужака явился въ ту пору жившій въ Лаврѣ викарій Нарвскій Антонинъ (Грановскій), будущій грѣховодникъ обновленческой авантюры. Огромный, широкоплечій, сутулый, темноволосый съ крупными чертами широкаго лица, этотъ пугающій своимъ угрюмымъ видомъ монахъ въ сущности былъ благодушнымъ общительнымъ собесѣдникомъ, любознательнымъ, дѣтски мечтательнымъ, съ ископаемой средневѣковой начитанностью и умонастроеніемъ. За это такъ любилъ его и прощалъ ему многія его грѣхи и чудачества чтившій науку и цѣнившій интеллигентность митрополитъ СПб Антоній (Вадковскій). Еп. Антонинъ принялъ живое, истинно товарищеское участіе въ судьбѣ новоприбывшаго кандидата на архіерейство въ эти первые дни его одиночества въ столицѣ. Ласково встрѣтившій архимандрита митр. Антоній спокойно сдалъ его на попеченіе еп. Антонина, и тотъ сталъ его усерднымъ менторомъ, подготовившимъ

его ко всѣмъ церемоніямъ чина возведенія въ санъ епископа. Митр. Антоній вызвалъ изъ Гродны архіеп. Михаила, и тотъ съ радостью прилетѣлъ въ Петербургъ на хиротонію своего новаго помощника, горячо рекомендованнаго ему воспитавшимъ его «аввой» — Антоніемъ, въ то время уже архіепископомъ Волынскимъ. Архіепископы Антоній и Михаилъ были дружны между собой и по СПб. Духовной Академіи, (Михаилъ былъ младше Антонія), въ которой профессорствовали и инспекторствовали, и по своей сословной близости. Оба были генеральскими сынками, чувствительными къ стихіи государственности. Молодой кандидатъ на епископство былъ имъ цѣненъ, какъ чистый великорусскій церковникъ, для дѣла обрусѣнія покарѣннаго польшизной края.

1 іюня 1907 г. Архиман. Владиміръ былъ нареченъ во епископа Бѣлостокскаго, какъ полагалось, въ храмъ Св. Синода, а 3 іюня хиротонисанъ въ лаврскомъ Александро-Невскомъ соборѣ. На Бѣлостокскаго викарія сразу выпала большая административная работа и даже не по одной, а по двумъ епархіямъ: своего Гродненскаго архіеп. Михаила онъ замѣщаль, когда тотъ засѣдалъ въ Св. Синодѣ по вызову, а сосѣдняго Холмскаго Евлогія, какъ члена Госуд. Думы. Административная дѣятельность епископовъ была подъ мощнымъ покровительствомъ государственныхъ властей. Работы было много, но она осуществлялась сравнительно гладко, безъ болѣзненныхъ треній. Даже въ годы первой міровой войны сначала ничто не предвѣщало грядущихъ церковныхъ «землетрясеній». Но роковые сроки настали. Сначала въ порядкѣ мѣстной эвакуаціи вмѣстѣ съ консисторіей еп. Владиміру пришлось переѣхать изъ Гродны въ Слонимъ, а затѣмъ, распоряженіемъ главнокомандующаго, эвакуироваться въ концѣ 1916 г. съ ракой мощей Муч. Гавріила, др. святынями и со всѣмъ управленіемъ въ Москву. Туда же отходила и часть мѣстнаго населенія. Въ Москвѣ еп. Владиміръ нашель гостепримство у еп. Серпуховскаго Арсенія въ Чудовомъ монастырѣ. Тутъ пришлось пережить въ 1917 г. февральскую революцію, затѣмъ выборы на Соборъ, куда викаріи Владиміръ былъ избранъ представителемъ отъ духовенства Гродненской епархіи и на Соборѣ работалъ въ Комиссіи подъ предсѣдательствомъ священномученика Митрофана архіеп. Астраханскаго.

Между тѣмъ событія небывалыхъ размѣровъ неслись надъ головой съ быстротой вихря. Послѣ иллюзорно-бозкровной пришла и настоящая кровавая октябрьская революція. Позорный Брестъ-Литовскій миръ. Оккупация нѣмцами всего Запада и Юга Россіи. Параллельно въ церкви — возстановленіе патріаршества, соборное избраніе первымъ патріархомъ (12-мъ по счету въ ряду русскихъ патріарховъ) архіепископа Тихона, тоже бѣженца изъ Вильны, разрывъ власти съ церковью, начало гоненій, закрытіе собора. Предъ бѣженцами въ московскіе предѣлы изъ оккупированныхъ нѣмцами областей всталъ вопросъ: оставаться ли и голодать подъ большевицкимъ терроромъ, или же вернуться «домой», хотя и подъ нѣмцами, но безъ террора и голода. Еп. Владиміръ не только раздѣлялъ эту тягу «домой» опекаемыхъ имъ въ Москвѣ бѣженцевъ изъ Литвы и Холмщины, но прямо изнемогалъ

отъ страданій дѣтей-холмичанъ, оставшихся безъ куска хлѣба. Тутъ какъ чудо явилась ему на помощь вел. кн. Елизавета Ѳеодоровна и временно спасала дѣтей, пока ее самое не увезли большевики въ Алапаевскъ и не убили тамъ. Еще до большевиковъ, живя въ Чудовомъ монастырѣ, Владыка Владиміръ былъ свидѣтелемъ тайнаго богослужебно-аскетическаго подвига вел. княгини. Патр. Тихонъ обрадовался, узнавъ отъ еп. Владиміра о его рѣшимости вернуться съ очереднымъ бѣженскимъ поѣздомъ въ Гродну — Бѣлостокъ — Супрасль, и снабдилъ его, что имѣлъ в карманѣ, десятью «красненькими», т. е. 100 рублями.

Приѣхавъ въ Гродну въ сентябрѣ 1918 г., еписк. Владиміръ нашель архіерейскій домъ разореннымъ. Пришлось и здѣсь на мѣстѣ влачить бивуачную бѣженскую жизнь. Но не въ этихъ внѣшнихъ неудобствахъ и лишеніяхъ была горечь положенія русскаго епископа, а въ расплатѣ за прежнее привилегированное покровительство своей русской власти. Сейчасъ все было чужое и враждебное, руссофобская месть жалила со всѣхъ сторонъ. «Дома» жилось какъ въ осинои гнѣздѣ. Феерически смѣнялись режимы. Вернулись при нѣмцахъ. А черезъ два мѣсяца, 11. XI. 1918, сокрушена была Германія. Мѣсто оккупационной арміи явочнымъ порядкомъ заняла Бѣлорусско-Литовская Управа. Ее смѣнили поляки, поляковъ — большевики (съ 5.VI по 25.IX.1919 г.), затѣмъ снова поляки.

Все это было равносильно бытовой анархіи со всѣми ея муками. Наконецъ, къ 1920 г. легализована была Версальская Польша съ Пилсудскимъ, какъ Президентомъ. Но анархія продолжалась, мѣстныя польскія власти, особенно жандармы, безцеремонно грабили русское и православное населеніе. Еп. Владиміру пришлось быть открытымъ печаловникомъ за обижаемый народъ. Онъ слалъ слезницы во всѣ инстанціи. Усерднымъ помощникомъ еп. Владиміра въ ходатайствахъ за православный народъ былъ мѣстный русскій патриотъ-энтузіастъ, іеромонахъ Смарагдъ Латышенковъ, кандидатъ богословія СПб. Дух. Академіи, хорошо владѣвшій польскимъ языкомъ. Эти ходатайства имѣли своимъ послѣдствіемъ вызовъ непокойныхъ русскихъ заступниковъ въ Варшаву въ президентскій дворецъ. Къ нимъ вышелъ небрежно, въ пиджачкѣ, покуривая, Пилсудскій и спросилъ по-русски: что имъ нужно? Въ отвѣтъ на жалобы о грабежѣ жандармовъ Пилсудскій философски замѣтилъ: «Гдѣ же вы прикажете мнѣ найти честныхъ чиновниковъ? Государство наше только что возрождается изъ развалинъ войны и революціи; со временемъ все образуется»... Свиданіе ничего не измѣнило. Но сама Польша, дѣйствительно, спѣшно вытѣсняла остатки русскихъ національныхъ позицій, въ частности поставила задачей оторвать мѣстную православную церковь отъ зависимости отъ Московскаго Патріархата. Возникаль старый призракъ Уніи. Въ этой атмосферѣ возвращается въ Польшу черезъ Римъ (?..) архіеп. Георгій (Ярошевскій), бывш. ректоръ СПб. Дух. Академіи, и соглашается на предложеніе польскаго правительства — объявить *de facto* автокефалію православной церкви въ Польшѣ съ послѣдующимъ ходатайствомъ предъ вселенскимъ патріархомъ признать ее и *de jure*. Начинается серія угодовскихъ, антирусскихъ дѣйствій архіеп. Георгія, какъ вѣр-

наго агента Польши. Русскій епископъ, оказавшійся на территоріи Польши, раздѣляется. Большинство не принимаетъ самочинной автокефаліи и терпитъ за это преслѣдованія. Архіепископъ Виленскій Елевверій (Богоявленскій) изгоняется изъ Польши и находитъ пріютъ въ Ковнѣ въ новообразуемой Литвѣ. Еп. Пантелеймонъ (Роговскій) интернируется безвыходно въ монастырѣ. Только недавно, въ 1919 г. рукоположенный въ Вильнѣ архіеп. Елевверіемъ совмѣстно съ еп. Владиміромъ, второй викарій Гродненскій Сергій (Королевъ) еп. Бѣльскій былъ высланъ въ сосѣднюю новообразовавшуюся Чехословакію. Еп. Владиміръ объявляется «вреднымъ дѣятелемъ и для православной церкви и для польскаго государства» и держится подъ арестомъ въ Супрасльскомъ монастырѣ. Наоборотъ, еп. Кременецкій Діонисій (Валединскій), еще въ 1913 г. хиротонисанный въ Почаевской Лаврѣ патріархомъ Антиохійскимъ Григоріемъ (посѣтившимъ Россію по случаю 300-лѣтія династіи Романовыхъ), совмѣстно съ архіеп. Волынскимъ Антоніемъ и еп. Владиміромъ, всецѣло примкнулъ къ угодовской политикѣ Георгія. Въ это время патріархъ Тихонъ шлетъ еп. Владиміру титулъ архіепископа въ воздаяніе за его твердое стояніе на почвѣ канонической законности. Но тѣмъ неугодиѣ, неприемлемѣ для Польскаго правительства становится его скромная, но неподкупная фигура.

Неистовый архимандритъ Смарагдъ (больной эпилептикъ) являлся не разъ, какъ пророкъ Илія къ Ахаву, къ арх. Георгію съ бурными объясненіями въ неканоничности и измѣнахъ и, наконецъ, потерялъ равновѣсіе. Обзавелся револьверомъ и, какъ потомъ открылось, тайно учился въ лѣсу стрѣлять изъ него. Онъ убилъ арх. Георгія наповаль, но этимъ только облегчилъ дѣло назначенному польскимъ правительствомъ, вмѣсто убитаго, арх. Діонисію — провести ультимативно автокефалію, признанную патріархомъ Вселенскимъ. Архіеп. Владиміру, какъ покровителю Смарагда, пришлось, конечно, вынести, какъ бы нѣкому моральному сообщнику столь необычнаго въ исторіи церкви дѣла, всѣ мытарства подслѣдственнаго состоянія. Его арестъ въ монастырѣ принялъ грубую, издѣвательскія формы. Каждый день, въ 5 час. утра (!), архіепископъ долженъ былъ являться самолично къ дежурному полицейскому стражнику, чтобы установить фактъ наличности арестанта. Къ началу судового рѣшенія архіеп. Владиміръ, 8 января 1923 года, былъ подъ охраной жандармовъ вывезенъ въ Варшаву и помѣщенъ подъ арестъ въ Саксонской гостиницѣ. Первая стадія чрезвычайнаго трибунала грозила Смарагду разстрѣломъ, а архіепископу, можетъ быть, тюрьмой. Но трибуналъ внялъ свидѣтельству владыки Владиміра о томъ, что онъ лично наблюдалъ припадки падучей у подсудимаго, и дѣло было направлено въ порядкѣ регулярнаго дѣлопроизводства. Архіеп. Владиміра изъ Варшавы черезъ Дубно увезли подъ арестъ въ Дерманьскій монастырь и оттуда вновь привозили свидѣтелемъ на судъ. Смарагдъ приговоренъ былъ къ тюрьмѣ, замѣненной потомъ высылкой. Архіеп. Владиміръ остался интернированнымъ въ Дермани.

Какъ противника незаконно проведенной автокефаліи, правительство рѣшило его выбросить за границы Польши. И это было самымъ

милостивымъ разрѣшеніемъ вопроса, ибо о судьбѣ влад. Владиміра имѣлъ попеченіе единственный русскій депутатъ сената, Богдановичъ (канд. богословія кievск. Духовной академіи). Для полученія визы въ Чехословакію чиновники сочинили фикцію, будто архіеп. Владиміръ долженъ спѣшно выѣхать въ Паргу для полученія наслѣдства отъ умершей тамъ его бабушки. Но самого владыку Владиміра вывезли изъ Дермани въ Варшаву обманно, безъ багажа, съ одной камилавочкой въ рукѣ, будто бы на епископское совѣщаніе по церковному вопросу. Это было въ день Покрова Пресвятыя Богородицы, 1-14-X 1924 г. Изъ Варшавы повезли архіепископа Владиміра «куда-то» на западъ. Сопровождавшій его гражданскій чиновникъ былъ любезенъ и «искренно» озабоченъ «благополучіемъ» поѣздки владыки, ибо явно волновался: удастся ли подкупъ пограничныхъ загородокъ и переброска нелегальнаго иммигранта? Послѣ томительной канители на границѣ и водворенія невольнаго вторженца въ чехословацкій поѣздъ, чиновникъ всунулъ архіеп. Владиміру какую-то малость карманныхъ денегъ на дневной проѣздъ до Праги и исчезъ. Бывшій арестантъ сталъ свободнымъ на новой чужбинѣ, безъ языка, безъ багажа, безъ будущаго, безъ ѣды и питья уже цѣлый день. Одна впереди была свѣтлая точка. Это — надежда какъ-то найти въ Прагѣ сотоварища по исповѣдничеству и изгнаничеству — владыку Сергія, бывш. Бѣльскаго.

Къ полночи со 2(15) на 3(16) октября 1924 г. поѣздъ дотщился до Праги, и безпріютный бѣженецъ, по патріархальному русскому обычаю, прикурнулъ на вокзальной скамеечкѣ, думая скоротать тутъ ночь до разсвѣта. Но черезъ нѣсколько минутъ былъ найденъ, къ великому изумленію сторожей, чистившихъ и запиравшихъ вокзаль, и изгнанъ вонъ на стогны града. Пустая площадь: ни проѣзжихъ, ни прохожихъ, ночное молчаніе. Чтобы не исчезнуть во мракѣ, голодный и переутомленный странникъ потянулся къ свѣту фонаря среди пустыни. Всталъ, прислонился къ столбу и молился Святителю Николаю Чудотворцу. И вотъ идетъ какой-то человѣчекъ прямо къ владыкѣ и на чистѣйшемъ русскомъ языкѣ удивленно спрашиваетъ: «Вы нездоровы, батюшка? Почему вы здѣсь?». То былъ ангель-хранитель. Молодой русскій эмигрантъ во второмъ часу ночи бѣжалъ домой со своей театральной работы. Адреса архіеп. Сергія онъ не зналъ, но всѣ мѣстные ходы ему были извѣстны. Онъ отыскалъ дежурнаго «стража безопасности», объяснились, сговорились, дошли, проникли въ два часа ночи (!!) въ квартиру архіеп. Сергія. Изумленіе было безпредѣльное...

Отселъ *incipit vita nova*... эмигрантскій періодъ въ жизни владыки Владиміра. Вскорѣ черезъ Прагу возвращался съ Карловацкаго собора митрополитъ Евлогій. Три друга-епископа встрѣтились. Всѣ три были великоруссы, вмѣстѣ дружно работавшіе среди національно-подавленнаго народа юго-западной Россіи и всѣ полюбившіе этотъ народъ за его патріархальное благочестіе. Всѣ трое прошли черезъ арестантскія узы и всѣ снова собрались на волѣ въ нѣкое епископское братство. Митрополитъ Евлогій исходатайствовалъ архіеп. Владиміру визу во Францію и опредѣлилъ ему мѣстопребываніе въ Ниццѣ. Владыка Влади-

міръ прибыль въ Парижъ 4(17)-І 1925 г., наканунѣ крещенскаго сочельника. Отслуживъ 5 и 6 января въ Александро-Невскомъ соборѣ крещенскія службы, архіеп. Владиміръ 7-(20)-І постѣшилъ въ Ниццу, гдѣ его встрѣтилъ бывший тамъ въ ту пору самъ митрополитъ Евлогія. Началась скромно-бѣженская, тихая, молитвенная жизнь архіеп. Владимира въ окруженіи любящей и чтущей его за эту молитвенность паствы. Казалось, внѣ историческихъ бурь. Но это только казалось. Таково наше время, что отъ «исторіи» никуда не уйдешь, и «исторія» только подстерегала владыку-отшельника.

Произошло отдѣленіе митр. Евлогія отъ Карловацкаго Синода. При всемъ пѣтетѣ всѣхъ трехъ владыкъ, Евлогія, Владимира и Сергія, къ «великому аввѣ» — Антонію, они оперлись дружно на законную базу твердыхъ полномочій, данныхъ именно митр. Евлогію и Петроградскимъ митр. Веніаминомъ и патр. Тихономъ, оставшись до времени въ вѣдѣніи плѣненной московскои патриархіи. Скоро этой временной законности пришелъ неизбѣжный конецъ. Его долженъ былъ произвести самъ своими руками Замѣститель Мѣстоблюстителя, приснопамятный митрополитъ — патриархъ Сергій, добровольно сдавшійся въ плѣнъ чуждой христіанской душѣ народа, насильственно навязанной ему, а потому и антирусской по существу, власти. Сначала заблудившійся вождь церкви вынужденъ былъ потребовать недостойной его свѣтлаго ума, абсурдной «лояльности» къ совѣтской власти отъ русской эмиграции, среди которой не было и не могло быть ни одного совѣтскаго подданнаго, а затѣмъ, въ 1931 г., и прямо запретилъ митр. Евлогія за участіе въ христіанскомъ протестѣ противъ гоненій на церковь. Тутъ-то митр. Сергій подвергъ новому испытанію архіерейскую совѣсть владыки Владимира. Онъ назначилъ архіеп. Ницскаго Владимира въ 1931 г., вмѣсто запрещеннаго митр. Евлогія, управляющимъ Западно-Европейскимъ Митрополичьимъ Округомъ. Но архіепископъ Владиміръ, чуждый честолюбія и авантюризма, этого, для другихъ «лестнаго», назначенія не принялъ и остался внѣ политическаго служенія Совѣтской державѣ, въ составѣ вновь созданнаго митр. Евлогіемъ въ началѣ 1932 г. русскаго эмигрантскаго экзархата Вселенскаго патриарха, въ положеніи чисто-церковномъ, внѣ-государственномъ.

Опять наступили годы принципиальнаго каноническаго покоя. Передышка длилась цѣлыхъ 15 лѣтъ. Въ самомъ началѣ этого благословеннаго и цвѣтущаго періода нашей эмигрантской церковной жизни, вся епархія и особенно любящая лично арх. Владимира паства Ниццы и юга Франціи идилично, широко и радостно отпраздновала 25-лѣтній юбилей владыки въ святительскомъ санѣ (3-VI-1932 г.). А митр. Евлогія исходатайствовала ему отъ патриарха Фотія II крестъ для ношенія на клобукѣ, т. е. награду чисто-русскую, у грековъ не принятую. Но годы мира миновали. Господь не судилъ покоя ни намъ, ни владыкѣ Владимиру. Снова поползли, сгустились и разразились надъ нашими головами грозы апокаліптического времени. Съ началомъ первой міровой войны народы христіанской цивилизаціи, несомнѣнно, выпали изъ упрощенной позитивной фазы своей исторіи и вступили въ полосу конвульсій и револю-

цій не только внѣшнихъ и матеріальныхъ, но и духовныхъ и мистическихъ. «Сатана съѣтъ ихъ какъ пшеницу», а они все, по своимъ привычнымъ и безнадежно устарѣвшимъ трафаретамъ, тшятся устроить «прочный и долгій миръ» въ смѣломъ и, какъ имъ кажется, «реалистическомъ» компромиссѣ и сотрудничествѣ со слугами Антихриста. Это мировое умопомраченіе растлило и русскую церковную среду. Оно раздавило и соблазнило и нашего покойнаго владыку Евлогія. Онъ сталъ жертвой этихъ псевдо-трезвыхъ, псевдо-реалистическихъ иллюзій о будто-бы наступившемъ возрожденіи подлинной непорочной Русской Церкви и съ нею — Святой Руси. Предъ своей кончиной митрополитъ Евлогій поставилъ свой экзархатъ на острие меча и неизбежнаго раскола, который, все равно, произошелъ бы во всѣхъ случаяхъ. Митрополитъ Евлогій безсоборно, вопреки голосу совѣсти подавляющаго большинства своего духовенства и паствы, рѣшилъ подчинить эмигрантскую церковь официальному церковному правительству Москвы. Все дѣлалось, по возможности, явочнымъ порядкомъ, поставленіемъ всѣхъ предъ совершившимся фактомъ, съ обходомъ формально-необходимыхъ сношеній съ канонически-законной инстанціей КПл. патріархіи. Дѣло зашло такъ далеко, что никакое отступленіе казалось уже невозможнымъ. Умирая, митрополитъ Евлогій возложилъ на плечи и совѣсть своихъ собратій-епископовъ и въ особенности на назначеннаго имъ въ свои преемники архіепископа Владиміра тяжесть прямо нечеловѣческую: дать всему шумному нагроможденію демонстративныхъ, можно сказать, демагогическихъ церемоній обратный ходъ и подвергнуть ихъ ревизіи въ горнилѣ соборности. Обычнымъ такъ называемымъ дѣльцамъ-реалистамъ такія дѣла не подь силу. Для этого нужна жгучая чувствительность совѣсти, острая принципиальность идеалиста, т. е. отсутствіе корыстныхъ, эгоистическихъ мотивовъ, по меньшей мѣрѣ. А паче всего просвѣщающая нашъ духъ благодать Св. Духа, сходящая въ сердце, очищаемое подвигомъ молитвы, поста и трезвѣнія, когда понятнымъ становится апостольское: «вся могу о укрѣпляющемъ мя Исусѣ Христѣ» (Фил., 4, 13). И Господь по заслугамъ укрѣпилъ нашего Давида на встрѣчу со тшеславнымъ Голіаѳомъ.

То было 1(14) августа 1946 г. День незабываемый, день исторической. Не буря въ нашемъ эмигрантскомъ стаканѣ воды, а одинъ изъ поворотовъ стрѣлки въ духовной исторіи міра. Закаленному исповѣднику канонической правды и чистой совѣсти предъявленъ былъ къ принятію и исполненію невѣроятно, кричаще беззаконный указъ. Разумѣемъ указъ Московской Патріархіи, предъявленный митр. Григоріемъ и арх. Фотиємъ владыкѣ Владиміру, которымъ упразднѣлся, по произволу одной московской стороны, учрежденный въ 1931 году КПл. патріархомъ русской автономный экзархатъ, и мы подчинились Москвѣ. Упразднѣлся односторонне, не спросивъ другой стороны, т. е. Вселенской патріархіи. Тутъ попиралась не только азбука законности, но и просто здравый смысл. Этого документа не стереть съ черной доски исторіи... А архіеп. Владиміръ просто и неожиданно для реальныхъ дѣльцовъ вѣка сего отвѣтилъ: *non possumus!* — «принимаю къ свѣдѣнію, но не къ испол-

ненію!» Только! И въ тотъ мигъ свершилось духовное чудо. Альпійская тяжесть навалившейся лжи и возможнаго грѣхопаденія спала съ плечъ нашей церкви. Дурманъ мнимыхъ побѣдъ и достиженій темныхъ силъ разсѣялся, какъ дурной сонъ. «Тѣи спяти быша и падоша, мы же возстахомъ и исправихомся». Свободный отъ политическаго порабошенія, чисто и только церковный экзархатъ нашъ вновь возсозданъ чистой исповѣднической совѣстью Ангела нашей, въ эмигрантскомъ странствіи сушей части Церкви Россійской, нынѣ уже 40-лѣтняго юбиляра во святительствѣ.

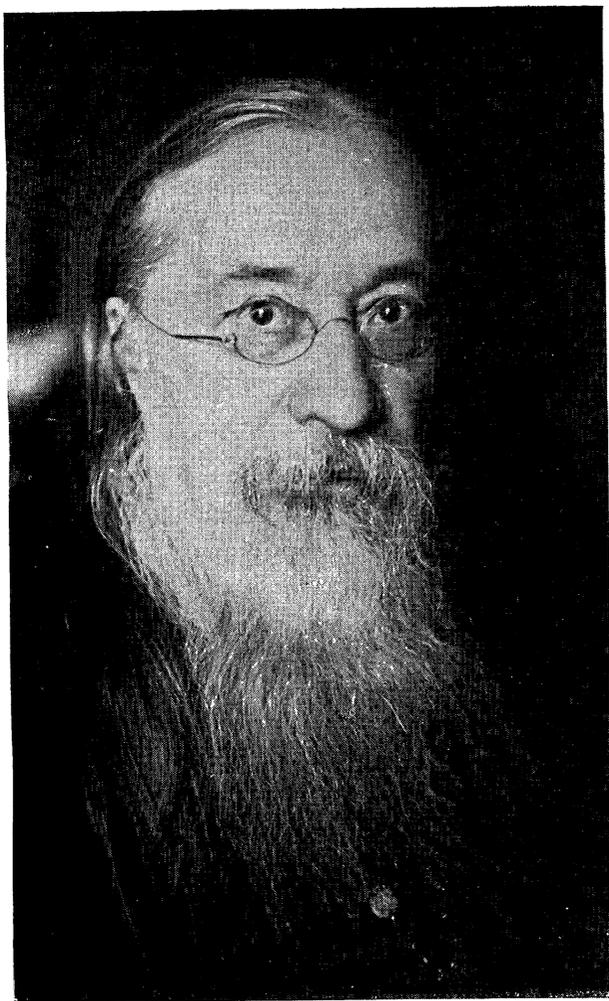
На этой пока кульминаціонной точкѣ жизненнаго пути архіепископа-экзарха Владиміра мы останавливаемъ перо рассказчика. Мы еще сами внутри переживаемаго момента, мы лишь оцѣниваемъ его прагматически, какъ воздухъ, которымъ дышимъ, «въ которомъ движемся и есьмы». Но этотъ приснопамятный моментъ достоинъ подробнаго мемуарнаго описанія и живописанія по днямъ и даже по часамъ.

Совершенное юбиляромъ дѣяніе возстановленія внѣгосударственнаго русскаго экзархата неизмѣримо превосходитъ по нравственной напряженности и исторической значимости то, что сдѣлано въ 1931 году покойнымъ владыкой Евлогіемъ. Тогда митрополитъ Евлогій дѣйствовалъ безъ всякихъ помѣхъ, такъ сказать, на чистомъ и даже специально расчищенномъ для него пути. Этотъ путь расчистилъ предъ нимъ самъ митрополитъ Сергій, изгнавъ его изъ своей юрисдикціи и толкнувъ на путь исканія легализаціи и прокровительства иной юрисдикціи. Теперь же предъ архіеп. Владиміромъ всѣ выходы искусственно представлялись загороженными. Выбора какъ бы не было. Онъ принудительно загонялся какъ бы въ единственно открытую предъ нимъ дверь. Но онъ, по привычкѣ жить по совѣсти, не далъ себя запугать никакими хитроуплетеніями лукавой софистики, никакими будто-бы непреодолимо создавшимися фактами. Онъ отвергъ все испорченное дѣло и единымъ вѣлѣніемъ голоса совѣсти поставилъ все заново на здоровое, честное основаніе. Это уже подвигъ, доступный только «сынамъ свѣта».

Какъ радостно осознать, что тысячи разъ столь холодно и безсодержательно звучащія слова протодіаконскаго краснорѣчія при облаченіяхъ архіерейскихъ вдругъ такъ подлинно оживають и сверкають нимбомъ надъ головой нашего дорогаго юбиляра:

«Тако да просвѣтитъ свѣтъ твой предъ челоуѣки,
Яко да видятъ добрая дѣла твоя
И прославятъ Отца Нашего, иже есть на небесѣхъ».

А. Карташевъ.



Митрополитъ Е В Л О Г И Й.

Памяти Митрополита Евлогія

8-го августа 1946-го года, послѣ продолжительной и тяжелой болѣзни, скончался Высокопреосвященнѣйшій Ректоръ нашего Богословскаго института, и съ его смертью закончился цѣлый періодъ въ церковной жизни русской эмиграціи въ Западной Европѣ. Не стало авторитетнаго и общепризнаннаго главы Западно-Европейской Епархіи, а Богословскій институтъ потерялъ своего основателя, своего безсмѣннаго Ректора, всегда стоявшаго на стражѣ интересовъ института. Со смертью Митрополита Евлогія, въ церковныхъ кругахъ русской эмиграціи начался сложный внутренній процессъ, намѣтились острыя раздѣленія, — и болѣе всего это почувствовали мы въ нашемъ институтѣ. Противъ института со стороны нѣкоторыхъ круговъ церковнаго и внѣ-церковнаго общества началась не затихшая донынѣ ожесточенная борьба, нерѣдко переходившая въ травлю, и яростныя нападки. Эти нападки не смущали и не смущаютъ насъ, но тѣмъ свѣтлѣе встаетъ передъ нами образъ почившаго Владыки, тѣмъ сильнѣе императивы благодарной памяти, требующей закрѣпленія для послѣдующихъ поколѣній того, что сдѣлалъ для института, чѣмъ былъ въ институтѣ почившій нашъ Ректоръ.

Настоящій очеркъ не претендуетъ на полноту въ обзорѣни дѣятельности Митрополита Евлогія, но ставитъ своей задачей выдвинуть лишь то основное и главное, что навсегда связало нашъ институтъ съ именемъ покойнаго Владыки.

Для оцѣнки всей дѣятельности Митрополита Евлогія за его долгую жизнь еще не настало время, — слишкомъ сложна и разнообразна была эта дѣятельность. Въ ней были и противорѣчія, давашія нерѣдко поводъ для превратныхъ сужденій о Владыкѣ, — и для того, чтобы познать внутреннее единство въ личности Митрополита Евлогія, въ его дѣятельности, надо всегда различать здѣсь между главнымъ и второстепеннымъ. Покойный Владыка сравнительно легко уступалъ во всемъ мелочномъ и вторичномъ, но былъ твердъ и самостоятеленъ въ основныхъ линіяхъ своей дѣятельности. За уступчивость во второстепенныхъ вещахъ Митрополита Евлогія нерѣдко упрекали въ оппортунизмъ; справедливо въ этихъ упрекахъ было лишь то, что покойный Владыка былъ всегда реалистомъ, всегда считался съ реальной обстановкой. Огромное чутье людей, живое ощущеніе дѣйствительности соединялись у Владыки съ исключительной широтой ума, съ умѣніемъ разбираться въ самыхъ сложныхъ обстоятельствахъ. Оттого въ епархіи Митрополита Евлогія никогда не заглохало ни одно живое и творческое движеніе, не гаси-

лась ни одна искра подлиннаго вдохновенія и творчества. Подъ его мудрымъ водительствомъ разнообразныя дарованія русской эмиграціи служили Церкви, не стѣсненныя формальными правилами, — и если пестрота этой свободной, иногда даже буйно растущей, но одушевленной любовью къ Церкви творческой жизни иногда можетъ поставить даже въ тупикъ, то все же жизнь въ епархіи Митрополита Евлогія дѣйствительно была ключомъ.

Богословскій институтъ былъ самымъ значительнымъ, самымъ цѣннымъ и, конечно, самымъ труднымъ, можно сказать — хрупкимъ въ тонкости его постройки дѣломъ. Нужно было сдѣлать, прежде всего, «учебное заведеніе» — школу для пастырей, — и это въ обстановкѣ эмиграціи, въ оторванности отъ русскаго церковнаго бытія, отъ церковныхъ традицій. И вмѣстѣ съ высоко даровитымъ, хотя и крайне неустойчивымъ въ своихъ внѣшнихъ взглядахъ еп. Веніаминомъ, который сталъ первымъ инспекторомъ Богословскаго института, — Митрополиту Евлогію это удалось въ полной мѣрѣ. Самымъ яркимъ свидѣтельствомъ этого можетъ служить очень лестная и похвальная оцѣнка внутренней церковности нашей школы со стороны высоко авторитетнаго въ этомъ отношеніи Митрополита Антонія, который сразу оцѣнилъ горячую любовь къ Церкви, къ уставнымъ службамъ у студентовъ. Митрополитъ Евлогій самъ никогда ничѣмъ у насъ не распоряжался, но его духовная поддержка согрѣвала и одушевляла всѣхъ въ институтѣ. Въ институтѣ сразу, безъ особыхъ усилій, создавалась духовно-здоровая атмосфера, студенты съ любовью посѣщали всѣ службы, образовался превосходный студенческой хоръ, строго соблюдавшій уставное пѣніе подъ умѣлымъ руководствомъ М. М. Осоргина. Эта «внутренняя теплота» согрѣвала не только институтъ, — къ нему долгіе годы тянулись всѣ, кто цѣнитъ красоту нашихъ богослуженій, кого не удовлетворяетъ «партесное» пѣніе и театральная выученность хора. Самъ Владыка Евлогій очень любилъ службы на Сергіевскомъ Подворьѣ, часто служилъ у насъ, — по его выраженію, «отдыхалъ душой» у насъ. У него была своя комната на Подворьѣ, куда нерѣдко пріѣзжалъ провести ночь Владыка.

Обычно, если Владыка былъ въ Парижѣ, онъ никогда не пропустилъ ни одного засѣданія Правленія института, такъ что, ни одно дѣло не проходило мимо него. Учебная сторона въ жизни института была ему близка и дорога, какъ было дорого и радостно ему постриженіе въ монахи студентовъ института. Появленіе монашества въ институтѣ дѣйствительно было органическимъ явленіемъ и свидѣтельствовало о внутреннемъ цвѣтеніи церковности, — и это трогало, можно сказать, умиляло Владыку.

Съ тѣмъ же неослабнымъ вниманіемъ относился Митрополитъ Евлогій къ финансово-экономической сторонѣ въ жизни института. За двадцать пять лѣтъ управленія имъ дѣлами института мы пережили нѣсколько разъ трудные, казалось, уже безвыходные моменты. Владыка былъ всегда крайне остороженъ въ расходованіи средствъ, иногда сурово бережливъ, а, вмѣстѣ съ тѣмъ, глубоко вѣрилъ въ реальную помощь нашего небеснаго покровителя, преп. Сергія. Много чудеснаго

случилось въ этомъ отношеніи съ нами за всѣ эти годы, не разъ мы стояли дѣйствительно на краю гибели, — и это мучило до крайности Митрополита Евлогія. Но ни въ чемъ такъ не познается крѣпкая связь и подлинность любви, какъ въ испытаніяхъ, — и мы всегда знали по нашимъ испытаніямъ, что Митрополитъ Евлогій болѣлъ нашими скорбями, страдалъ нашими трудностями.

Но Богословскій институтъ съ самаго начала былъ для Митрополита Евлогія — какъ и для всѣхъ насъ — не только учебнымъ заведеніемъ. Передъ нами стояла задача не дать замереть нашему русскому богословію, — продолжать ту большую, творческую, хотя и мало извѣстную даже церковнымъ кругамъ богословскую традицію, которая прервалась насильственно на нашей родинѣ, и которую намъ предстояло возродить и творчески продолжить. Владыкѣ Евлогію, по его давнимъ личнымъ связямъ съ профессорами русскихъ Духовныхъ Академій, былъ хорошо и близко знакомъ весь скорбный мартирологъ ихъ, — тѣ ненужныя стѣсненія, которымъ подвергалась богословская наука у насъ раньше. Самъ внутренне свободный, Митрополитъ Евлогій широко и безстрашно предоставилъ свободу и намъ въ институтѣ; не будучи самъ богословомъ, онъ подлинно любилъ богословіе, всей душой ждалъ его расцвѣта у насъ. Это есть незабываемый вкладъ Митрополита Евлогія въ исторію не только нашего Богословскаго института, но и въ исторію русской духовной школы вообще, — которая не можетъ вообще проявить своихъ творческихъ силъ иначе, какъ только въ условіяхъ широкой свободы творчества. Самымъ памятнымъ дѣломъ въ этомъ отношеніи была защита Митрополитомъ Евлогіемъ богословскаго творчества о. С. Булгакова, — тѣмъ болѣе достойная вниманія, что самъ онъ вовсе не раздѣлялъ богословскихъ построений о. С. Булгакова. Но онъ зналъ его безпредѣльную преданность Православной Церкви, зналъ суровую честность его мысли, высоко цѣнилъ его творческія исканія, его стремленіе къ построенію богословской системы. Поэтому, когда поднялись рѣзкіе крики противъ о. С. Булгакова, — сначала въ такъ называемой Карловацкой «юрисдикціи», а потомъ со стороны Москвы, то Митрополитъ Евлогій безстрашно всталъ на защиту о. Сергія, — защищая не его идеи, но защищая свободу богословскаго творчества. Эта позиція Митрополита Евлогія многими была недостаточно понята, — тогда какъ въ этомъ эпизодѣ, въ сущности, былъ поставленъ основной вопросъ не только для будущаго русскаго богословія, но и для судьбы Русской Церкви вообще — вопросъ о свободѣ. Церковная истина вырабатывалась и вырабатывается лишь въ условіяхъ свободы, — и предпосылкой богословскихъ исканій является лишь вѣрность святоотеческой традиціи (беря ее, какъ «*consensus patrum*») и подлинная жизнь въ Церкви. Въ о. Сергіи Булгаковѣ Митрополитъ Евлогій находилъ и то и другое, — и, высоко цѣняя творческій духъ въ немъ, онъ безъ колебаній защитилъ его — и, тѣмъ самымъ, утвердилъ драгоценнѣйшее спасительное начало свободы.

Въ послѣдніе два года наши пути разошлись. Мы не могли послѣдовать за нашимъ Владыкой въ его (неосновательной для насъ) опти-

мистической оцѣнкѣ того, что произошло въ церковной жизни въ Россіи. Но и тутъ, несмотря на всю остроту нашихъ расхожденій, Митрополитъ Евлогій никогда не измѣнялъ основному для него принципу свободы. Онъ хорошо зналъ, какъ рѣзко расходились наши пути, — у насъ было нѣсколько тяжелыхъ, но взаимно-нужныхъ откровенныхъ изъясненій того, какъ понимать положеніе Церкви въ Россіи. И, тѣмъ не менѣе, онъ не только ни въ чемъ насъ не стѣснялъ, а, наоборотъ, самъ много разъ обсуждалъ съ нами вопросъ, какъ охранить Богословскій институтъ отъ возможныхъ нападокъ Москвы. И намъ никогда не забыть того, что за три недѣли до смерти, въ лѣтній праздникъ преп. Сергія, Владыка Евлогій, уже совершенно больной, съ трудомъ выносившій десятиминутную бесѣду, пригласилъ къ себѣ всѣхъ, кто былъ налицо, изъ Богословскаго института, изъ Сергіевскаго Подворья. Онъ зналъ, что въ насъ была всегда отвѣтная горячая любовь къ нему, — хотя и зналъ, что острота разногласій доходила уже до непримиримости. Но позвалъ онъ насъ къ себѣ для того, чтобы вновь и вновь сказать о своей неизмѣнной любви къ институту и Подворью.

Память Митрополита Евлогія священна для насъ, — но она не можетъ не быть дорогой и всѣмъ, кто любитъ богословіе, кто вѣритъ въ Русскую Церковь и кто знаетъ, что расцвѣтъ и Русской Церкви, и русскаго богословія невозможенъ внѣ реальной свободы Церкви.

Прот. В. Зѣньковскій.

Перерожденіе античнаго искусства

1.

Паденіе древняго міра и возникновеніе христіанско-европейскаго, преемственно связаннаго съ нимъ, образуютъ узелъ вопросовъ, издавна привлекающій вниманіе историковъ, а за послѣднія десятилѣтія еще сильнѣй, чѣмъ прежде, ввиду все отчетливѣй обнаруживающихся аналогій между той «переходной» эпохой и нашей собственной. Возможность правильно поставить эти вопросы, а, значить и ихъ рѣшить, зависитъ дрежде всего отъ степени осознанія самого преемства, т. е. генетической связи между двумя мірами и опредѣляемаго ею единства европейской исторіи. Дѣло обстоитъ не такъ, что погибаетъ одна великая культура, а затѣмъ изъ варварства рождается другая, постепенно находящая путь къ ея забытымъ сокровищамъ и усваивающая ихъ, себѣ на пользу. Такова была концепція Гиббона, внушенная ему отрицательной оцѣнкой культурной роли христіанства; такова въ наше время концепція Тойнби, проистекающая изъ убѣжденія, что культура неразрывно связана съ породившимъ ее «обществомъ» (1); и такова же болѣе или менѣе ясно подразумеваемая исходная предпосылка другихъ историковъ, ослѣпленныхъ привычной періодизацией или преувеличивающихъ новизну культурнаго творчества новыхъ (т. е. прежде всего германскихъ) народовъ. Взгляды эти, въ качествѣ стимуловъ изслѣдованія, бывали въ прошломъ плодотворны, но по существу они ошибочны и въ настоящее время способны лишь парализовать историческую мысль.

Античная культура не просто умерла: она переродилась, и въ этомъ перерожденномъ видѣ была унаслѣдована культурой средневѣковой, такъ что работа болѣе близкихъ къ намъ вѣковъ состояла лишь въ исканіи путей къ античности первоначальной, неперерожденной. Послѣдняя фаза исторіи древняго міра, фаза перерожденія, вовсе не пресѣклась ни раздѣленіемъ имперіи, ни нашествіями варваровъ, ни паденіемъ императорскаго престола въ Римѣ; она простерлась, несмотря на всѣ потрясенія и перемѣны и на пятый и на шестой вѣкъ, а закончилась лишь, какъ показалъ Пиреннъ (2), завоевательнымъ движеніемъ Ислама, захватившимъ Средиземноморье и отрѣзавшимъ романо-германскій Западъ отъ византійскаго Востока. Культурная особность Запада только съ той поры окончательно и опредѣлилась, хотя и была предопредѣлена не только расширеніемъ его географической и этнической основы, но и исконнымъ его латинствомъ. Двойственность средневѣковья, и европейской культуры въ цѣломъ, коренится въ двойственности греко-римскаго

міра, но какъ разъ эта укорененность и не допускаетъ окончательной раздѣльности. Античность была двойственна, но она была все же двуеди-на, и торжество христіанства на обѣихъ ея половинахъ укрѣпило единство, а не двойственность. Средневѣковье, а значить и все, что послѣ-довало за нимъ, родилось не изъ языческой античности съ прибавленіемъ христіанства, а изъ поздней, христіанской, т. е. перерожденной уже античности. Если исходить изъ этихъ положеній, то основная проблема всей европейской исторіи сводится къ тому, какимъ образомъ и въ ка-кихъ именно отношеніяхъ двуединый греко-римскій міръ такъ переро-дился, что составилъ культурную основу двуединого средневѣковья, во многомъ полярно противоположнаго ему и все же рожденнаго имъ и не порвавшего преемственной съ нимъ связи.

Исторія искусства можетъ помочь отвѣту на этотъ вопросъ, потому что искусство есть одно изъ наиболѣе непосредственныхъ и нелице-мѣрныхъ выраженій культурной жизни въ ея цѣломъ. Памятники его по-вѣствуютъ, конечно, не обо всемъ, о чемъ намъ хотѣлось бы узнать, но нерѣдко о явленіяхъ болѣе глубокихъ, чѣмъ тѣ, напримѣръ, что засвидѣ-тельствованы въ памятникахъ слова, и если истолковывать ихъ въ нѣко-торыхъ отношеніяхъ труднѣй, то они гораздо меньше искушаютъ насъ принимать намѣренія за результаты или идеалы за реальности. Истори-ку, пользующемуся ими, надо помнить, однако, основное правило: если хочешь получить отъ искусства самое цѣнное его свидѣтельство, подхо-ди къ нему именно, какъ къ искусству. Свидѣтельства менѣе цѣнныя оно можетъ дать и другимъ путемъ, т. е., помимо учета и оцѣнки худо-жественной формы; пренебрегать ими не слѣдуетъ, безъ малыхъ истинъ обойтись нельзя; но довольствоваться ими значить закрывать себѣ до-ступъ къ истинамъ болѣе существеннымъ. Церковная, да и сама класси-ческая археологія этимъ до послѣдняго времени и грѣшили. Художе-ственные произведенія изучались съ полнымъ безразличіемъ къ ихъ худо-жественному смыслу. Ихъ вопрошали о чемъ угодно, но не о нихъ са-михъ, и потому отвѣты, которые отъ нихъ получали, никогда не каса-лись самаго въ нихъ главнаго. Если говорилось объ ихъ характерѣ или качествѣ, то лишь съ точки зрѣнія привычныхъ академически-реалисти-ческихъ канонѣвъ, всякое отклоненіе отъ которыхъ почиталось не свое-образіемъ, а простымъ отсутствіемъ умѣнья. Въ результатѣ, классиче-ская археологія проявляла въ теченіе всего прошлаго вѣка, и въ лицѣ многихъ ея представителей проявляетъ по сей день, полную слѣпоту по отношенію къ формальнымъ и сказывающимся въ нихъ духовнымъ осо-бенностямъ поздне-античнаго искусства, а церковная не знаетъ вообще, что дѣлать съ добытымъ ею матеріаломъ, и пребываетъ въ состояніи полной методологической наивности. Проблемы перехода отъ древняго міра къ средневѣковому ни та, ни другая дисциплина и з ъ с в о е й п е р с п е к т и в ы не сумѣла даже увидать, и она осталась бы неуви-дѣнной до сихъ поръ, если бы не тотъ благотворный поворотъ, что на-мѣтился въ исторіи искусства къ началу нашего вѣка. Впрочемъ, вѣрно и то, что не будь проблемы, поворота могло бы не произойти. Въ обла-сти исторической мысли, найти задачу, это — статъ на путь ея рѣшенія.

Около пятидесяти лѣтъ тому назадъ, въ вѣнскомъ университетѣ, возникли почти одновременно двѣ рѣзко враждебныя одна другой и кое въ чемъ все же родственныя другъ другу школы. Обѣ въ исторіи искусства видѣли исторію формъ, а не только темъ; обѣ сосредоточивали вниманіе на переходѣ отъ античности къ Среднимъ вѣкамъ; обѣ не во всемъ сумѣли порвать связь съ позитивистическимъ наслѣдіемъ девятнадцатаго вѣка. Иосифъ Стржиговскій былъ неутомимымъ путешественникомъ, изслѣдователемъ съ очень широкимъ кругозоромъ, но методъ его и наиболѣе вѣрныхъ его учениковъ страдаетъ тѣмъ, что не допускаетъ никакой причины измѣненія въ искусствѣ, кромѣ вліяній, идущихъ извнѣ, изъ другой художественной среды: одни типы, формы или мотивы вытѣсняють другіе; къ этому сводится вся исторія. Отодвиганіе источника этихъ перемѣнъ, основного Вліянія, все больше на востокъ, на сѣверъ, въ Центральную Азію, въ Сибирь, привело, въ концѣ концовъ, къ построеніямъ совершенно фантастическимъ, но если бы до нихъ дѣло и не дошло, самая постановка вопроса у Стржиговскаго осталась бы ложной, и бѣда не въ «преувеличеніяхъ», не въ злоупотребленіи ею, какъ обычно думаютъ, а въ ней самой: она вполне логически его довела до чего-то вродѣ маніи преслѣдованія. Другая школа, та, что по преимуществу зовется вѣнской, первую предала анаѹемъ, но, не признавая механизма вліяній и отвергая прямолинейный матеріализмъ Земпера, выводившаго различіе формъ изъ различія матеріаловъ, она все же въ самыхъ своихъ истокахъ была заражена (хотя въ то же время и оплодотворена) другой идеей, рожденной естественно-научнымъ, несвободнымъ отъ матеріализма и механизма, мышленіемъ девятнадцатаго вѣка: идеей эволюціи. Формальныя перемѣны, — такъ учили Францъ Викгофъ и Алоизъ Ригль, — прористекають всегда изъ имманентнаго художественнаго развитія, т. е. отражаютъ измѣненія зрительнаго воспріятія, вкуса, «художественной воли» (этотъ терминъ, какъ извѣстно, создалъ Ригль), которыя сами по себѣ неизбѣжны, законотѣрны и необратимы. Имманентность развитія исключаетъ не только опредѣляющую роль внѣшнихъ, по отношенію къ данному его руслу, художественныхъ вліяній (отсюда осужденіе Стржиговскаго), но и воздѣйствіе всего посторонняго искусству, какъ таковому, всякой алчбы и жажды челоѣка, не сводящейся къ его художественнымъ потребностямъ, и способной измѣнять ихъ не снаружи, а изнутри. Въ этомъ послѣднемъ пунктѣ заключается вся ограниченность метода, какъ и понятія эволюціи вообще, поскольку оно примѣняется къ явленіямъ духовной жизни. Отдѣльныя ея области, во-первыхъ, не разобшены, а, во-вторыхъ, не расположены въ плоскости, одна рядомъ съ другой; скорѣй онѣ похожи на слои или пласты, и наиболѣе рѣшающія перемѣны въ одной изъ нихъ всегда зависятъ отъ перемѣнъ въ области болѣе глубокой или болѣе центральной. Усмотрѣніе этой истцны, постулирующей связь между исторіей искусства и духовной культуры, между *Kunstgeschichte* и *Geistesgeschichte* (независимой отъ нерѣдко спорнаго практическаго примѣненія ея), составляетъ главную заслугу болѣе молодого, но тоже покойнаго нынѣ представителя вѣнской школы, Макса Дворжака.

Ограниченность метода, однако, отнюдь не то же, что его негодность. Имманентное развитие, хоть и въ известныхъ предѣлахъ, дѣйствительно существуетъ и имъ дается, правда не универсальный, но вполне реальный принципъ объясненія (тогда, какъ при констатированіи вліяній надо еще объяснить, почему такое-то вліяніе было усвоено, т. е. почему оно вообще состоялось). Въ частности, для изученія промежуточной эпохи между искусствомъ греко-римскимъ и средневѣковымъ, наиболѣе плодотворный импульсъ исходилъ именно отъ Ригля, и новѣйшая школа нѣмецкихъ и австрійскихъ археологовъ (къ которой присоединились многіе иностранные ученые), больше всего потрудившаяся въ этой области за двадцатилѣтіе между двухъ войнъ, примкнула именно къ его традиціи, обогащенной нѣкоторыми побочными вліяніями, особенно вліяніемъ Вельфлина. Школа эта, и прежде всего глава ея, Роденвальдтъ, окончательно укрѣпила въ исторіи искусства понятіе поздней античности (3), которое, какъ мы видѣли, вполне отвѣчаетъ единственно удовлетворительному общему построенію исторіи Европы. Понятіе это не обязываетъ насъ къ риглевскому эволюціонизму, но учить вниманію ко всѣмъ новымъ чертамъ, проявляющимся въ античномъ искусствѣ не только съ Константина, но уже и съ Августа, — вниманію къ ихъ послѣдовательности или чередованію, къ ихъ художественному и историческому смыслу. Часть этихъ перемѣнъ мы, навѣрное, отнесемъ на долю тѣхъ или иныхъ имманентныхъ развитій (или ихъ позднѣйшихъ отраженій), часть же должна будетъ оказаться свидѣтельствомъ переломовъ болѣе глубокихъ, тѣхъ, что какъ разъ и привели отъ одного искусства къ искусству совсѣмъ другому, хоть и связанному съ нимъ, но внутренно съ нимъ не соизмѣримоу. Не выпадаютъ при этомъ изъ нашего кругозора ни случаи простого технического упадка (всегда объяснимаго отмираніемъ соотвѣтствующихъ потребностей), ни воздѣйствіе запредѣльныхъ по отношенію къ греко-римскому міру художественныхъ культуръ (вліяющихъ, однако, лишь тогда, когда созрѣваетъ время для ихъ вліянія), но рѣшающей роли такія явленія въ нашихъ глазахъ играть уже не могутъ, хотя бы потому, что они получаютъ себѣ мѣсто внутри самой античности, а не во внѣ, какъ если бы они начисто ей противопологались и ее отрицали. Какъ бы ни рѣшался въ отдѣльныхъ случаяхъ знаменитый вопросъ, поставленный нѣкогда Стржиговскимъ — «Востокъ или Римъ? — онъ въ цѣломъ перемѣнилъ свой смыслъ, потому что онъ переносится нѣкоторымъ образомъ внутрь «Рима», т. е. греко-римской поздней античности.

Въ самомъ дѣлѣ, пока мы представляли себѣ античное искусство только въ образѣ классическаго, т. е. съ удареніемъ на его греческой и классической (V-ый вѣкъ до Р. X.) основѣ, намъ приходилось признать, что и зъ с е б я оно средневѣковаго искусства породить не могло, въ результатѣ чего мы искали убѣжища во вліяніяхъ Востока или Сѣвера, въ теоріяхъ полной гибели и новаго начала. Но въ томъ-то и дѣло, что классическій образъ искусства, начиная съ Александра — полумифъ, а начиная съ Августа — просто фикція. Въ качествѣ реальности, его жизнь была коротка, и если вѣрно, что въ качествѣ идеала

онъ никогда вполнѣ и надолго не умиралъ, то память о немъ всегда была ярче въ Греціи, чѣмъ во взятомъ какъ цѣлое греко-римскомъ мірѣ. Не въ Греціи, конечно, но и не въ эллинизмѣ (какъ и не въ отдѣльномъ латинствѣ), а именно въ этомъ позднемъ греко-римскомъ, обремененномъ огромнымъ наслѣдіемъ прошлаго, эклектическомъ, синкретическомъ мірѣ и произошло то перерожденіе антропоморфнаго или биоморфнаго, по своей греческой основѣ, античнаго искусства въ трансцендентальное (4) искусство V-го и VI-го вѣковъ, которое и было унаслѣдовано христіанской Европой Среднихъ вѣковъ. Въ этого наслѣдія средневѣковое искусство непредставимо, хоть оно и не исчерпывается имъ, хоть въ его составъ, на Востокъ, и особенно на Западъ, вошли новые, не пріостекающіе изъ античнаго міра элементы. Когда, послѣ иконоборчества на Востокъ, послѣ меровингскаго упадка и волны арабскаго завоеванія на Западъ, наступаетъ пора такъ называемыхъ возрожденій, то возрождаютъ или пытаются возродить античность не Аристотеля или Цицерона, но Августина и Василия Великаго, не къ Фидію возвращаются и не къ Августову «Алтарю мира», а къ мозаикамъ Рима и Равенны, къ храмамъ св. Виталія и св. Софіи, — не къ языческой, а къ христіанской античности. Въ томъ-то и заключается различіе между всѣми средневѣковыми «возрожденіями» и Возрожденіемъ итальянскимъ, что оно впервые стремилось къ Цицерону, разлученному съ Августиномъ, къ нетронутой, «чистой», до-христіанской половинѣ античнаго наслѣдія. Недаромъ въ придворной академіи Карла Великаго Алкуинъ звался Флаккомъ, Ангильбертъ — Гомеромъ, но Эйнгардъ — Везелиломъ, и самъ императоръ — Давидомъ: библейская, римская и греческая древность была для Карла и сподвижниковъ его одной и той же, общей, классической, въ первоначальномъ смыслѣ слова, древностью — матерью и кормилицей новаго христіанско-варварскаго міра. Въ отдѣльности все это было очень простодушно; въ цѣломъ это была единственно вѣрная интуиція европейскаго прошлаго и будущаго.

2.

Искусство Римской имперіи отъ Августа до Константина представляетъ картину очень большой сложности и далеко не во всѣхъ своихъ частяхъ одинаково ясную для насъ, но въ которой необходимо намѣтить хотя бы основныя вѣхи и пути развитія, дабы возможно было судить о тѣхъ скрытыхъ процессахъ перерожденія, которые дали зрѣлые плоды, и даже съ очевидностью опредѣлились, лишь въ послѣдующую эпоху. Въ основѣ всего этого комплекса разновременныхъ напластованій и мѣстныхъ особенностей лежитъ греческое искусство — самодовлѣющий художественный космосъ необычайной цѣльности и силы, болѣе, чѣмъ что-либо другое опредѣлившій судьбу европейскаго искусства на два съ лишнимъ тысячелѣтія впередъ. Ко времени Августа весь этотъ космосъ былъ уже достроенъ, доразвить до конца; онъ былъ въ прошломъ, подобно тому, какъ для насъ находится въ прошломъ итальянское искусство отъ XIII-го до XVIII-го вѣка, но съ той разницей, что у насъ есть и другія прошлыя, а греко-римская культура только это одно приз-

навала своимъ и непреходяще-цѣннымъ. Греческое искусство съ удивительной стройностью и чистотой прошло всѣ фазы своего имманентнаго развитія, архаическую, классическую и «живописную», а въ серединѣ II-го вѣка до Р. Х. пережило и свой первый ретроспективный періодъ, сознательный возвратъ къ классической фазѣ, свой к л а с с и ц и з м ъ, первый изъ тѣхъ многихъ, что послѣдовали въ дальнѣйшемъ ходѣ европейской исторіи, и отдѣленный отъ стилия, служившаго ему образцомъ, приблизительно такимъ же промежуткомъ времени, какимъ классицизмъ конца XVIII-го и начала XIX-го вѣка былъ отдѣленъ отъ классическаго искусства Италіи временемъ Рафаэля и Браманте. Движеніе середины II-го вѣка не было, однако, всеобъемлющимъ (классицизмы таковыми никогда не бываютъ, если ихъ не поддерживаетъ государственная власть). Оно захватило одни художественные круги и не захватило другихъ; у него были сторонники (Аполлодоръ, позже — Филостратъ), но и противники (Ксенократъ Аѳинскій); оно отнюдь не пресѣкло «живописной» фазы греческаго — теперь уже эллинистическаго — искусства, но поставило ей лишь частичный и временный предѣлъ, лишивъ ее, но тѣмъ самымъ и себя, принадлежавшей ей до тѣхъ поръ, въ глазахъ у всѣхъ, самоочевидности и безспорности (5). Въ такомъ релятивизирующемъ результатѣ и сказалась историческая роль этого перваго, еще чисто-греческаго классицизма. Послѣ него все, что признавалось абсолютнымъ въ искусствѣ, стало относительнымъ, внутрення предопредѣленность стилия исчезла, противоположности оказались одинаково возможными, и открылась дорога всѣмъ ретроспективизмамъ, какъ и всѣмъ надуманнымъ и произвольнымъ новшествами. Съ этого момента кончилось стилистическое развитіе, въ собственномъ смыслѣ слова, и началось чередованіе вкусовъ и модъ, неустанные толчки то въ одномъ направленіи, то въ другомъ, то снова, приблизительно, въ томъ же, первомъ. Такъ случилось бы въ любой исторической обстановкѣ, но дѣло осложнилось тѣмъ, что какъ разъ къ тому же времени Римъ завоевалъ Грецію, а Греція, въ болѣе глубокомъ смыслѣ, завоевала Римъ, такъ что, слѣдующій классицизмъ — эпохи Августа — какъ и все, что послѣдовало за нимъ, изъ однѣхъ греческихъ предпосылокъ, уже непонятенъ и въ самыхъ своихъ корняхъ неразрывно связанъ съ многовѣковой исторіей распространенія греческаго искусства по средиземноморскимъ берегамъ.

Въ исторіи этой для насъ всего важнѣе оцѣнить глубокое различіе двухъ смежныхъ ея періодовъ. Одно дѣло — распространеніе греческаго искусства въ VI-омъ и V-омъ вѣкахъ, когда оплодотворяются имъ начатки художественнаго творчества молодыхъ народовъ вродѣ скивовъ на югѣ Россіи, кельтовъ и иберовъ въ Испаніи, и самага, быть можетъ, одареннаго изъ нихъ, осѣвшихъ въ Италиі этрусковъ. Совсѣмъ другое дѣло — распространеніе его въ передней Азійи и Египтѣ, въ результатѣ походовъ Александра Великаго, или въ западномъ бассейнѣ Средизменнаго моря, какъ слѣдствіе покоренія Рима греческой культурой. Въ первомъ случаѣ, это — искра съ чужого очага, которая позволяетъ разжечь собственное пламя, зараженіе творчествомъ, воспитаніе младшаго брата старшимъ, которое можно сравнить съ перенесеніемъ

готической архитектурной системы изъ Франціи въ Германію или византійской иконы изъ Константинополя въ Россію. Во второмъ случаѣ, это — богатая великимъ прошлымъ, широко разросшаяся культура, общечеловѣческая, по самому замыслу своему, идущая на завоеваніе міра, который не въ состояніи ей противопоставить ничего равнаго или даже сходнаго, такъ что любой римлянинъ, египтянинъ или сиріецъ могъ бы сказать о ней только то, что изъ перспективы петербургской Россіи Тютчевъ сказалъ о западной культурѣ: «Неудобство нашего положенія въ томъ, что мы вынуждены называть Европой то, что слѣдовало бы называть попросту цивилизаціей». Правда, въ передней Азіи и Египтѣ эллинистическая волна встрѣтила пережитки болѣе древнихъ, чѣмъ Греція, и нѣкогда великихъ художественныхъ культуръ, но то были именно пережитки, уже неспособные ей оказать серьезнаго сопротивленія. Она ихъ не уничтожила, а лишь оттѣснила къ границамъ средиземноморской «вселенной» и даже не разъ принималась ими играть, потому что въ теперешнюю, позднюю, весьма свободную систему ея искусства могло войти большое число чужеродныхъ элементовъ, какъ мы это очень хорошо можемъ понять изъ опыта нашего собственнаго времени. Для ближайшихъ судебъ искусства Римской имперіи, — какъ, впрочемъ, и для болѣе далекихъ всего европейскаго искусства, — гораздо важнѣй эллинизация римскаго Запада, чѣмъ египетскаго или сирійскаго Востока. Искусство имперіи, если отвлечься отъ чисто-греческихъ въ немъ проростовъ, наблюдаемыхъ время отъ времени въ Атикѣ или Малой Азіи, есть продуктъ пріятія Римомъ эллинистическаго искусства, и нашъ первый долгъ установить характеръ этого пріятія и выяснить, не сопровождалось-ли оно извѣстной переработкой того, что было принято.

Этруски проявили свою исключительную (хотя, конечно, и не равную грекамъ) художественную одаренность въ томъ, какъ они, исходя изъ греческаго архаическаго искусства, сумѣли пугемъ творческаго искаженія его формъ придать ему новыя черты, отвѣчающія ихъ собственному, острому, очень особенно окрашенному вкусу. Римляне, чья эллинизация началась черезъ подражаніе этрускамъ, были одарены иначе, и одаренность эта не лежала въ области формы, а потому и не можетъ быть названа чисто-художественной, хотя она и нашла себѣ выраженіе въ искусствѣ. Тамъ, гдѣ римское искусство отдѣляется отъ этрускаго, тамъ, гдѣ мы можемъ отличить римскую копію или подражаніе отъ греческаго оригинала, мы не усматриваемъ никакого новаго вкуса, никакого исканія способной отвѣтить такому вкусу новой формы. Конечно, всѣ отличія, наблюдаемыя въ искусствѣ, не могутъ не быть отличіями формы, но формальныя отличія, констатируемыя въ римскихъ произведеніяхъ, сравнительно съ этрусскими или греческими, суть лишь побочный результатъ не на форму направленной «художественной воли» (6). Римскій скульпторъ республиканскаго періода, высѣкающій надгробіе или портретный бюстъ, пользуется пріемами, заимствованными отъ грековъ, непосредственно или черезъ этрусскіе образцы, и не ищетъ прибавить къ нимъ ничего новаго, какъ и не придаетъ имъ никакой самостоятельной цѣны: онъ именно пользуется ими; и даже то, чего онъ ими достигаетъ, для него — средство, а не самоцѣль. Грекъ созда-

валь образы, т. е. нѣчто самодовлѣющее, самозаключенное, образъ Перикла или образъ Аѳины, не требующій, покуда мы его созерцаемъ, никакого отнесенія къ самому Периклу, къ самой Аѳинѣ; онъ же довольствуется изображеніемъ, т. е. чѣмъ-то существующимъ лишь въ своей отнесенности къ тому, что оно изображаетъ. Именно въ римскомъ искусствѣ впервые появилось сознаніе того, что художественное произведеніе есть копія конкретныхъ вещей, снимокъ или слѣпокъ какой-то составляющей все его значеніе реальности (7); отсюда и появленіе въ этомъ искусствѣ подлиннаго, вполне индивидуализированнаго портрета. Греку предстояла «природа» или «жизнь», которой онъ подражалъ въ томъ смыслѣ, что старался угадать законы ея становленія и бытія: предметомъ подражанія тутъ была, выражаясь языкомъ болѣе поздней философіи, *natura naturans*. а не *natura naturata*. Въ примѣненіи къ римскому искусству, наоборотъ, слѣдуетъ говорить о понятіи дѣйствительности, скорѣй, чѣмъ о понятіи природы; оно не біоморфно, а реалистично, не подражаетъ природѣ, а попросту изображаетъ дѣйствительность; оно не созерцаетъ пластическія тѣла, изымая ихъ изъ времени и пространства, а передаетъ все вмѣстѣ, вперемѣшку, не боясь обыденности и случайности. Такъ обстоитъ дѣло тамъ, по крайней мѣрѣ, гдѣ говорить болѣе глубокой инстинктъ, а не поверхностный вкусъ, воспитанный греческимъ дилеттанствомъ и греческими образцами. Заимствуя полностью греческія формы и въ отдѣльности н и ч е г о в ъ н и х ъ н е м ѣ н я я, Римъ все же съ самаго начала приступилъ къ полному ихъ переосмысленію.

Въ послѣдній вѣкъ республики опредѣлился путь, по которому пошло искусство Римской имперіи. Катоновъ больше не рождалось; никакого сопротивленія эллинизмъ не встрѣчалъ; никто, быть можетъ, и не ощущалъ его чужимъ, хотя отъ этого не исчезалъ тотъ фактъ, что онъ все же б ы л ъ не своимъ, а пришлымъ. Огромное количество греческихъ произведеній всѣхъ вѣковъ наводнило Италію — подобно европейскимъ картинамъ въ американскихъ музеяхъ, — и еще болѣе огромное количество копій съ нихъ, разнаго качества и разной степени вѣрности оригиналамъ. Сами мастера, надѣленные умѣньемъ съ достаточной виртуозностью копировать или (въ любомъ вкусѣ) «творить», со всѣхъ концовъ эллинистическаго міра устремились въ его новую столицу. На ея площадяхъ любители искусствъ, пересыпая латинскую рѣчь греческими словами, бесѣдовали о преимуществахъ Поликлета и Лисиппа: чужое прошлое стало римскимъ прошлымъ, какъ Шекспиръ — американскимъ классикомъ. Въ первый вѣкъ имперіи, Помпеи и Геркуланумъ являютъ намъ образъ зажиточнаго всеяднаго мѣщанства, гдѣ для полнаго схода съ Америкой и поздней Европой не хватаетъ лишь японскихъ ксилографій и негритянскихъ идоловъ. Коллекционерствомъ, любительствомъ, странствованіемъ вкуса отъ однихъ образцовъ къ другимъ не исчерпывалось, однако, отношеніе римлянъ къ искусству. Было еще государственное строительство, инженерный размахъ архитектуры, трезвая документальность повѣствовательныхъ изображеній и портретовъ, весь практицизмъ и утилитаризмъ народа, привыкшаго дѣйствовать, а не созерцать. Надо было согласовать государственныя или частныя, но, во

всякомъ случаѣ, реальныя нужды съ наносными и въ сущности иллюзорными художественными вкусами. Эллинизмъ былъ принятъ Римомъ, но Римъ предъявлялъ къ нему требованія, о которыхъ никто не помышлялъ въ Пергамѣ или въ Александріи, и хотя собственный глубокой инстинктъ врядъ ли сознавался, какъ разъ въ удовлетвореніи этихъ требованій онъ и самъ могъ быть удовлетворенъ. Эллинистическое искусство существовало уже три вѣка, но никто не думалъ приводить его въ порядокъ, организовывать его; первой попыткой его организовать былъ классицизмъ Августа (8).

Политика Августа въ области культуры была направлена, какъ известно, къ возстановленію исконно-римскихъ началъ. Для искусства, за неимѣніемъ какихъ-либо «почвенныхъ» образцовъ, это могло означать лишь верховное утвержденіе и дальнѣйшую сознательную разработку того зародившагося въ серединѣ II-го вѣка классицизирующаго эллинизма, который, по всей видимости, уже въ республиканскомъ Римѣ пользовался большимъ успѣхомъ, чѣмъ эллинизмъ Лаокоона или пергамскаго алтаря. Въ классицизирующемъ, какъ и въ классическомъ искусствѣ (разницу между ними римлянинъ врядъ ли постигалъ), есть — искомыя или найденныя — равновѣсіе, спокойствіе, объективность, — черты, какъ въ республиканскія времена, такъ и въ эпоху Августа, привлекавшія римлянъ не столько самодовлѣющей своей цѣнностью, сколько соотвѣтствіемъ тѣмъ практическимъ нуждамъ, которымъ римское искусство было призвано служить. Атицизмъ, скорѣе, чѣмъ азианизмъ, приличествуетъ языку государственныхъ актовъ; въ архитектурѣ правительственныхъ зданій умѣстна классическая трезвость формъ; предпочтеніе, оказывавшееся Августомъ Аполлону передъ Діонисомъ, выходило за предѣлы чисто-культурной политики (9). Классицизмъ Августа отличался отъ классицизма Аполлодора или Филострата приблизительно тѣми же чертами, какими «стиль ампиръ» Наполеона, а еще замѣтнѣй Александра I-го, отличается отъ стиля «Louis Seize» и всего вообще классицизма второй половины XVIII-го вѣка. Въ одномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ явленіями, опредѣляемыми однимъ лишь измѣненіемъ художественнаго вкуса; въ другомъ — съ такими, гдѣ искусству и вкусу вообще не принадлежитъ рѣшающая роль. Преимущество перваго — большая утонченность и артистичность; преимущества второго — большая содержательность и большая напряженность, если не вдохновенія, то воли. Римскій классицизмъ холоднѣе и разсудочнѣе греческаго, который, конечно, и самъ не въ силахъ былъ подняться до органической полноты и теплоты подлиннаго классическаго искусства; но въ немъ нашли выраженіе эгическія цѣнности (самоограниченіе, выдержка, *gravitas, humanitas*), которыхъ греческій классицизмъ не выражалъ, не только потому, что не былъ римскимъ, но и потому, что вообще не могъ въ разитъ ничего, кромѣ очень высокой (и въ цѣломъ вполнѣ справедливой) критической оцѣнки греческаго художественнаго прошлаго.

Ara Pacis, самый выдающійся изъ дошедшихъ до насъ памятниковъ августовской эпохи, является тенденціи скульптурнаго рельефа,

идуція, конечно, скорѣе ужъ въ сторону фризовъ Парѳенона, нежели гигантомахіи пергамскаго алтаря. Однако, настоящаго родства съ греческимъ классическимъ стилемъ не получилось, и получиться не могло. Препятствовали этому не только эллинистическое воспитаніе зрѣнія въ направленіи противоположномъ строгому классическому пластицизму, не только вторичность, отраженность, ретроспективная произвольность вкуса, — причины столь же дѣйственныя и для греческаго классицизма, — но и нѣчто другое, свойственное, какъ мы уже видѣли, именно Риму, въ отличіе отъ Греціи, хотя бы и эллинистической эпохи (а также отъ Египта или отъ Китая): отсутствіе какой бы то ни было предопредѣленности вкуса, врожденнаго пристрастія къ тому или иному типу художественныхъ формъ. Грекъ или китаецъ безсознательно отбрасываетъ одни элементы міра и удерживаетъ другіе, пригодные для его творчества; римлянинъ, предоставленный самому себѣ, ничего не выбираетъ: ничто не подсказываетъ ему никакого выбора. Вотъ почему въ его искусствѣ и нельзя обнаружить ничего сходнаго хотя бы съ тѣмъ трудно опредѣлимымъ, но все же единымъ принципомъ, что лежитъ въ основѣ всѣхъ измѣненій, какимъ подвергались у этрусковъ ранніе греческіе образцы. Конечно, въ скульптурахъ «Алтаря мира» сказалась греческая выучка, а, быть можетъ, въ ихъ исполненіи участвовали и греческіе мастера, но въ такомъ случаѣ это были мастера утратившіе исконно-греческое чувство формы. Для грека, воспріятіе пространства было подчинено воспріятію пластическаго образа. Пространство либо въ самомъ процессѣ созерцанія превращалось въ плоскость, образуя фонъ для человѣческихъ фигуръ, либо изъ движенія и группировки этихъ фигуръ рождалась иллюзія пространства, какъ мы это видимъ въ эллинистической живописи и въ такъ называемомъ живописномъ рельефѣ. По сравненію съ этимъ послѣднимъ, въ «Алтарѣ мира» наблюдается не усиленіе пространственной иллюзіи, какъ иногда думали, а нѣкая эстетическая безпринципность: пространство съ фигурами, находящимися въ немъ, но не создающими его, попросту сплющивается въ рельефъ или изъ него вырѣзается слой, становящійся рельефомъ. Другими словами, берется реальная процессія въ реальномъ развертываніи ея и переносится на мраморъ, что предполагаетъ, конечно, существованіе давно разработанной греками системы изобразительныхъ приѣмовъ, но и свидѣтельствуешь о примѣненіи этой системы внѣ всякой связи съ тѣми основами художественнаго созерцанія, которымъ она была обязана своимъ возникновеніемъ и ростомъ. Результатъ получился бы ужасный, не лучше Siegesallee или фронтона Палаты депутатовъ, если бы не два вполне разнородныхъ обстоятельства, но одинаково чуждыхъ девятнадцатому вѣку: сама процессія и изображеніе ея были облагорожены римскимъ этосомъ, а также изобразительные приѣмы и вообще техническое умѣнье грековъ не могли быть въ тѣ времена усвоены вполне отвлеченно, безъ всякаго приобщенія къ греческому художественному генію (10).

Римскій этосъ, греческая художественная культура — ихъ сочетаніемъ спасена не только *Ara Pacis*, но и сто лѣтъ спустя беневентская триумфальная арка, да и многіе другіе памятники искусства первыхъ двухъ вѣковъ имперіи. Но сочетаніе это — еще не синтезъ, и раз-

витіе римскаго искусства, уже и въ первыхъ двухъ вѣкахъ, было предназначено не имъ. Поскольку развитіе, въ собственномъ смыслѣ слова, вообще имѣло мѣсто, оно шло въ сторону поглощенія Римомъ греческой традиціи. Не то, чтобы эту традицію кому-нибудь приходило въ голову отвергать, но развитіе шло къ тому, чтобы сдѣлать ее исключительно служебной, чтобы превратить греческую систему формъ изъ самоцѣли въ средство для осуществленія римскихъ заданій строительнаго, изобразительнаго или декоративнаго характера. Римское искусство съ самаго начала не было связано греческой бюморфностью, греческимъ пластицизмомъ и органицизмомъ; всегда, какъ мы видѣли, оно склонно было пользоваться греческими формами, какъ пользуются готовымъ, извнѣ заимствованнымъ языкомъ, такъ, на примѣръ, какъ европейскіе ученые до недавняго времени для своихъ диссертаций пользовались латынью. И чѣмъ дальше, тѣмъ больше оно отбрасывало самый духъ этихъ формъ и, въ этомъ смыслѣ, пользовалось ими все болѣе свободно, хотя совсѣмъ разрѣзать ихъ связь съ тѣмъ, что онѣ нѣкогда выражали, ему удалось не могло и не удалось. Въ области монументальнаго рельефа, таковъ основной путь отъ *Ara Pacis* къ траяновой колоннѣ, отъ траяновой колонны къ колоннѣ Марка Аврелія и отъ колонны Марка Аврелія къ аркѣ Константина. Если въ другихъ областяхъ, на примѣръ, скульптурнаго портрета или стѣнной живописи, развитіе протекаетъ не столь ясно, то зависить это отъ того, что само коммеморативное заданіе, свойственное монументальному рельефу, облегчало, ввиду той особой важности, которую придавали ему римляне, сниженіе греческихъ формъ на чисто служебную роль. Рельефы траяновой колонны образуютъ кинематографическую ленту ручной работы, накрученную спиралью на высокій столбъ; искусству ихъ мастера столь же необходимы, но и столь же внѣположны греческіе изобразительные приемы, какъ Уоту Диснею такіе же приемы европейскихъ рисовальщиковъ минувшаго столѣтія. Къ египетскимъ или китайскимъ онъ прибѣгнуть бы не могъ: его не поняли бы, а ему нужно прежде всего, чтобы его понимали, точно такъ же, какъ и римскій рельефъ обращается не къ созерцанію, а къ чтенію и пониманію, не столько выражаетъ, сколько сообщаетъ. Въ другихъ областяхъ римскаго искусства дѣло, однако, не обстоитъ по существу иначе, и потому портреты Флавіевъ и позже — Антониновъ и Северовъ отличаются отъ портретовъ юліе-клавдіева дома, среди другихъ чертъ, тѣми же самыми чертами, какими колонны Траяна и Марка Аврелія отличаются отъ «Алтаря мира»; живопись III-го вѣка не то, чтобы хуже прежней помнить объ эллинистическихъ изобразительныхъ и декоративныхъ формулахъ, но съ пораздо большей легкостью ихъ обособляетъ, изъемяетъ ихъ изъ ихъ естественнаго, съ греческой точки зрѣнія, художественнаго контекста.

Правда, перемѣны, о которыхъ только что шла рѣчь, — далеко не единственныя, съ которыми приходится считаться, и если взять искусство Римской имперіи въ цѣломъ, то послѣдовательнаго стилистическаго развитія, такого типа, какъ въ греческомъ искусствѣ отъ архаической до эллинистической эпохи, или въ итальянскомъ отъ Джотто до Тьеполо, въ немъ установить нельзя. Греческое художественное наслѣ-

діе переходить поstepенно, въ римскую эпоху, изъ состоянія стилия въ состояніе языка (который способенъ высказать и совѣмъ другія содержанія, чѣмъ какія высказывались въ немъ прежде), но римское искусство, пользуясь имъ, не превращаетъ его въ свой собственный, новый, послѣдовательно развивающійся стиль. Такія черты его, какъ впервые подмѣченная Викгофомъ «непрерывность» въ изображеніи хронологически-послѣдовательныхъ сценъ (*continuiierende Darstellung*) или переходъ, въ архитектурѣ, къ пространственнымъ эффектамъ и къ чисто-декоративному примѣненію греческой тектоники (несущихъ и несомыхъ частей, колоннъ и энтаблементовъ), не суть еще стилистическія черты, ибо онѣ не интегрируются изнутри единою стилистическою волей. Инженерный размахъ Колизея, акведуковъ и термъ — грандіозенъ, но грандіозность его, такъ сказать, стилистически нейтральна, подобно грандіозности американскихъ небоскребовъ, количественно превышающей величіе пирамидъ или готическихъ соборовъ, но качественно, сравнительно съ ними, жалкой и пустой. Даже пространственное великолѣпіе Пантеона кажется чѣмъ-то художественно-случайнымъ, простымъ результатомъ стереометрическаго расчета, рядомъ съ таинственной одухотворенностью пространства въ Св. Софіи или съ безпространственнымъ, но оживленнымъ въ каждой своей частицѣ бытіемъ пѣстуискаго храма. Предпочтеніе остраго сходства, въ портретѣ, или понятности и полноты лѣтписанія, въ рельефѣ, греческимъ изобразительнымъ условностямъ само по себѣ вполне оправдано, ибо условности внѣ ихъ контекста теряютъ смыслъ, и сохранять ихъ — все равно, что соблюдать въ мѣщанской драмѣ аристотелевскія единства; но отбрасываніе старыхъ условностей еще стилия не создаетъ, а введеніе новыхъ (неизбѣжное само по себѣ и весьма очевидное въ историческомъ рельефѣ) только въ томъ случаѣ его создаетъ, если онѣ внутренне связаны между собой и опредѣлены, пусть безсознательнымъ, но все же единымъ, замысломъ. То, что въ римскомъ искусствѣ есть новаго, по сравненію съ греческимъ, — а новое несомнѣнно есть, — не исходитъ, какъ тамъ, изъ единой художественной интуиціи, а вытекаетъ лишь изъ особенностей римскаго характера и римской исторіи, не имѣющихъ пр я м о г о отношенія къ искусству (11). И какъ разъ потому, что римскаго стилия не создано, греческое искусство не подверглось нейтрализаціи до конца, не только въ восточной, но и въ западной половинѣ имперіи, и развитіе, намѣтившееся въ ея первые два вѣка, осталось незавершеннымъ, а въ третьемъ измѣнило путь.

Главнымъ показателемъ того, что греческая традиція не стала въ Римской имперіи вполне оторваннымъ отъ своего прошлаго, вполне отвлеченнымъ языкомъ, можно считать наличіе тѣхъ чередованій вкуса или моды, которыя наблюдаются во всѣ вѣка Римской имперіи и даже позже, сквозь всю исторію византійскаго искусства. Имманентное развитіе греческаго стилия было давно закончено, но его фазы продолжали ощущаться въ своей реальности, въ своей противоположности другъ другу. Архаической фазѣ подражали сравнительно меньше и, повидному, вразбродъ, но возвраты къ фазамъ классической и «живописной» чередовались съ большою закономѣрностью. Классицизмъ Августа переходитъ,

начиная съ Нерона, въ «живописность» или «импрессионизмъ», достигающіе апогея при Флавіяхъ и переходящіе въ новый классицизмъ (подчеркнуто-греческой оріентаціи) при Траянѣ и особенно Адріанѣ, послѣ чего снова торжествуетъ живописность, вплоть до новаго классицизма при Галльенѣ (12), кратковременнаго, но отнюдь не послѣдняго, такъ какъ классицистическіе возвраты намѣчаются еще и при Константинѣ, а затѣмъ при Валентиніанѣ и Θεодосіи, хотя возвраты живописности въ промежуточные между этими «возрожденіями» періоды становится уже гораздо труднѣе уловить. Значенія этихъ возвратовъ не слѣдуетъ преувеличивать (13): это не фазы развитія, а именно возвраты къ уже пройденнымъ его фазамъ, — нѣчто вторичное и лишь наполовину живое, но въ чемъ какъ разъ и теплится то, что можно назвать посмертною жизнью греческаго (или хотя бы эллинистическаго) искусства. Въ классицизмѣ Августа или Траяна есть римскія цѣнности, римскій этосъ, но художественное выраженіе эти цѣнности получили потому, что съ ними слился отблескъ, хотя бы вторично отраженный, классическаго греческаго прошлаго. Знаменитый бюстъ Веспасіана въ римскомъ музеѣ Термъ поражаетъ силой портретной характеристики, но художественное оправданіе свое это исканіе индивидуальнаго сходства получаетъ изъ системы «живописнаго» зрѣнія, открытой греками, хотя, быть можетъ, и не достигавшей у нихъ такой импрессионистической заостренности, какъ здѣсь. Поскольку само художественное качество римскаго искусства связано съ его классическими или живописными уклонами, это качество не принадлежитъ ему одному: оно неотдѣлимо отъ его греко-эллинистической основы. Поскольку же качество это покоится на чемъ-то новомъ, не-греческомъ, какъ нерѣдко въ архитектурѣ или въ историческомъ рельефѣ, оно все же лишь проблескъ, полнаго господства за нимъ нѣтъ, оно не проникаетъ до конца весь грузъ уже мертвѣющаго греческаго наслѣдства. Даже самые римскіе памятники римскаго искусства все же говорятъ на греческомъ, хотъ и латинизированномъ языкѣ.

Какъ бы то ни было, однако, этотъ языкъ, для всѣхъ общій, всѣмъ въ имперіи доступный, все же существовалъ, и образованіе его было однимъ изъ важнѣйшихъ достижений Рима, съ точки зрѣнія дальнѣйшей европейской исторіи (14). Важно не терять изъ виду при этомъ, что образовывался онъ независимо отъ только что упомянутаго чередованія модъ и вкусовъ, а потому и внѣ всякаго отношенія къ стилистическимъ понятіямъ живописнаго и классическаго (15). Всѣ стилистическія категоріи смѣшивались въ немъ и взаимно уничтожались. Чередованіе ихъ — или ихъ позднихъ отраженій — наблюдалось въ столицѣ имперіи, быть можетъ, еще въ провинціальныхъ столицахъ, но не въ самихъ провинціяхъ. Оно относится къ искусству придворнаго круга аристократіи, образованныхъ людей, но никакъ не къ искусству массъ, тогда какъ тотъ языкъ формъ, на которомъ изъяснялись повсюду, былъ именно «вульгарною» латынью, т. е. обыденнымъ и всеобщимъ языкомъ (16). Въ немъ нельзя предполагать, конечно, полнаго единства и можно различать слои болѣе «простонародные» и болѣе «литературные», а также и разнообразныя мѣстныя особенности, проистекавшія либо изъ остатковъ старыхъ до-греческихъ или до-латинскихъ говоровъ (въ лингви-

стикъ называемыхъ субстратами), не вырванныхъ съ корнемъ уравнивающимъ греко-римскимъ обиходомъ, либо, какъ въ Месопотаміи или Египтѣ, изъ не совсѣмъ заглохшей памяти о древнихъ и высокиихъ художественныхъ культурахъ, которыя нѣкогда тамъ цвѣли. Сами римскія особенности, поскольку онѣ не сложились въ порядкѣ образованія общаго языка, а принадлежать къ идиоматизмамъ, проявлявшимся уже въ республиканскую эпоху, могутъ быть названы мѣстными: въ памятникахъ восточной половины имперіи, не исполненныхъ западными мастерами, ихъ не удастся обнаружить. Особенности эти, каковъ бы ни былъ ихъ характеръ, потому и продолжали существовать, что противопоставлялся имъ не живой и органически развивающійся стиль, а лишь моды и вкусы, съ одной стороны, и нейтрализованный, нивелированный языкъ, съ другой. Послѣдній легко усваивался и ничего не терялъ отъ сочетанія единства съ нѣкоторою пестротою, но для того, чтобы онъ могъ стать фундаментомъ или резервуаромъ новаго искусства, новаго стиля, должно было случиться что-то такое, чего онъ самъ из себя породить не могъ.

Въ искусствѣ Римской имперіи существовало, такимъ образомъ, два совершенно разныхъ явленія: «высокія» художественныя формы, жившія прошлымъ и приспособленіемъ этого прошлаго къ мѣняющимся нуждамъ настоящаго, и формы упрощенныя, смѣшанныя, обновленныя, тѣмъ самымъ, въ нѣкоторой мѣрѣ, но отвѣчающія болѣе «низкимъ» и практическимъ потребностямъ, не способныя сами дорости до самодовлѣющаго художественнаго бытія. Развитія, собственно, нѣтъ, ни въ той, ни въ другой области, а есть чередованіе въ одной и распространеніе въ другой; о развитіи можно говорить лишь въ томъ смыслѣ, что распространение общаго языка составляло растущую угрозу для высокиихъ формъ искусства, которыя вытѣснялись имъ и, какъ иногда казалось (напримѣръ, въ эпоху тетрархій) могли имъ быть окончательно умерщвлены. Какъ мы видѣли, однако, этого не случилось. Рѣшительнаго обновленія, перерожденія античнаго искусства не произошло ни на томъ, ни на другомъ пути, ни на встрѣчѣ этихъ двухъ путей. Однако, перерожденіе это все же совершилось, только перемѣнъ, предвѣщающихъ его, слѣдуетъ искать не въ формахъ, а въ томъ, что предшествуетъ формѣ, и отъ чего зависитъ самая жизнь формъ.

3.

Вся современная теорія искусства страдаетъ порокомъ діаметрально противоположнымъ тому «психологизму», которымъ страдали логика и теорія познанія въ концѣ прошлаго столѣтія: вполнѣ очевидную генетическую связь двухъ реальностей она приносить въ жертву идеальной или умопостигаемой связи отвѣчающихъ этимъ реальностямъ понятій. Для эстетики и логики, форма и содержаніе — понятія взаимозависимыя, въ раздѣльности не имѣющія смысла; но для психологіи и для исторіи, содержаніе порождаетъ форму, а потому и предшествуетъ ей (во времени, а не по логическому первенству), и теорія искусства, не учитывающая этой истины, внутренне несостоятельна и непримѣнима къ

исторіи искусства. Поскольку мы созерцаемъ и «одобряемъ» готовый результатъ художественнаго творчества, логицизмъ этотъ (въ которомъ особенно повиненъ Кроче) вполне умѣстенъ, но отъ него не идетъ никакого пути къ пониманію взаимной связи произведеній одного мастера или одной эпохи, къ уразумѣнію того, какъ рождается художественное произведеніе, какъ растетъ, расцвѣтаетъ, болѣетъ и, быть можетъ, умираетъ искусство, въ цѣломъ. Какъ разъ исторія открываетъ намъ то живое и, если угодно, діалектическое взаимоотношеніе содержанія и формы, мимо котораго не можетъ безнаказанно пройти теорія, на пути отъ умопостигаемаго къ реально существующему искусству.

Когда мы говоримъ, что содержаніе порождаетъ форму, мы имѣемъ въ виду нормальное и здоровое положеніе вещей, при которомъ содержаніе и форма дѣйствительно совпадаютъ, и логическое отождествленіе ихъ вступаетъ въ свои права. Бываютъ, однако, времена, какъ наше собственное время и эпоха Римской имперіи, когда формы порождаются формами, путемъ отталкиванія или подражанія, а содержанія не способны породить адекватныхъ себѣ формъ, такъ что въ большинствѣ произведеній такой эпохи удареніе падаетъ или на одно содержаніе, или только на форму, и получается безформенность въ однихъ случаяхъ и пустота въ другихъ. Классицизмъ, наприимѣръ, исходитъ не изъ того особаго чувства жизни, изъ тѣхъ содержаній, что нѣкогда породили формы классическаго искусства, а изъ этихъ готовыхъ, давно уже извѣстныхъ ему формъ. «Высокое» искусство Рима, за исключеніемъ тѣхъ его произведеній, гдѣ преобладали специфически римскія внѣхудожественныя заданія, страдало формализмомъ, потому что въ своихъ формахъ заранѣе искало сходства съ другими формами или отличія отъ нихъ, все равно, на пути-ли классицизма, или отраженной «живописности». Напротивъ, массовое искусство пользовалось своимъ стандартнымъ языкомъ единственно, какъ средствомъ для передачи тѣхъ или иныхъ интересовавшихъ его, казавшихся ему важными содержаній, при чемъ подлиннаго воплощенія оно, конечно, не достигало, какъ разъ по причинѣ стандартности примѣнявшихся имъ формъ. Союзникомъ его въ этомъ дѣлѣ былъ уже извѣстный намъ исконный римскій вкусъ къ лѣтописанію въ камнѣ, къ повѣствовательной понятности и портретности, вслѣдствіе чего нѣрѣдко отсутствуетъ всякое п р и н ц и п і а л ь н о е различіе между столичными памятниками, специфически римскаго пошиба и такими же провинціальными, гдѣ-нибудь на Дунаѣ или на Рейнѣ, а есть лишь различіе въ умѣннѣ, въ техническихъ средствахъ, въ старательности выполненія (17). Ошибочно выводить творчески-новыя черты перерожденнаго античнаго (или средневѣковаго) искусства изъ какихъ-либо формальныхъ особенностей этого рода произведеній, такъ какъ форма ихъ всегда въ нѣкоторой мѣрѣ приближительна, случайна, зависима отъ готовыхъ образцовъ; но почину для рѣшающихъ перемѣнъ мы находимъ все же здѣсь, а не въ области формъ ради формъ и искусства для искусства.

Особыя черты, свойственныя провинціальному или столичному, но специфически римскому искусству, долгое время считались простыми проявленіями технического упадка и лишь недавно, что уже составило значительный шагъ впередъ, стали истолковываться, какъ формальныя

новшества, накопленіе которыхъ постепенно должно было измѣнить весь характеръ античнаго искусства. Но дѣло въ томъ, что наиболѣе интересныя изъ этихъ новшествъ вовсе не касаются формы, какъ таковой, или сказываются въ ней лишь отраженнымъ и вторичнымъ образомъ. Искаженія могутъ быть творческими, но могутъ ими и не быть (18). Простое искаженіе пропорцій, огрубленіе рисунка, нарушеніе пространственныхъ отношеній отнюдь не является залогомъ обновленія искусства и наблюдается повсюду, въ любыя времена, какъ оно наблюдалось и въ римское время, при всякомъ переходѣ отъ «высокой» традиціи къ общему языку и отъ хорошаго качества къ качеству похуже. Что интересно, такъ это помощь, которую эта пониженная напряженность формъ, повидимому, оказывала какимъ-то внутреннимъ перестановкамъ вниманія и интереса, приводившимъ, въ первую очередь, не къ новымъ искаженіямъ формы (они могли бы быть творческими на этотъ разъ!), но къ переменамъ въ области инсценировки темъ, соприкосновенія формы и содержанія. Уже съ августовскаго времени въ нѣкоторыхъ произведеніяхъ провинціальной скульптуры, напримѣръ въ такъ называемомъ мавзолеѣ Юліевъ въ Сень-Реми, замѣчается въ передачѣ драматическихъ, главнымъ образомъ, военныхъ темъ, исканіе особаго рода патетизма, не героическаго, столь свойственнаго нѣкоторымъ направленіямъ эллинистическаго искусства, а скорѣй жалобнаго и сострадательнаго (19). Такой же эмоціональный оттѣнокъ можно найти столѣтіе спустя уже не только въ провинціальномъ искусствѣ (Адамъ-Клисси), но и въ столичномъ, а именно въ нѣкоторыхъ рельефахъ колонны Траяна, гдѣ пробуждается нѣчто вродѣ сочувствія къ побѣжденнымъ, которое, однако, въ концѣ того же вѣка сказывается съ еще гораздо большей силой во всей концепціи скульптуръ, украшающихъ колонну Марка Аврелія. Все повѣствованіе здѣсь драматически заострено, эмоціонально подчеркнуто; сцены казней и пытокъ отзываются не то садизмомъ, не то, какъ сказалъ одинъ историкъ (20), пацифистской пропагандой. Всѣ приемы инсценировки отъ этого мѣняются (походы Траяна — эпопея; походы Марка Аврелія — драма), а въ связи съ этимъ мѣняются и композиціонныя приемы, что относится уже и къ самой формѣ этихъ скульптуръ; однако, другіе формальные элементы не отвѣчаютъ этой переменѣ, и рисунокъ остается все же изобразительнымъ, а не выразительнымъ. Эмоціональная окраска этого рода памятниковъ — такого же характера, какъ аффективные (въ противоположность рационально-грамматическимъ) обороты вульгарной латыни (21); она относится къ «языку» и новаго с т л я не образуетъ: для этого требовалась бы передѣлка или пересмысленіе всѣхъ традиціонныхъ формъ. Интересно, что въ III-емъ вѣкѣ эмоціонализмъ этотъ находитъ себѣ выходъ въ видоизмѣненіи традиціонныхъ патетическихъ формъ эллинистическаго живописнаго стиля. Такова великолѣпная сцена битвы на саркофагѣ Людовизи въ музеѣ Термъ: она знаменуетъ возвращеніе къ тѣмъ тенденціямъ эллинистическаго искусства, которыя наиболѣе близки къ понятію барокко, и въ этомъ отличіе ея отъ скульптуръ колонны Марка Аврелія (22). Но возвращеніе это было временнымъ, оно образуетъ одно изъ звеньевъ въ цѣпи чередующихся возвратовъ къ уже пройденнымъ фазамъ — клас-

сической и живописной; будущего оно собою не опредѣлило и не могло опредѣлить.

Эмоциональная напряженность, сказывающаяся въ инсценировкѣ нѣкоторыхъ темъ (кромя битвъ, еще и охоть, а также мифологическихъ сюжетовъ) и въ мимикѣ портретныхъ изображеній, достигаетъ апогея въ III-емъ вѣкѣ, но ослабѣваетъ позже; она — не начало послѣдующаго развитія, а его важная, но косвенная (діалектическая) предпосылка. Наряду съ ней есть и другія, и какъ разъ самая главная, рѣшающая и къ тому же самая общая изъ нихъ, до сихъ поръ ускользала отъ вниманія историковъ. Дѣло въ томъ, что тяготѣніе къ повѣствовательности и вообще къ сюжетности, при ослабленіи чувства формы, свойственное, какъ мы отмѣчали — и какъ! было давно замѣчено до насъ — въ равной мѣрѣ провинціальному и специфически-римскому искусству, являетъ одну черту, наиболѣе рѣзко отличную отъ греко-эллинистической традиціи: оно во все не направлено къ изображенію, какъ таковому. Разумѣется, сообщить, рассказать о чемъ-нибудь въ линіяхъ или краскахъ нельзя безъ того, чтобы чего-нибудь не изобразить; однако, разница велика, рисуя-ли я дерево, чтобы запечатлѣть его образъ (какъ я это дѣлаю — другой вопросъ), или я его рисую, чтобы дать понять, что въ данномъ мѣстѣ моего рассказа рѣчь идетъ о деревѣ. Въ первомъ случаѣ меня интересуетъ одно, во второмъ — совсѣмъ другое, и различіе это не можетъ не отразиться на характерѣ изобразительныхъ приѣмовъ, которыми я пользуюсь. Изображеніе само себѣ нейтрально въ отношеніи къ искусству, но есть художественныя системы, отъ которыхъ оно неотъемлемо, и есть такія, которымъ оно виѣположно. Для греческаго искусства естественно было изображать (и, тѣмъ самымъ, преобразжать) осязаемый и видимый міръ, потому что все оно покоилось на принципѣ подражанія творческимъ силамъ жизни и природы. Но когда оно, распространившись по всему Средиземноморью, стало слабѣть въ своемъ единствѣ и терять свою внутреннюю логику, изобразительныя приѣмы, выработанныя имъ, постепенно отдѣлились отъ своего стилистическаго стержня и стали примѣняться въразбродъ и вперемѣшку повсюду, гдѣ требовалось что-либо изобразить. Поскольку же теперь что-либо изображалось уже не для эстетическаго созерцанія изображенныхъ предметовъ, какъ въ греческомъ искусствѣ и въ примыкающей къ нему «высокой» греко-римской традиціи, а для узнаванія ихъ и для пониманія сюжетной ихъ связи, приѣмы эти мѣняли свою функцію и, вслѣдствіе этого, мѣнялись сами. Мѣнялись они при томъ, не только упрощаясь и огрубляясь, что могло случиться и случалось, хотя бы и при сохраненіи прежнихъ цѣлей, но и качественно, потому что и функція ихъ качественно мѣнялась. Измѣненіе это всего удобнѣе назвать схематизаціей, имѣя, однако, въ виду, что именовъ этимъ мы обозначаемъ длительныя и сложные процессы, оказавшіе очень серьезное вліяніе на всю дальнѣйшую исторію искусства.

Процессы эти, къ тому же, не протекали внѣ всякой связи съ предшествующимъ стилистическимъ развитіемъ. Живописная его фаза, какъ мы знаемъ, не была пресѣчена классицизмомъ II-го вѣка до Р. Х., и лишь въ послѣдующіе вѣка она достигла того обостренія

приемовъ, того обращенія къ чисто-зрительному воспріятію, помимо всякаго (воображаемаго) осязанья, которое въ недавнее время было названо импрессионизмомъ, но свойственно было и четвертому помпейскому стилю, напримѣръ, и всей живописи эпохи Флавіевъ (23). Импрессионистическіе приемы изображенія даютъ намъ какъ бы стенографическую запись зрительныхъ впечатлѣній, но какъ разъ такого рода стенографія и могла подвергнуться коренному переосмысленію, коль скоро мѣнялась ея функція и начинала она служить не передачѣ зрительнаго облика вещей, а лишь сообщенію о томъ, какія вещи и какая ихъ связь предлагаются нашему вниманію. Переходъ отъ одной функціи къ другой могъ быть очень постепеннымъ и незамѣтнымъ. Приемы, мѣняя смыслъ, могли не мѣняться сами по себѣ. Ограничиваясь для передачи яблока нѣсколькими штрихами кисти или карандаша, отнюдь не очерчивающими его пластическую форму, я могу преслѣдовать двѣ совершенно разныхъ цѣли: передать чисто оптическую «иллюзію» яблока и просто сообщить будущему зрителю, что я имѣлъ въ виду яблоко, а не что-нибудь другое. Рано или поздно я, конечно, рѣшу, что во второмъ случаѣ проще нарисовать кружокъ не слишкомъ правильной формы съ кускомъ вѣточки, торчащимъ изъ него; но если я привыкъ къ импрессионистической технике, я буду пользоваться ею еще долгое время для своихъ новыхъ цѣлей; и точно такъ же моя скоропись, мои аббревіатуры могутъ разными зрителями расшифровываться по-разному. Петроній въ своемъ «Сатириконѣ» (II, 9) сѣтуетъ на упадокъ живописи, въ результатѣ введенія «сокращенныхъ» приемовъ письма, и всѣ современные историки предполагаютъ, что рѣчь у него идетъ объ импрессионистическихъ приемахъ. Вѣроятно, это такъ и есть, тѣмъ болѣе, что онъ говоритъ о «египетскомъ» (т. е. александрійскомъ) ихъ происхожденіи; но, въ принципѣ, это могло бы быть и иначе, такъ какъ сокращенными можно съ тѣмъ же правомъ назвать и схематическіе приемы, обращенные не къ воспріятію, а къ пониманію, и, конечно, если бы Петроній ихъ имѣлъ въ виду, онъ бы оплакивалъ судьбу живописи не менѣе слезно (24). Какъ бы то ни было, развитіе совершалось въ совершенно опредѣленномъ направленіи: отъ стенографіи формы къ стенографіи содержанія, отъ импрессионизма къ схематизму.

Развитіе это можно прослѣдить въ живописи II-го и особенно III-го вѣка, когда количество дошедшихъ до насъ памятниковъ значительно возрастаетъ, благодаря сохранившимся росписямъ христіанскихъ катакомбъ (25). Эскизной технике всѣхъ этихъ фресокъ не можетъ быть приписано никакого другого происхожденія, кромѣ эллинистическо-«живописнаго»; но постепенно она изымается изъ своего импрессионистическаго контекста и превращается, съ одной стороны, въ простую декоративную небрежность, а съ другой — въ схематическую запись сюжета, т. е. единственнаго, что въ данномъ случаѣ интересуетъ, какъ живописца, такъ и зрителя. Параллельное развитіе происходитъ и въ скульптурѣ, хотя здѣсь еще чаще оно бываетъ затемнено чередованіемъ ретроспективныхъ модъ и вкусовъ и устойчивостью технической традиціи. Рельефы колонны Марка Аврелія не живописны, но схематичны, чѣмъ рельефы колонны Траяна, а схематизмъ скульптуръ десятицѣль-

ной базы Діоклетіана и арки Константина знаменуетъ не торжество «варваризации» или восточныхъ вліяній, а лишь особенно рѣзкій прорывъ давно уже наблюдавшихся тенденцій скульптурнаго ремесла. Въ области скульптурнаго портрета можно наблюдать еще и другой аспектъ того же подспуднаго стремленія. Римскій портретъ всегда искалъ индивидуальнаго сходства, а потому и не могъ пренебрегать выразительными элементами лица. Съ антониновскаго времени, однако, выразительность подчеркивается сплошь и рядомъ не ради сходства, а ради самой себя, ради выразительности «вообще», ради передачи не индивидуальной (т. е. специфически свойственной данному лицу), а общечеловѣческой (т. е. свойственной каждому отдѣльному человѣку) аффективной жизни, одухотворенности, духовности. Достигается это средствами импрессионистическаго происхожденія (напримѣръ, пробуравливаніемъ зрачка, благодаря которому бываетъ изображенъ не глазъ, а взглядъ), но примѣненными уже не въ интересахъ чистаго изображенія, а для чего-то другого, что можно назвать передачей нѣкоего смысла. Въ портретахъ середины III-го вѣка (напримѣръ, императоровъ Филиппа, Деція, Проба), гдѣ это развитіе достигаетъ апогея, сила характеристики поражаетъ на первый взглядъ, но мы замѣчаемъ затѣмъ, что относится она въ сущности не къ Филиппу, Децію или Пробу, а къ нѣкимъ духовнымъ силамъ, обитающимъ въ нихъ, показать присутствіе которыхъ для скульптора важнѣй, чѣмъ намѣтить черты обычнаго физическаго сходства. Схематизация здѣсь сказывается въ выдѣленіи однѣхъ чертъ (прежде всего глазъ, затѣмъ рта и носа) и пренебреженіи другими (26), при чемъ выборъ происходитъ не по формальнымъ признакамъ — пластическимъ или живописнымъ, — а по признакамъ смысловымъ, ибо то, что мы называемъ выраженіемъ въ портретѣ, аналогично именно смыслу повѣствовательной темы, а не ея соотвѣтствію какой-либо зримой (хотя бы и въ воображеніи) реальности. Схематизация формы, во всѣхъ областяхъ искусства, ищетъ не сходства, а смысла, и въ этомъ ея глубочайшее историческое значеніе.

Самъ по себѣ, однако, схематизмъ не переродилъ бы античнаго искусства, если бы онъ смысла только искалъ и не нашелъ. И, съ другой стороны, онъ бы и не возникъ или не разросся, если бы его не питали новые смысловые интересы и новыя смысловыя цѣнности. Когда мы говорили о новой аффективности и «сострадательности» въ историческомъ рельефѣ, объ исканіи духовной выразительности въ портретѣ, мы уже вплотную подходили къ той встрѣчѣ потребностей и средствъ, безъ которой нельзя себѣ представить никакого серьезнаго обновленія художественнаго творчества. Парадоксъ тутъ заключается въ томъ, что потребности эти нельзя назвать художественными, а средства приходится признать не столько искусствомъ, сколько отрицаніемъ искусства. Но когда искусству подлинно угрожаетъ смерть, тогда лишь черезъ это отрицаніе самого себя оно и можетъ прорваться къ новой жизни. Отрицаніе, къ тому же, не было навязано ему извнѣ: оно пришло изъ той самой глубины, откуда вообще рождается искусство и которая питаетъ всякое творческое воображеніе. Въ первые два вѣка имперіи происходи-

ло глубокое подземное переустройство всей религиозной жизни древняго міра; въ третьемъ вѣкѣ оно явило свои плоды. Совершился переходъ отъ боговъ и героевъ къ обѣтованіямъ спасенія и символамъ безсмертія, отъ міѳа къ исторіи, отъ того, что древніе называли религіей, къ тому, что мы называемъ вѣрой. Боговъ и героевъ, миѳическія повѣствованія, религиозные обряды — все это можно было изображать, все это было воплощено въ высокіхъ образахъ греческаго искусства; но вѣру въ спасеніе, упованіе вѣчной жизни, сущность и смыслъ мистеріальнаго дѣйства, этого изобразить было нельзя, на это можно было лишь указать — не въ образахъ, а сквозь образы. И, дабы вниманіе зрителя не останавливалось на неважномъ, а обращалось бы сразу къ единственно существенному и нужному, надлежало образы эти сдѣлать скользкими и прозрачными, обратить ихъ изъ цѣли въ средство, все конкретное представить отвлеченнымъ, форму передѣлать въ схему, потому что отвлеченность и есть схема, поскольку она еще снисходитъ обращаться къ зрительному воспріятію. Статуи боговъ исполняются еще по старымъ образцамъ, но это — статуи и больше не кумиры; тамъ же, гдѣ религиозный огонь пылаетъ или хотъ теплится опять, — въ мистеріальныхъ культахъ, къ которымъ, въ глазахъ язычниковъ, принадлежитъ и само христіанство, — тамъ примѣняется искусство, тяготеющее къ схематизму, ищущее смысловъ, а не образовъ (27). И даже тамъ, гдѣ не присутствуетъ въ своей полнотѣ новый религиозный опытъ, а есть лишь его предчувствія или отголоски, какъ въ исканіи выраженій для состраданія или для духовности, все же бессознательно предпочитаютъ схематическіе пріемы, приспособляютъ ихъ къ своимъ задачамъ и постепенно отвыкаютъ отъ другихъ.

Третій вѣкъ сыгралъ рѣшающую роль въ перерожденіи античнаго искусства, но новое — религиозное — искусство въ третьемъ вѣкѣ еще не родилось. Вѣкъ Оригена и Плотина, наибольшаго распространенія мистеріальныхъ религій и утвержденія христіанства, какъ наиболѣе жизнеспособной среди нихъ, былъ также вѣкомъ огромныхъ военныхъ потрясеній, перестройки всей римской государственной системы, перелома всей древней исторіи. Его искусство сильно лишь тамъ, гдѣ старое сталкивается съ новымъ, и изъ самого столкновенія рождаются такія воплощенія неразрѣшимыхъ внутреннихъ конфликтовъ, какъ саркофагъ Людовизи, нѣкоторые другіе саркофаги съ изображеніемъ битвъ, охотъ или миѳологическихъ сценъ, а также цѣлая вереница удивительныхъ портретовъ. Чередованіе стилистическихъ возвратовъ продолжалось, но въ галльеновскомъ «ренессансѣ» важенъ не классицизмъ (еще болѣе грецизировавшій, чѣмъ въ эпоху Адріана), а тѣ странные портреты этого императора, покровительствовавшаго Плотину, гдѣ ретроспективная манерность сочетается съ очень особеннымъ спиритуализмомъ (28). Наряду съ этимъ, существовали всевозможныя повторенія пройденнаго, а также рельефы христіанскихъ саркофаговъ и росписи катакомбъ (или еще церкви въ Дурѣ-Европосъ на Евфратѣ) — самыя парадоксальныя явленія изъ всѣхъ, ибо это, именуемое нами ранне-христіанскимъ, искусство по своей формѣ не является христіанскимъ (точно такія же формы примѣняются и въ языческихъ рельефахъ или росписяхъ), а по

невоплощенности своего содержания въ этой формѣ и искусствомъ можетъ называться лишь съ нѣкоторой натяжкой. Христіанское искусство, въ подлинномъ смыслѣ слова, начинается образовываться лишь въ слѣдующемъ вѣкѣ, при чемъ форма, которую оно тогда обрѣтетъ, зависитъ и отъ переменъ, имѣющихъ произойти въ самомъ христіанствѣ, по мѣрѣ того, какъ оно будетъ становиться государственной религіей Римской имперіи. Никто изъ тѣхъ, кто погребенъ по сосѣдству съ криптой Люцины, не могъ бы предсказать великолѣпія константиновскихъ базиликъ; никакому современнику Тертуліана или Ипполита не могли бы присниться іератическая строгость и торжественность послѣдующихъ христіанскихъ изображеній. Однако, этотъ іератизмъ первого воплотившагося полностью христіанскаго искусства, завѣщанный имъ Византіи на долгіе вѣка и столь многимъ обязанный Востоку (но не путемъ непосредственнаго формальнаго заимствованія, а черезъ церемоніаль императорскаго двора), былъ все же не придворнымъ іератизмомъ и не по-земному только торжественнымъ, а просвѣтленнымъ, духовнымъ, трансцендентнымъ, и этой трансцендентностью своей, — которая стала къ тому же основной чертой всего средневѣковаго искусства, на Западѣ и на Востокѣ, независимо отъ того, было ли оно іератическимъ, или нѣтъ, — онъ обязанъ неусыпной и подземной творческой работѣ все того же третьяго столѣтія.

Искусство было перерождено путемъ уничтоженія искусства. Творческій подвигъ, переродившій его, былъ подвигомъ вѣры, а не художественнаго генія. Религія глубже и центральнѣй, чѣмъ искусство, она старше его, она первичнѣй всѣхъ раздѣльныхъ проявленій человѣческаго творчества. Религіозный опытъ содержитъ въ себѣ всѣ возможности человѣка, его чувства, воображенія, воли и ума. Онъ одинъ воспиталъ ихъ, выносилъ ихъ въ себѣ; онъ одинъ и способенъ исцѣлить ихъ немощи, беречь ихъ жизнь, когда имъ грозитъ изсякновение и гибель. Когда одна изъ отраслей творчества начинаетъ вянуть и хирѣть, ей остается вернуться вспять и вглубь, почерпнуть силъ въ неумирающемъ материнскомъ лонѣ. Такое возвращеніе подобно смерти, но оно — залогъ грядущаго цвѣтенія. Если искусство слишкомъ знаетъ о себѣ, если оно черезчуръ исключительно сдѣлалось искусствомъ, ему надлежитъ не то, чтобы переступить какіе-нибудь внѣшніе свои предѣлы, а заглянуть въ себя, но глубже, чѣмъ въ себя, и въ томъ внутреннемъ огнѣ сгорѣть, — чтобы воскреснуть къ новой жизни. Поздне-античное искусство такимъ путемъ и пошло, на немъ и обрѣло то обновленіе, котораго оно такъ давно искало. Конечно, историческіе процессы не протекаютъ въ такомъ отвлеченномъ совершенствѣ, въ какомъ мы себѣ представляемъ ихъ себѣ подчасъ въ теоріи. Не все въ этомъ искусствѣ перегорѣло и преобразилось, не все очистилось въ очистительномъ огнѣ. Мертвый грузъ классическихъ и другихъ воспоминаній продолжалъ странствовать изъ вѣковъ въ вѣка, и этимъ тоже была выполнена, въ концѣ концовъ, очень важная историческая миссія. Въновь рожденное искусство далеко не сразу окрѣпло и должно было превозмочь множество препятствій прежде, чѣмъ достигнуть своего расцвѣта на Востокѣ, и особенно на Западѣ. Но

самое главное было все же сделано. Одна художественная эпоха смѣнилась другой. Паренонъ остался позади, впереди былъ куполь Св. Софїи и своды Шартрскаго собора. Біоморфное искусство античности уступало мѣсто трансцендентальному искусству христіанской Европы. И все это случилось, въ конечномъ счетѣ, потому, что вѣрующимъ тѣхъ временъ не было дѣла до искусства, о чемъ свидѣтельствуемъ безпечно-свѣтлая, небрежно-радостная живопись катакомбъ, гдѣ искусства нѣтъ, нѣтъ и мысли о немъ, и мысли о смерти нѣтъ, а есть лишь вѣра въ воскресеніе мертвыхъ и жизнь будущаго вѣка.

В. Вейдле.

ПРИМѢЧАНІЯ

(1) Arnold J. Toynbee. **A Study of History**. Oxford. Первые три тома вышли въ 1934 году, слѣдующіе три въ 1939 году. Все издание рассчитано на 10-12 томовъ. Это несомнѣнно самая выдающаяся общая историческая работа первой половины нашего вѣка (не исключая и Шпенглера).

(2) Въ рядѣ статей и замѣчательной книгѣ, опубликованной послѣ его смерти: **H. Pirenne. Mahomet et Charlemagne**. Bruxelles et Paris, 1937.

(3) По Роденвальдту «Spätantike» начинается въ концѣ III-го вѣка (съ Діоклетіана) и кончается на Западѣ нашествіемъ Лангобардовъ на Италію въ 568 году, а на Востокѣ медленно замѣняется другой эпохой въ VI-VII вв. См. написанную имъ главу въ **Cambridge Ancient History**, XII, особенно стр. 561. О времени конца поздней античности, на Западѣ особенно, можно спорить: это не мѣняетъ существа дѣла.

(4) Я называю греческое искусство біоморфнымъ, потому что основано оно на подражаніи законамъ живого организма (растительнаго, животнаго, человѣческаго), а среднѣзковое трансцендентальнымъ, потому что оно стремится къ непосредственной передачѣ явленій духовной жизни, потустороннихъ природѣ, трансцендентныхъ, въ отношеніи чувственнаго міра.

(5) Классицистическое направленіе въ Греціи II-го вѣка принадлежитъ къ недавнимъ и весьма цѣннымъ открытіямъ исторіи искусства. См. **B. Schweitzer. Xenocrates von Athen** въ **Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft**, IX (1932), стр. I, сл. сл. Плиніи Старшій (XXXIV, 19, 3), зависимый отъ классицистической традиціи греческой художественной критики, прямо заявляетъ, что искусство умерло в началѣ III-го вѣка (297-294) и воскресло (благодаря возврату къ классическимъ образцамъ) въ срединѣ II-го вѣка (156-154): **Olimpiade CXXI cessavit deinde ars ac rursus, Olimpiade CLVI revixit**. См. **R. Bianchi Bandinelli. Storicità dell'arte classica**. Firenze, 1943, стр. 102.

(6) Ошибка Ригля въ томъ, что онъ признаетъ лишь формально характеризующую и на измѣненіе формы, направленную художественную волю. Ошибка Викгофа въ томъ, что совершенно справедливо подчеркивая своеобразие римскаго искусства, онъ пытался характеризовать его чисто формальными признаками.

(7) Объ этомъ основномъ различіи греческаго и римскаго искусства см. **G. Kaschnitz-Weinberg** въ статьѣ **Spätromische Porträts (Die Antike II, 1926, стр. 41)**. О римскомъ «изобрѣтеніи портрета» см. его же статью **Studien zur etruskischen und römischen Porträtkunst (Römische Mitteilungen XLI, 1926, стр. 133 сл.)** и первыя страницы книги **R. West. Römische Porträtplastik. M. 1933**.

(8) Самую тонкую изъ мнѣ извѣстныхъ характеристикъ августовскаго классицизма даетъ **F. Matz. Das Kunstgewerbe der römischen Kaiserzeit** въ **H. Th. Bossert. Geschichte des Kunstgewerbes, IV (1930)**, стр. 254 сл. сл. Единственный ея недостатокъ — нѣкоторое смѣшеніе между чертами, присущими всякому классицизму, какъ таковому (разсудочность, холодность, неорганичность) и специфически римскими тяготѣніями и особенностями. Но самый анализъ памятниковъ у Матца превосходенъ. Ср. также его статью **Wesen und Wirkung der augusteischen Kunst (Welt als Geschichte, IV, 1938, стр. 191 сл. сл.)**.

(9) Этимъ намекомъ на нищевское противопоставленіе двухъ началъ я не хочу сказать, чтобы оно полностью осознавалось въ древнемъ мірѣ. Однако, Августъ, какъ извѣстно, покровительствовалъ религіи Аполлона и считалъ Аполлона своимъ покровителемъ, даже отождествлялъ себя съ нимъ еще во времена борьбы за власть съ Маркомъ Антоніемъ, который объявилъ себя новымъ Діонисомъ (см., напр., **K. Hönn. Augustus. Wien, 1938, стр. 61, 92, 186, 205 сл.**). Для римскихъ традиционалистовъ діонисическіе культы были все еще запятнаны тѣмъ скандаломъ, который разыгрался въ связи съ однимъ изъ нихъ въ 186 году до Р. X. См. **Tenney Frank. The Bacchanalian Cult at 186 B. C. (Classical Quarterly, XXI, 1927, стр. 128 сл.)**.

(10) Кажется, первымъ ученымъ, отказавшимся видѣть въ стилѣ «Алтаря мира» только классицизмъ былъ **J. Sieveking Das römische Relief** въ **Festschrift Paul Arndt. M, 1925, стр. 14-35**. У него же даны совершенно правильныя указанія на особую трактовку пространства въ римскомъ рельефѣ. Ошибка его, какъ и новѣйшихъ комментаторовъ, въ томъ, что они видятъ новый формальный принципъ (италійскаго происхожденія или иного) тамъ, гдѣ имѣеть мѣсто какъ разъ отказъ отъ формальныхъ принциповъ.

(11) Этими соображеніями мнѣ хотѣлось бы намѣтить рѣшеніе стараго уже спора между панегиристами римскаго искусства, какъ Микгофъ, г-жа Е. Стронгъ, многіе изъ болѣе молодыхъ итальянскихъ ученыхъ, и ихъ противниками, которые, впрочемъ, единого лагеря не составляютъ. Покойный Роденвальдтъ постоянно возвращался къ той мысли, что, исходя изъ однихъ чисто-художественныхъ цѣнностей, правильной оцѣнки римскаго искусства дать нельзя. Это совершенно вѣрно; но это все же означаетъ извѣстную неспособность римскаго искусства, благодаря которой ему и не удалось вполне поглотить (что значило бы и вполне усвоить) греческаго художественнаго наслѣдія. — О колоннѣ Траяна, этомъ величайшемъ, должно быть, созданіи римской скульптуры см. **K. Lehmann-Hartleben. Die Trajanssaule, ein römisches Kunstwerk zu Beginn der Spätantike. Berlin, 1926** и особенно **K. Bianchi Bandinelli, op. cit. pp. 193-216**. Послѣдній справедливо настаиваетъ на гении ея автора, но гений одно, а стилистическая цѣльность — другое. Изолированная гениальность возможна и внѣ цѣлостнаго стиля.

(12) Въ области скульптуры, соответствующей періодизаціей давно оперируетъ школа Роденвальдта. Для живописи ее болѣе точно установилъ **Wirth. Römische Wandmalerei vom Untergang Pompejis bis zum Ende des Dritten Jahrhunderts. Berlin, 1934**.

(13) Въ такое преувеличеніе часто впадаютъ нѣмецкіе ученые, воспитанные на методахъ стилистическаго анализа, и подчасъ заглушающіе имъ чувство качества и живости художественныхъ явленій. Зато французскіе археологи, пренебрегающіе этимъ анализомъ, закрываютъ себѣ вообще доступъ къ адекватному пониманію римскаго и поздне-античнаго искусства.

(14) Установленіе роли искусства римской имперіи въ образованіи той «вульгарной латыни», что составила затѣмъ основу средневѣковаго искусства на Западѣ, — одна изъ главныхъ заслугъ другого, нынѣ покойнаго историка искусства вѣнской школы, Юліуса фонъ Шлоссера. См. **J. von Schlosser**.

Die Kunst des Mittelalters. В. с. а. и его же двѣ статьи въ *Sitzungsberichte d. Münch. Akademie, 1935* и *1937: Stilgeschichte und Sprachgeschichte* и *Magistra Barbaritas und Magistra Latinitas.*

(15) Тутъ я вполне расхожусь съ тѣми историками, которые, вслѣдъ за Виггофомъ, усматриваютъ у римлянъ нѣкое предрасположеніе къ живописному зрѣнію. Живописность унаслѣдована Римомъ отъ эллинизма; отсутствіе же врожденнаго греческаго пластицизма и смѣшеніе приѣмовъ пластическихъ съ живописными не могутъ сами по себѣ считаться стилистическими чертами.

(16) Ср. А. Meillet. *Esquisse d'une histoire de la langue latine.* Paris, 1933, p. 273: «le latin vulgaire est devenu quelque chose que les hommes les plus variés et les moins cultivés pouvaient manier, un outil commode, bon pour toutes les mains.» И конечно, не здѣсь, а только въ «высокой» литературной прозѣ имѣло мѣсто чередованіе аттической и «азіанской», стилистическихъ традицій, роль которыхъ впервые установилъ Эд. Норденъ въ своей книгѣ объ античной художественной прозѣ, пятьдесятъ лѣтъ тому назадъ.

(17) О провинциальномъ римскомъ искусствѣ см. А. Schober. *Zur Entstehung und Bedeutung der provinzialrömischen Kunst* въ *Jahresherte des österreich. arch. Inst., XXVI, 1930*, pp. 9-52. S. Ferri. *L'arte romana sul Reno 1931* и *L'arte romana sul Danubio (1933)* и краткую, но превосходную статью Р. Бианки Бандинелли *Gusto e valore dell'arte provinciale* въ его цитированной выше книгѣ (стр. 219-236). Упрощеніе, схематизація формальнаго языка идетъ, конечно, гораздо дальше въ провинціальныхъ памятникахъ, чѣмъ въ столичныхъ и, напримѣръ, въ *Trophaeum Trajani* въ АдамъКлисси, чѣмъ въ траяновой колоннѣ въ Римѣ; однако, процессъ идетъ въ томъ же направленіи тамъ и тутъ, формы отклоняются въ разной степени, но въ ту же сторону отъ того же обще-античнаго канона, и вотъ почему неудивительно, въ концѣ концовъ, что рельефы арки Константина оказались не на дунайской границѣ, а по сосѣдству съ римскимъ форумомъ.

(18) Деятнадцатый вѣкъ наивно поклонялся реалистическому и академическому канону. Наше время столь же наивно поклоняется максимально рѣзкимъ отступленіямъ отъ этого канона. Такъ, Léon Gischia и Lucien Mazenod въ ихъ книгѣ *Les arts primitifs français, P., 1939*, воспроизводятъ вперемѣшку и, повидному, съ одинаковымъ восторгомъ и вполне замѣчательныя и вполне безпомощныя произведенія ранняго средневѣковья. Еще недавно все это огульно осуждалось; нынѣ считается обязательнымъ все это огульно превозносить. Раньше, для кандидатуры въ геѣи, было достаточно выучиться рисовать, теперь достаточно разучиться.

(19) Объ этомъ паѣосѣ состраданія и его простонародномъ — или, скажемъ, плебейскомъ — характерѣ въ противоположності эллинистическому аристократизму см. прекрасныя страницы у R. Bianchi Bandinelli; *op. cit.*, pp. 225-228. Думаю только, что онъ ошибается, когда приписываетъ особую эмоциональную выразительность самымъ формамъ такого памятника, какъ надгробіе легіонера Септима въ Будапештѣ: выразительна тутъ мимика, но не форма передающая ее. Для воплощенности не хватаетъ здѣсь и качества. — О мавзолеѣ въ Сень-Реми см. *ib.*, p. 223 и J. Garger. *Die kunstgeschichtliche Stellung der Reliefs am Julierdenkmal von St. Remy (Römische Mitteilungen, LII, 1937, pp. I сл. сл.)*.

(20) R. Hinks. *Carolingian Art.* London, 1935, стр. 29. Въ этой книгѣ дана превосходная характеристика авреліановыхъ скульптуръ (стр. 26—29). Думаю только, что авторъ преувеличиваетъ контрастъ между двумя колоннами: различіе велико, но это звенья одной цѣпи. Съ другой стороны, значительность рельефовъ колонны Марка Аврелія не такова, чтобы

съ нихъ можно было начинать новую эпоху. Языкъ средневѣковаго искусства они предвѣщаютъ, но не его стиль. См. также M. Wegner. *Die kunstgeschichtliche Stellung der Markussäule* (Jahrb. d. d. arch. Inst. XLVI, 1931, стр. 61 сл. сл.).

(21 См. Meillet, op. cit., pp. 235, 256 сл., 273 сл.

(22) Hinks, op. cit., p. 30, напрасно, какъ мнѣ кажется, считаетъ, что саркофагъ Людовизи продолжаетъ по прямой линіи, только усиливая ихъ, тенденціи скульптуръ авреліановой колонны. На слѣд. стр. онъ сравниваетъ голову умирающаго варвара съ этого саркофага съ нѣкоторыми образами Христа, поздне-готическими и XVIII-го вѣка. Съ XVII-ымъ вѣкомъ, однако, здѣсь гораздо больше сходства, чѣмъ съ готикой; и это какъ разъ потому, что саркофагъ Людовизи, въ отличие отъ колонны Марка Аврелія (гдѣ имѣется «экспрессионизмъ» тематическій и мимическій, скорѣе, чѣмъ формальный) примыкаетъ къ традиціямъ экспрессивности, связаннымъ съ эллинистическимъ барокко. Не весь «живописный» стиль относится сюда, но барокко — одна изъ возможностей «живописнаго» стиля. Технические приемы (примѣненіе бурава, напимѣръ) въ саркофагѣ Людовизи — частью новые, но они служатъ не созданию новой, а обновленію старой стилистической традиціи.

(23) Терминъ Викгофа «иллюзионизмъ» врядъ ли вполне удаченъ и только запутываетъ дѣло. Въ искусствѣ эпохи Флавіевъ есть ретроспективная сторона (возвратъ къ эллинистическому живописному стилю) и есть сторона стилистически живая (дальнѣйшее развитіе этой живописности), подобно тому, какъ импрессионизмъ XIX-го вѣка возвращался къ родственнымъ явленіямъ XVII-го—XVIII-го вѣковъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ развивалъ ихъ въ соотвѣтствіи съ внутренней ихъ логикой.

(24) По словамъ Петронія, упадокъ живописи наступилъ «postquam Aegyptiorum audacia tam magnae artis compendiarium inuenit». Впервые обратили вниманіе на этотъ текстъ W. Weisbach. *Der Impressionismus*, В. 1910, I, стр. 19 сл. и P. Toesca. *La pittura e la miniatura nella Lombardia*. Milano, 1912, стр. 6, который въ связи съ этимъ называетъ импрессионистическую технику *tesnica compendiaris*, изъ нашихъ соображеній явствуетъ, однако, что такое название было бы двусмысленнымъ. Еще см. E. Pfuhl. *Malerei und Zeichnung der Griechen*. М. 1923, II, p. 806 и *passim*. Мнѣніе Hinks'a, op. cit., p. 176, что Петроній имѣетъ въ виду сборники образцовъ для живописцевъ, нѣкія *compendiaris*, намъ кажется не вытекающимъ изъ текста и произвольнымъ.

(25) Даже самая древнiя изъ этихъ росписей нельзя датировать раньше начала III-го или развѣ что самаго конца II-го вѣка, какъ это доказалъ Виртъ въ своей цитированной выше основополагающей работѣ. Датировки Вирта основаны на чередованіи ретроспективныхъ или полу-ретроспективныхъ стилистическихъ волнъ, превосходно имъ изученномъ. Сосредоточеніе на этомъ чередованіи, однако, помѣшало ему видѣть то независимое отъ нихъ прямолинейное развитіе, которое происходило одновременно и, нужно думать, для самихъ живописцевъ незамѣтно.

(26) О пренебреженіи пластической формой головы см. H. P. L'orange. *Studien zur Geschichte des spätantiken Porträts*. Oslo, 1933, p. 4. Другія цѣныя замѣчанія въ томъ же трудѣ *passim*.

(27) Переходъ отъ мнѣологическаго къ отвлеченно-символическому искусству не ускользнулъ (при рѣзко отрицательной оцѣнкѣ) отъ проницательности Якова Буркгардта. См. *Die Zeit Constantins des Grossen* (1853), изд. Phidon-Verlag. Wien, s. a., p. 196.

(28) О связи эстетическихъ возрѣній Плотина съ поздне-античнымъ искусствомъ см. S. Ferri. *Plotino e l'arte del III secolo* (*La Critica d'arte*, I, 1935/36, pp. 166-171) и особенно недавнюю статью А. Н. Грабаря: *A. Grabar. Plotin et les origines de l'esthétique médiévale*, (*Cahiers archéologiques*, I, 1945, pp. 15-34).

Логика и догматика

II. — О тріединствѣ акта мышленія.

§ 11. Въ предыдущемъ изложеніи связь логики съ догматикой была установлена путемъ анализа предмета логики, и анализъ этотъ привелъ насъ къ формуламъ, въ которыхъ эта связь обнаружилась съ очевидностью. Путь нашей мысли былъ восходящимъ — отъ логики къ догматикѣ. Однако, проблема эта можетъ быть обсуждаема и въ обратномъ — нисходящемъ порядкѣ, принимающемъ за исходную точку догматъ, и, путемъ анализа его содержанія, обнаруживающимъ его необходимую связь съ положеніями логики.

Догматъ есть откровенная истина о Богѣ. Міръ, сотворенный Богомъ и носящій на себѣ печать своего Творца, необходимо долженъ отражать въ себѣ и тѣ черты Его, которыя открыты намъ догматомъ; такимъ образомъ, догматика должна быть для насъ ученіемъ о Богѣ и о мірѣ, о Творцѣ и о твореніи, о Первообразѣ и объ образахъ. Знаніе о мірѣ пріобрѣтаетъ съ этой точки зрѣнія «иконографическій» характеръ; при этомъ связь образовъ съ Первообразомъ можетъ быть усматриваема въ обоихъ направленіяхъ: какъ въ восходящемъ, описанномъ въ Римл. I, 20, гдѣ предикаты Божества познаются изъ разсмотрѣнія тварнаго міра, такъ и въ нисходящемъ, когда земныя отношенія познаются и понимаются въ свѣтѣ своихъ Первообразовъ.

Этимъ устанавливается правильное отношеніе между богословіемъ и философіей, поскольку первое является откровеннымъ ученіемъ о Богѣ, а вторая — воплощаетъ въ себѣ итоги естественнаго человѣческаго знанія о мірѣ. Перефразируя извѣстный афоризмъ Канта, можно сказать, что философія, не согласная съ богословіемъ (вѣрнѣе, не воплощающая его въ себѣ), ложна: а богословіе, не оплодотворяющее своими истинами философію, — мертво...

Логика, какъ ученіе о воплощеніи смысловъ въ формахъ человѣческаго мышленія, принадлежитъ къ тварному міру и, — подобно всему (или, вѣрнѣе, — въ большей степени, чѣмъ все), должна носить на себѣ образъ Творца и отражать въ себѣ тѣ истины, которыя намъ о Немъ открыты. Способность логическаго мышленія, отличающая человѣка отъ всего остальнаго міра и справедливо рассматриваемая, какъ основаніе его царственнаго положенія среди сотворенныхъ существъ, — несомнѣнно должна носить на себѣ черты своего божественнаго происхожденія. Человѣческое мышленіе должно имѣть въ себѣ нѣчто божествен-

ное; логика не можетъ быть чуждой Логосу; въ противномъ случаѣ, человѣкъ не могъ бы понимать обращеннаго къ нему слова Божія, не могъ бы самъ обращаться къ Богу съ разумной просьбой: заповѣди, молитвы, діалоги и споры между Богомъ и человѣкомъ (какъ, напримѣръ, Быт. XVIII, 23-33) были бы немыслимы и невозможны. Связь логики съ догматикой является, такимъ образомъ, не только выводомъ имманентнаго анализа мышленія но и постулатомъ религіозной жизни, поскольку послѣдняя является связью, діалогомъ, взаимопониманіемъ Бога и человѣка. Поэтому, наряду съ вопросомъ о томъ, въ какихъ догматическихкихъ истинахъ коренятся тѣ или иныя положенія логики, мы можемъ поставить и обратный вопросъ: гдѣ и какъ преломляются и воплощаются въ положеніяхъ логики тѣ или иныя истины догмата. Разрѣшеніе этихъ вопросовъ встрѣчаетъ опасность, общую всѣмъ предвзятымъ точкамъ зрѣнія. Ибо, если мы будемъ стремиться для всякаго положенія логики найти его догматическій коррелятъ, а каждое догматическое утвержденіе переносить въ область логической проблематики, то, въ результатъ, вмѣсто изслѣдованія реальной связи догматики и логики, мы можемъ получить искусственное и схоластическое построеніе, насилующее изучаемый матеріалъ и втискивающее его въ предвзятыя формы. Изслѣдованіе наше должно поэтому развиваться очень осторожно, связь догматики съ логикой должна не постулироваться, а усматриваться, параллели между обѣими областями никогда не должны быть слишкомъ дифференцированными и конкретными. Ибо, если логика связана съ догматикой въ своемъ онтологическомъ основаніи, то это отнюдь не предполагаетъ параллельности ихъ дальнѣйшаго развитія и развѣтвленія. Вопросъ идетъ не столько объ отдѣльныхъ истинахъ и ученіяхъ, сколько о связи основныхъ проблемъ, которыя въ обѣихъ областяхъ должны мыслиться систематически, то-есть, какъ связные, единые и замкнутые комплексы. И установленіе связи того или иного положенія логики съ соотвѣтствующей истиной догмата никогда не можетъ ограничиться своимъ содержаніемъ, выраженнымъ *explicite*, ибо, какъ догматика, такъ и логика, не являются механическимъ агрегатомъ отдѣльныхъ главъ и ученій: онѣ суть системы, единства — и установленіе связи между ними въ одной точкѣ связываетъ ихъ между собой во всей ихъ цѣлокупности. Это обстоятельство позволяетъ намъ сдѣлать слѣдующій шагъ въ нашемъ изслѣдованіи.

§ 12. Христологическій догматъ, въ истинѣ коего коренится самая возможность мышленія, неразрывно связанъ съ высшимъ откровеніемъ о Богѣ, какъ о Святой Троицѣ. Внѣ догмата Св. Троицы Христологія невозможна и немыслима, ибо содержаніемъ ея является воплощеніе Слова — Второй Упостаси — Сына Божія, что необходимо предполагаетъ Изрекающае это Слово — Первую Упостась — Отца; и Ихъ встрѣчу и осуществленную любовь въ Духѣ.

Догматъ Св. Троицы, въ качествѣ послѣдней истины, открытой человѣческому разуму о Богѣ, является поэтому основаніемъ и предпосылкой всякой истины, всякаго мышленія. Можно было бы сказать, что онъ долженъ быть принимаемъ за высшую категорію мышленія, если бы

съ терминомъ «категорія» обычно не соединялось понятіе наименьшаго содержанія. Совершенно естественнымъ и законнымъ является поэтому вопросъ о преломленіи, воплощеніи или — правильнѣе сказать — о во-ображеніи троичнаго принципа въ законмѣрностяхъ человѣческаго мышленія.

Содержаніе догмата Троицы можетъ быть выражено съ предѣльной краткостью и простотой, не абстрагирующей отъ неизслѣдимаго и недомыслимаго богатства его сущности, но формулирующей его въ краткой истинѣ, всегда готовой къ діалектическому раскрытію своихъ безконечныхъ и безчисленныхъ возможностей: «Троице — Единице» (помилуй мя). Такъ обращается къ Богу въ своемъ великомъ канонѣ св. Андрей Критскій, и эта, якобы, арифметическая формула въ кратчайшемъ видѣ резюмируетъ догматъ о томъ, что въ Богѣ троичность и единство неразрывно связаны въ самой своей сущности, и что, слѣдовательно, одно предполагаетъ другое и не можетъ быть мыслимо безъ него.

Вопросъ, подлежащій нашему разсмотрѣнію, можетъ быть поэтому сведенъ къ слѣдующему разсужденію: мышленіе есть воплощеніе, во-ображеніе смысла; смыслъ есть отраженіе, воображеніе Логоса; Логосъ есть преломленіе, воображеніе Троицы, т. е. тріединства. Слѣдовательно, и мышленіе должно носить на себѣ печать, быть воображеніемъ тріединства. Какимъ образомъ это происходитъ и гдѣ можно его усмотрѣть?

Отвѣтомъ на этотъ вопросъ является вся исторія логики, если разсматривать ее съ точки зрѣнія не отдѣльныхъ словъ и ученій, а какъ послѣдовательную постановку трехъ ея основныхъ проблемъ, въ сущности сводящихся къ одному и тому же.

До-кантовская логика обращала почти все свое вниманіе на изученіе умозаключеній. Переходъ отъ посылокъ къ выводу, законы перенесенія истинности одного сужденія на другое, связь сужденій между собою были главнымъ предметомъ, какъ аристотелевской и схоластической дедукціи, такъ и бэконовской индукціи. Проблемы логики сужденія и логики понятія оставались въ тѣни и почти не затрагивались. Слѣдствіемъ этого являлся догматическій характеръ основоположеній, каковыя необходимо должны были приниматься какъ данныя, ибо, въ противномъ случаѣ, ихъ обоснованіе уводило бы въ безконечную и безначальную цѣль умозаключеній. Наиболѣе яснымъ и законченнымъ примѣромъ системы, построенной согласно законамъ этой стадіи логической мысли, является Этика Спинозы. Такъ какъ она построена по строго-математическому методу, всѣ ея положенія связаны между собой строгой логической необходимостью и безусловно являются безспорными и доказанными. Но все это огромное сооруженіе виситъ на тонкихъ нитяхъ нѣсколькихъ аксіомъ и опредѣленій, которыя принимаются какъ таковыя, безъ какихъ бы то ни было обоснованій и доказательствъ. И вопросъ, поставленный относительно нихъ, знаменуетъ собою подрывъ и опроверженіе всей системы. Ибо всѣ умозаключенія системы неизбѣжно носятъ формальный характеръ, и истинность ихъ выводовъ всегда гипотетична: они являются истинными только при условіи истинности посылокъ; но такъ какъ послѣднія просто принимаются какъ таковыя,

то вся система оказывается висящей в воздухе. Кант, поставивший в центр своего исследования вопрос о том, как возможны суждения (синтетические и априорные), не только произвел переворот в современной ему философии, но безусловно открыл новую главу в истории логики. Ибо, рядом с проблемой умозаключения, очевидной стала проблема суждения; истинность суждения стала изучаться не как производное других суждений, но сама в себя; суждение стало изначально формой мышления; логика формы замкнулась (или, в брѣе, дополнилась) логикой содержания.

В исследованиях Канта поражает, однако, следующее: сурово критикуя своих предшественников за их «догматизм» в отношении суждений, сам он даже не ставит «критического» вопроса относительно понятий; последние он просто принимает за данные, хотя и сводит их к типическим формам интуиций и категориальных синтезов.

В отношении понятий отец критической философии был столь же догматичен, сколь доверчивы были в отношении суждений до-кантовские мыслители, пребывавшие в «догматическом сне». И понадобилось еще столько же интенсивной логической мысли, чтобы проблема понятия была с очевидностью поставлена и формулирована в трудах Риккерта, Зигварта и других представителей современной логики. Работа эта далеко не может считаться законченной. Ибо, если «открытие суждения» поставило перед философией множество новых проблем, то «открытие понятий» потрясло самые основания логики и поставило на очередь пересмотр и переоценку всего аппарата мысли и, следовательно, всего содержания философии и науки. Таким образом, в результате новейшего исследования логической мысли, учения об умозаключении, суждении и понятии совершенно изменили свои взаимоотношения: умозаключение — из основного предмета логики превратилось в формальное учение о последовательности мышления, имѣющее главным образом техническое и прикладное значение; наоборот, суждение и понятие перестали рассматриваться только как составные части умозаключения и получили значение первооснов мысли, тѣх элементов, в образовании которых осуществляется самая суть логической способности человека. Существенной при этом является проблема их взаимоотношения: являются ли при этом три элемента мысли самостоятельными и независимыми друг от друга, или же они предполагают один другого и должны мыслиться во взаимной связи. И если мы знаем, что для образования суждений необходимы понятия, и что умозаключения слагаются из суждений, то имѣем ли мы право ограничиться установлением этой связи или же должны искать болѣе глубокого их взаимопроникновения, при котором всякое суждение предполагает предшествующее умозаключение, а понятие включает в себя предваряющее его суждение. Это и есть проблема «троединства акта мышления», каковая может получить подобное наименование в том случае, если мы убедимся, что умозаключение, суждение и понятие действительно являются тремя аспектами одного и того же мыслительного акта. Если это действительно так,

если эти три элемента мысли, совершенно отчетливые и раздельные в своем бытии, действительно связаны общей природой и являются тремя выражениями одной и той же **сущности**, мы можем утверждать, что принцип троединства, являющийся основной истиной догматики, имеет свое применение и осуществление и в самом сердце логики, в фундаментах и основах человеческого мышления.

§ 13. Проблема внутреннего единства между понятием, суждением и умозаключением в наибольшей степени разработана в первой своей части. Современная теория понятия с очевидностью показала, что понятие и суждение не могут рассматриваться независимо одно от другого, что они взаимно друг друга обуславливают и предполагают. Убьдимся в этом в кратком повторении основных положений этого анализа. Понятие определяется обычно, как синтез некоторых элементов, называемых признаками. Для того, чтобы понятие получило свое бытие, необходимо осуществление этого синтеза, то-есть некий акт, соединяющий воедино то, что дано в раздельности. Акт этот и есть суждение, сущность коего заключается в соединении субъекта и предиката, то-есть в синтезировании двух раздельных и до суждения не связанных между собою объектов мышления. Таким образом, понятие как будто предполагает суждение и является его результатом. Суждение является как бы актом рождения понятия: без суждения понятие не может ни возникнуть, ни существовать; если бы не было суждений, то мир мысли представлял бы собою хаос первоэлементов, без возможности построить из них какія бы то ни было понятия; мышление было бы невозможно.

Но и суждение так же невозможно без предшествующих ему понятий; акт синтеза необходимо предполагает его материал; для того, чтобы сочетать какіе бы то ни было элементы, необходимо их иметь. Но чѣм могут быть эти элементы, как не понятиями, хотя бы и самыми элементарными?

Таким образом, и суждение предполагает понятие и не может осуществиться без его предварительной данности. Мы получаем, таким образом, порочный круг обоюдной зависимости понятия и суждения друг от друга; каждое из них нуждается в другом, предполагает его, включает его в себя, оказывается без него невозможным. Вопрос о примате понятия или суждения становится бессмысленным, ибо вводит в бесконечность.

Здѣсь, однако, возникает вопрос о том, нельзя ли найти в мире мыслимаго такіа понятия, которыя — будучи простыми и неразложимыми — не предполагают предварительнаго синтеза и, слѣдовательно, являются независимыми от акта суждения? Это приводит нас, с одной стороны, къ проблемѣ категорій, а, с другой — къ логикѣ имени и знака.

Категоріи — по самому своему опредѣленію — какъ понятія съ наименьшимъ содержаніемъ — должны мыслиться какъ простыя, неразложимыя понятія — своего рода атомы или «химическіе элементы» мысли. Можно-ли, однако, заключить изъ этого, что мышление ихъ не пред-

полагаетъ никакого синтеза, что оно не зависитъ и не связано съ актомъ сужденія какъ таковымъ?

То обстоятельство, что категоріи не слагаются изъ какихъ бы то ни было элементовъ, дѣйствительно обуславливаетъ независимость ихъ содержанія отъ предварительнаго сужденія. Однако, какъ только категорія становится предметомъ мысли, она тотчасъ же соединяется съ какимъ-либо элементомъ, являясь тѣмъ стержнемъ, на который она нанизывается, образуя тѣ или иныя болѣе сложныя понятія. Чѣмъ же является въ такомъ случаѣ сама категорія? и какъ мыслить ее, если самая ея природа (ея простота) исключаетъ самую сущность мышленія (акта синтеза)? Для объясненія этой апоріи обратимъ вниманіе на то, что категоріи всегда получаютъ въ результатъ искусственнаго абстрагирования, то-есть логической операциі, прямо противоположной акту синтеза. Въ естественномъ мышленіи категоріи намъ не даны; мы ихъ получаемъ, послѣдовательно разлагая понятія на ихъ признаки и отыскивая тѣ изъ нихъ, которыя кажутся намъ далѣе не разложимыми. Эта работа, производимая ошупью и въ потемкахъ естественно, приводитъ къ крайне несовершеннымъ результатамъ, однимъ изъ каковыхъ и является «таблица категорій», мѣняющаяся, какъ въ своемъ количествѣ, такъ и въ своемъ содержаніи, у каждаго изслѣдователя этой проблемы... Но даже установивъ категоріи, мы убѣждаемся въ томъ, что онѣ являются не конкретнымъ содержаніемъ мысли, но только тѣми возможностями, въ которыхъ наша мысль можетъ осуществляться и развиваться. Мыслить категорію, какъ таковую, внѣ связи съ чѣмъ бы то ни было — невозможно; въ мышленіи она всегда соотносится чему-либо: или понятіямъ той же категоріи — и въ такомъ случаѣ наше мышленіе повторяетъ въ обратномъ порядкѣ ту же работу, въ результатъ которой мы получили понятіе данной категоріи; или — другимъ категоріямъ и понятіямъ — образуя весь пестрый коверъ мыслимаго міра.

Такимъ образомъ, категоріи не составляютъ исключенія изъ общаго правила; ихъ мышленіе такъ же необходимо предполагаетъ актъ сужденія — какъ въ отношеніи ихъ возникновенія, такъ и въ порядкѣ пользованія ими въ актѣ мысли. Аналогичное разсужденіе должно быть примѣнено нами и къ имени и знаку. Оставляя въ сторонѣ реалистическое и номиналистическое ихъ истолкованіе, то-есть проблему ихъ сущности и возникновенія, мы можемъ констатировать, что, какъ имя, такъ и знакъ, получаютъ свой смыслъ и значеніе, только когда они взяты въ соотношеніи съ именуемымъ и означаемымъ. Голое имя, голый знакъ, имя и знакъ, какъ таковые, — вообще не существуютъ; попытки мыслить ихъ внѣ какой бы то ни было связи съ чѣмъ бы то ни было лишаютъ ихъ логическаго смысла (а, слѣдовательно, и бытія, ибо взятыя внѣ всякихъ связей, исключительно въ себѣ, они могли бы имѣть бытіе только въ качествѣ логическихъ смысловъ), превращаютъ ихъ въ простой агрегатъ звуковъ или буквъ; для того, чтобы они получили свое значеніе, облеклись смысломъ, начали что-либо означать, — необходимо ихъ примѣненіе (соотнесеніе чему-либо), а это есть актъ синтеза, выраженный въ наиболѣе элементарной, но тѣмъ болѣе очевидной формѣ сужденія именованія.

Такимъ образомъ, мы можемъ утверждать, что понятіе всегда включаетъ въ себя сужденіе, что актъ синтеза является неизбѣжной предпосылкой мышленія понятія, что чисто-статическаго мышленія нѣтъ и не можетъ быть. Не можетъ быть и чисто-динамическаго мышленія, ибо всякое сужденіе, какъ актъ синтеза, необходимо предполагаетъ то, на что этотъ синтезъ направлень — его матеріаль, его субстратъ. А этотъ послѣдній всегда является чѣмъ-то мыслимымъ, то-есть понятіемъ — какъ элементарно, просто и несовершенно оно бы ни было.

С точки зрѣнія анализирующаго разума, стремящагося мыслить вещи въ ихъ раздѣльности другъ отъ друга, проблема взаимоотношенія понятія и сужденія приводитъ къ апоріи. Однако, эта апорія, которая представляется безвыходностью и тупикомъ, если мыслить ее въ себѣ, получить совершенно иное значеніе, когда мы пытаемся понять ее въ свѣтѣ проблемы «тріединства акта мышленія». Для полноты его, намъ, однако, необходимо проанализировать взаимоотношеніе понятія и сужденія съ умозаключеніемъ, ибо связь двухъ первыхъ является для насъ образъ только двуединства, который естественно превращается въ дурную безконечность — подобно двумъ наведеннымъ другъ на друга зеркаламъ. Выйти изъ этого порочнаго круга намъ удастся только въ томъ случаѣ, если третій элементъ мышленія — умозаключеніе — также окажется внутренне связаннымъ съ понятіемъ и сужденіемъ, будетъ имѣть своими логическими предпосылками ихъ бытіе и, въ свою очередь, предполагаться ими.

§ 14. Связь умозаключенія съ сужденіемъ и понятіемъ изучена несравненно меньше, чѣмъ связь понятія съ сужденіемъ. Въ изслѣдованіи этой проблемы мы будемъ исходить изъ терминологіи ученія поздне-буддійской логики, характеризующей сужденіе, какъ мысль «для себя», а умозаключеніе, какъ мысль «для другого» — и тѣмъ устанавливающей между ними существенное и нерасторжимое единство. Какъ можемъ мы его мыслить? Въ чемъ оно заключается? Конечной цѣлью умозаключенія является его выводъ; всѣ элементы силлогизма существуютъ только ради вывода, и когда этотъ послѣдній утверждень и принятъ, теряютъ свое значеніе. (Въ дальнѣйшемъ мы будемъ употреблять термины «умозаключеніе» и «силлогизмъ», какъ равнозначущіе, какъ потому, что силлогизмъ является наиболѣе типичной формой умозаключенія такъ и потому, что всѣ остальные формы умозаключенія могутъ быть сведены къ силлогистической формѣ). Можно сказать, что силлогизмъ живетъ въ своемъ выводѣ, что выводъ резюмируетъ собою его содержаніе. Выводъ этотъ, какъ всякое сужденіе, естественно состоитъ изъ субъекта, предиката и связки. Субъектъ и предикатъ вывода — по сравненію съ логическимъ содержаніемъ посылокъ — не являются новыми понятіями, но, такъ сказать, переключиваются изъ состава посылокъ въ содержаніе вывода, то сохраняя, то измѣняя — въ зависимости отъ фигуры силлогизма — свою роль предиката или субъекта. Это измѣненіе ихъ роли никакого значенія не имѣетъ, во-первыхъ, потому, что въ каждомъ синтезѣ, какъ субъектомъ, такъ и предикатомъ, можетъ служить любое слагаемое; во-вторыхъ, потому, что фигуры силлогизма могутъ быть сводимы

другъ на друга, и любому понятію, входящему въ составъ посылокъ, можетъ быть придана та роль, которую онъ играетъ въ выводѣ. Важнымъ для насъ является только обстоятельство, что весь матеріалъ вывода уже содержится въ составѣ посылокъ. Съ этой точки зрѣнія, связка вывода (то-есть тотъ элементъ сужденія, которымъ осуществляется актъ синтеза), соотвѣтствуетъ среднему термину посылокъ, осуществляющему ихъ связь посредствомъ закона о равенствѣ двухъ величинъ равныхъ третьей. Такимъ образомъ, сложная и расчлененная связь между тремя терминами посылокъ получаетъ въ выводѣ сокращенную форму связки; и обратно: связка всегда есть *implicite* то, что *explicite* выражается въ рядоположеніи двухъ посылокъ, связанныхъ между собою тожествомъ среднего термина.

Какое же значеніе можетъ имѣть это «расчлененіе» или «распространеніе» связки? Что новаго придаетъ сужденію вывода предшествующій силлогизмъ? Въ первой главѣ нашего изслѣдованія мы уже имѣли случай указать на необходимость различія «смысла пониманія» и «смысла принятія». Въ отношеніи сужденія смыслъ пониманія выражается въ тожествѣ его содержанія у высказывающаго сужденіе и воспринимающаго его. Въ разговорной рѣчи наличіе этого смысла выражается утвердительнымъ отвѣтомъ на вопросъ: «правильно-ли я васъ **понимаю**»? Смыслъ принятія (предполагающій смыслъ пониманія и не могущій существовать безъ него) выражается въ согласіи воспринимающаго сужденіе относительно его истинности. Его «разговорной» формулой является вопросъ: «**согласны-ли** вы со мною»? Это согласіе можетъ быть даннымъ непосредственно (въ тѣхъ же сужденіяхъ, истинность которыхъ самоочевидна) и можетъ нуждаться въ обоснованіи или доказательствѣ. Послѣднее, естественно, заключается въ приведеніи сомнительнаго сужденія въ связь съ сужденіемъ несомнѣннымъ; связь эта состоитъ въ томъ, что истинность самоочевиднаго сужденія какъ бы переносится на зависящее отъ него сужденіе, подлежащее доказательству. Это и есть функція умозаключенія, позволяющая намъ «дѣлать выводы», то-есть на основаніи тѣхъ или иныхъ сужденій, истинность которыхъ является для насъ установленной, заключать объ истинности логически съ нимъ связанныхъ, изъ нихъ «вытекающихъ». Умозаключеніе есть, такимъ образомъ, не что иное, какъ явленная связь сужденій между собою. Но, поскольку сужденія не существуютъ въ абсолютной изолированности, но всегда являются связанными между собою, умозаключеніе можетъ разсматриваться, какъ необходимый элементъ мышленія, явно или скрыто сопутствующій всякому сужденію. Если смыслъ принятія послѣдняго требуетъ обоснованія, то оно приводится въ явную, дифференцированную связь съ другимъ сужденіемъ и образуетъ силлогизмъ, цѣль умозаключеній, доказательство, рассужденіе. Если смыслъ принятія сужденія данъ непосредственно, то истинность сужденія находитъ свое выраженіе въ связкѣ, имѣющей самодостаточный и самодовлѣющій характеръ, но всегда — въ случаѣ надобности — могущей быть развернутой въ средній терминъ, необходимо соединяющій сужденія, являющіяся въ отношеніи даннаго сужденія подразумеваемыми предпосылками.

Умозаключеніе играетъ, такимъ образомъ, въ отношеніи сужденій ту же роль, какую сужденіе имѣетъ для понятій: оно связываетъ ихъ между собою и является тѣмъ незримымъ центромъ, благодаря которому мыслимый міръ получаетъ характеръ цѣлостности и единства, а не хаоса не связанныхъ и не могущихъ быть связанными между собой частей. И, подобно тому, какъ понятіе предполагаетъ предшествующее ему сужденіе, точно такъ же сужденіе предполагаетъ предшествующее ему (подразумѣваемое или высказанное) умозаключеніе.

Здѣсь, однако, возникаетъ вопросъ о всеобщности этого положенія, то-есть о томъ, всякое-ли сужденіе предполагаетъ предшествующее ему умозаключеніе и нѣтъ-ли изначальныхъ, безпредпосылочныхъ сужденій. Вопросъ этотъ аналогиченъ проблемѣ категорій, имени и знака, поскольку эти послѣдніе представлялись намъ «изначальными» понятіями, не предполагавшими предшествующихъ имъ сужденій. Однако — подобно тому, какъ мы убѣдились въ томъ, что понятій изначальныхъ, то-есть начинающихъ собою мышленіе, не существуетъ, и что всякое понятіе необходимо содержитъ въ себѣ предшествующій (хотя, можетъ быть, и не выявленный) актъ синтеза — подобно этому, мы легко можемъ убѣдиться въ томъ, что и сужденіе — какъ бы элементарно и самоочевидно оно ни было — можетъ быть развернуто въ предшествующее ему умозаключеніе, являющееся его логическимъ обоснованіемъ и оправданіемъ. Въ самомъ дѣлѣ: сужденіе есть актъ синтеза субъекта и предиката. Но эти послѣдніе — будучи понятіями — необходимо предполагаютъ какія-то предшествующія имъ сужденія, изъ которыхъ они возникаютъ. Достаточно произвести эту подстановку и замѣнить субъектъ и предикатъ соотвѣтствующими имъ сужденіями (то-есть конституирующими ихъ актами синтеза), какъ наше сужденіе расчленился на три части: двѣ первыя станутъ играть роль средняго термина, обуславливающего соединеніе ихъ содержаній въ единое новое сужденіе. Связь сужденія съ умозаключеніемъ имѣетъ, такимъ образомъ, своимъ основаніемъ связь понятія съ сужденіемъ; одно опирается на другое и предполагаетъ его. И мы въ правѣ заключить, что связь эта является не случайной, но принадлежитъ къ самому существу нашего мышленія, является его конститутивнымъ закономъ.

§15. Мы видимъ, такимъ образомъ, что понятіе, сужденіе и умозаключеніе суть не три различныя функціи мышленія, но три стороны, три момента одного и того же акта мысли. Послѣдній въ своей сущности является единымъ и нераздѣльнымъ — поскольку эти три его функціи не могутъ мыслиться независимо другъ отъ друга и необходимо предполагаютъ одна другую; однако, въ нашемъ сознаніи, въ феноменологій мысли, этотъ актъ данъ намъ не какъ таковой, но только въ трехъ своихъ аспектахъ, то-есть въ формахъ понятія, сужденія и умозаключенія — трехъ граняхъ одного кристалла, трехъ формахъ одной и той же реальности, трехъ функціяхъ единого акта, или, выражаясь языкомъ догмы, — трехъ ипостасяхъ (выраженіяхъ, выявленіяхъ, «под-ставкахъ») единой природы.

Связь между догматомъ Св. Троицы и основными законамѣрностями-

ми мышленія можетъ, такимъ образомъ, считаться установленной. Принципъ тріединства, являющийся высшей откровенной истиной о Богѣ, является въ то же время основнымъ закономъ мышленія; логика оказывается во-ображеніемъ догматики; присущая человѣку способность мыслить («словесность» человѣческой природы) — образомъ Божиимъ. Переходя отъ логическихъ проблемъ къ языку антропологии, можно сказать, что образъ Божій въ человѣкѣ выражается не только въ тѣхъ чертахъ, которыя обычно принимаются въ немъ за печать Творца, и даже не въ способности мышленія какъ таковой, но въ томъ, что само мышленіе наше протекаетъ по схемѣ тріединства, каковое является поэтому напечатлѣннымъ не только на самомъ человѣкѣ, но и на всемъ доступномъ его мысли и пониманію.

III. — О принципѣ двурядѣльности въ мышленіи.

§ 16. До сихъ поръ мы пытались установить связь догматики съ логикой путемъ обнаруженія въ послѣдней такихъ чертъ, которыя, будучи для нея конститутивными и составляя необходимую основу мышленія, являются въ то же время отраженіемъ, воплощеніемъ, во-ображеніемъ откровенной истины о Богѣ.

Слѣдующей нашей задачей, естественно, является изслѣдованіе структуры логическаго мышленія съ точки зрѣнія его связи съ проблемой судьбы міра и человѣка, то-есть съ догматомъ о первородномъ грѣхѣ и искупленіи. Здѣсь сразу же бросается въ глаза то обстоятельство, что въ описаніи первороднаго грѣха Библія пользуется гносеологическими терминами, логическое содержаніе коихъ намъ, первымъ долгомъ, и надлежитъ раскрыть.

Область запрещеннаго характеризуется въ книгѣ Бытія, какъ по з н а н і е добра и зла (2, 17). Что это значитъ? Каковъ смыслъ этого запрещенія? Означаетъ-ли оно, что человѣку вообще было запрещено познавать, что познаніе не составляло элемента райской жизни, что стремленіе, интересъ, жажда познанія были сами по себѣ противленіемъ божественной волѣ? Или запрещеннымъ являлось познаніе д о б р а и з л а — въ отличіе отъ какого-то иного познанія? И какое значеніе имѣетъ здѣсь союзъ «и», соединяетъ-ли онъ добро и зло въ единый познаваемый объектъ, или же противопоставляетъ ихъ одно другому?

Всѣ эти вопросы могутъ быть сведены къ простой формулѣ: на какое слово падаетъ здѣсь логическое удареніе? Что является здѣсь ключомъ къ уразумѣнію божественной заповѣди первому человѣку?

Предположеніе о запрещенности знанія, какъ такового — знаменующаго собою антисофіологическую позицію агностицизма и гносіахій — отпадаетъ по соображеніямъ, какъ общаго характера, такъ и по контексту дальнѣйшаго повѣствованія книги Бытія. Ибо приведеніе Богомъ къ Адаму всѣхъ животныхъ для нареченія имъ именъ (2, 19) есть не что иное, какъ описаніе акта познанія, посредствомъ котораго первый человѣкъ увидѣлъ сущность сотвореннаго, позналъ его іерархическій строй («для человѣка не нашлось помощника ему») и нарекъ

ему имена. Такимъ образомъ, логическія функціи **интуиціи**, **классификаціи** и **терминологіи** наличествовали въ мышленіи перваго человѣка и до грѣхопаденія. Подобно этому, актомъ познанія явилось и усмотрѣніе равной себѣ въ приведенной къ нему Богомъ женѣ, при чемъ здѣсь интуиція и сужденіе именованія («она наречется») осложнились дефиниціей, носящей одновременно генетической («взята отъ мужа») и телеологической («и будутъ два въ плоть едину») характеръ. Жизнь въ раю, воздѣлываніе и храненіе его естественно предполагали со стороны человѣка его познаніе; ибо безъ него они были бы невозможны; правда, относительно природы этой первозданной и неповрежденной грѣхомъ способности познанія мы не имѣемъ библейскихъ данныхъ; но на основаніи предшествующаго изслѣдованія мы можемъ предполагать, что и это знаніе имѣло «тріединый» и «логическій» характеръ и, слѣдовательно, являло собою образъ Божій въ человѣческомъ мышленіи, было той печатью Творца, которая выдѣляла Его «словесное» созданіе изъ всего остального міра. Однако, объектомъ этого райскаго познанія былъ именно рай, то-есть та первозданная природа, о которой Самъ Творецъ сказалъ, что она «добра зѣло». И человѣкъ могъ вкушать (то-есть познавать) плоды всѣхъ деревьевъ — включая древо жизни — поскольку всѣ они были добры, то-есть не давали повода для критики, сравненія, противоположенія ихъ чему-то качественно иному, то-есть злу. Такимъ образомъ, познаніе добра противоположно познанію добра и зла; первое — благословенно и жизнєтворно; второе — запрещено и смертоносно; первое есть радость жизни, восхищеніе, *admiratio*; второе — критика, сравненіе, *dubitatio*.

Не входя въ разсмотрѣніе вопроса о сущности и происхожденіи добра и зла, какъ таковыхъ, и держась исключительно въ рамкахъ библейскаго текста, мы можемъ сказать, что принципомъ грѣха явилось стремленіе замѣнить знаніе простого, изначальнаго, положительнаго добра — знаніемъ противоположности, контрастности, раздѣленности добра и зла. Логическое удареніе текста падаетъ на союзъ «и» (добра и зла), при чемъ онъ имѣетъ здѣсь болѣе противительный, чѣмъ соединительный смыслъ. Ибо для того, чтобы познавать добро и зло въ ихъ совокупности или смѣшеніи, необходимо сначала отличить ихъ одно отъ другого и противопоставить ихъ одно другому. Но именно этого и не могло быть въ райскомъ мышленіи, въ которомъ добро опредѣлялось не по контрасту со зломъ, но познавалось въ себѣ, какъ таковое, какъ простое изначальное созданіе Творца.

Итакъ, логическимъ аспектомъ перваго грѣха явилось раздѣленіе, противоположеніе, разрушеніе понятія первоначальной цѣльности твари и внесеніе въ него принципа негативной дифференціаціи. Рядомъ со знаніемъ о мірѣ, какъ о единомъ и прекрасномъ самосвидѣтельствѣ Творца о Своей Премудрости и Благости, явилось знаніе о томъ, что противоположно міру, добру, творенію; рядомъ съ творческимъ **да** появилось разрушительное **не**; естественному святому утвержденію противоположилось разрушающее, уничтожающее отрицаніе. При этомъ достойно примѣчанія, что всѣ логическія высказыванія человѣка до грѣхопаденія

имѣють характеръ чистыхъ утверженій, тогда какъ послѣ грѣхопаденія сразу слѣдуетъ рядъ отрицаній и при томъ двойныхъ: какъ по формѣ (т. е. въ отношеніи смысла пониманія), такъ и по содержанію (т. е. въ отношеніи смысла принятія).

Нареченіе именъ животнымъ является прототипомъ всякаго сужденія именованія, при чемъ текстъ Библии ясно намекаетъ на то, что нареченіе это должно быть понимаемо не номиналистически, а какъ выявленіе и фиксированіе въ имени самой ихъ сущности; ибо въ этомъ именованіи обнаружилось, что среди всего сотвореннаго человѣку не нашлось помощника, подобнаго ему.

Что же касается словъ Адама при видѣ жены — этого, по выраженію проф. С. В. Троицкаго, перваго объясненія въ любви перваго человѣка, — то оно носитъ явный характеръ логической дефиниціи и опрокидываетъ собою наши обычные представленія объ этой логической операци. Оно пользуется исключительно положительными терминами, чѣмъ опровергается правило « *omnis determinatio est negatio* » ; оно устанавливаетъ содержаніе понятія не путемъ соотнесенія его къ ближайшему роду и видовому отличію (*par genus proximum et differentiam specificam*), но черезъ именованіе («она наречется иша» — жена), въ которомъ логическій и филологическій генезисъ (...«потому что взята отъ иш-а» — мужа) связанъ, съ одной стороны, съ принципомъ онтологическаго единства («вотъ это кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моея»), а, съ другой стороны, съ принципомъ телеологии; этотъ послѣдній, въ свою очередь, расчленяется на два момента: пути къ цѣли («оставитъ человѣкъ отца своего и мать свою») и ея конечнаго осуществленія, посредствомъ котораго весь кругъ жизненнаго процесса завершается возвращеніемъ къ первоначальному единству («и будутъ два въ плоть едину»).

Такимъ образомъ, въ этомъ опредѣленіи нѣтъ ни одного отрицательнаго момента; оно являетъ собою единственный въ своемъ родѣ образецъ райскаго мышленія человѣка, восхищеннаго красотою жены, единство съ коею даетъ ему возможность динамически осуществить цѣль своей жизни: воплотить въ тварныхъ видимыхъ формахъ образъ Творца (согласно 1, 27: «сотворилъ Богъ человѣка по образу Своему, по образу Божию сотворилъ его — мужчину и женщину сотворилъ ихъ»).

Совершенно иной характеръ имѣетъ мышленіе человѣка послѣ грѣхопаденія; оно все проникнуто отрицательными моментами, насквозь пронизывающими, какъ его форму, такъ и содержаніе. Открытіе своей наготы и прикрытіе ее смоковыми листьями является первымъ примѣненіемъ закона двойнаго отрицанія, сокрытіемъ, отрицаніемъ не-должнаго; это свидѣтельствуетъ о глубокомъ перерожденіи сознанія, воспринимающаго какъ срамъ то, что прежде воспринималось какъ красота (1).

Отрицаніемъ, искаженіемъ смысла, клеветой наполнены отвѣты первыхъ людей на вопросъ Творца о томъ, не ѣли-ли они отъ плодовъ запрещеннаго дерева. Вопросъ этотъ ясенъ и недвусмысленъ: онъ обращенъ не на мотивы непослушанія, не на силу этихъ мотивовъ, не на объясненіе и оправданіе акта непослушанія, но на самый актъ; единствен-

но возможнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ могло быть только покаянное признаніе своей виновности. Что же дѣлаютъ, вмѣсто этого, первые люди? Они, во-первыхъ, пытаются перенести вопросъ въ другую плоскость (то-есть совершаютъ логическій «*metabasis eis allo genos*»); въ ихъ отвѣтахъ непослушаніе становится вторичнымъ моментомъ, автоматическимъ слѣдствіемъ искушенія; отвѣтственность за актъ замѣняется его объясненіемъ; вмѣсто вмѣняемости, предлагается причинная связь. Это есть отрицаніе «смысла пониманія», ибо отвѣтъ дается не на поставленный вопросъ (каковой въ контекстѣ отвѣтовъ теряетъ свое жало и остроту), а на совсѣмъ иной вопросъ, въ словахъ Творца не заключавшійся; люди какъ бы не понимаютъ, о чемъ ихъ спрашиваетъ Богъ, и говорятъ о другомъ. Это — первое въ исторіи человечества *quaternio terminorum* — основная ошибка относительно смысла пониманія. Но далѣе въ отвѣтахъ содержится отрицаніе и «смысла принятія»; ибо, перекладывая отвѣтственность на Бога («жена, которую Ты далъ мнѣ»; «змій» (очевидно, созданный Богомъ) соблазнилъ меня»), люди вступаютъ съ Нимъ въ споръ относительно своей вины, отрицаютъ данную норму, оспариваютъ право и власть божественнаго заповѣданія. Они не принимаютъ истинности того сужденія, которое опредѣляетъ нормальное взаимоотношеніе Творца и творенія; отрицаютъ установленный міропорядокъ и противопоставляютъ ему свое собственное міропониманіе; и непослушаніе превращается у нихъ въ неоправданное довѣріе къ Тому, Кто приставилъ къ человѣку ложныхъ совѣтниковъ... Если отъ этихъ отрицаній, громоздящихся одно на другое, несмотря на краткость и лапидарность ихъ формы, мы перейдемъ къ ихъ основѣ, то-есть къ тому первоотрицанію, которое является логической транскрипціей первороднаго гдѣха, то мы снова возвратимся къ факту противоположенія добра и зла, то-есть къ умственному расщепленію первозданной красоты (добра, единства, органичности, ладности, софійности) міра, къ воспріятію добра не въ себѣ, не какъ первичной перво-реальности, а какъ не-зла, то-есть какъ вторичнаго, понятаго по контрасту качества бытія. Это перерожденіе человѣческаго сознанія, это пораженіе способности мышленія негативными тенденціями соответствующей въ символикѣ книги Бытія моменту вкушенія человѣкомъ плодовъ древа добра и зла. Если — согласно замѣчательному выраженію Парацельса — *der Mensch ist, was er isst* — человѣкъ есть то, что онъ ѣстъ, — то подобное измѣненіе является вполне понятнымъ. Причастившись плодовъ древа, человѣкъ ввелъ въ себя, внутренне соединился не только съ добромъ, но и со зломъ; будучи до этого, подобно всей природѣ, выраженіемъ чистаго, безпримѣснаго добра, онъ сталъ причастнымъ и другому началу — началу зла; природа его потеряла свою изначальную цѣльность, расщепилась, раздробилась, развратилась. Логическимъ выраженіемъ этой катастрофы явилась пораженность самой способности человѣческаго мышленія принципомъ отрицанія. Человѣческая мысль получила иную конституцію; способность чистаго познанія добра перемѣшалась съ неустранимой отнынѣ склонностью къ отрицанію и раздѣленію, рядомъ съ первозданнымъ «да» возникло скептическое, нас-

мѣшливое «не»; началась трагедія логики, трагедія человѣческаго знанія и науки.

§ 17. Начиная съ этого момента, рядомъ съ принципомъ тріединства въ человѣческомъ мышленіи получило силу начало двураздѣльности. Контрастность, различіе, противоположеніе — и при томъ не какъ таковыя, а получающіе свою силу при посредствѣ отрицанія — стали вторымъ закономъ мышленія; они вѣли въ него такъ глубоко, что стали претендовать на первую роль, и, вслѣдствіе этого, такъ называемые «логическіе законы», связанные съ ними, были объявлены верховными нормами человѣческаго мышленія. Результатомъ этого явилось то обстоятельство, что цѣлыя области познанія, не подчиняющіяся этому строю мысли, оказались взятыми подъ подозрѣніе, исключенными изъ сферы «дозволеннаго» знанія. Для того, чтобы понять это противорѣчіе и установить правильное соотношеніе между утвердительнымъ и отрицательнымъ мышленіемъ, мы должны, первымъ долгомъ, изслѣдовать функцію отрицанія во всѣхъ трехъ элементахъ мысли, то-есть въ сужденіи, понятіи и умозаключеніи. При этомъ необходимо всегда имѣть въ виду, что отрицаніе является функціей двураздѣльности, что оно никогда не можетъ быть рассматриваемо какъ таковое, что его всегда надо брать въ двойственномъ контекстѣ соответствующаго ему утвержденія.

Роль отрицанія въ теоріи сужденія подробно изслѣдована въ трудахъ Зигварта и Виндельбанда, и мы можемъ ограничиться здѣсь краткимъ повтореніемъ ихъ выводовъ. Чѣмъ является отрицательное сужденіе? Каковъ его смыслъ? Каковы его предпосылки? Для того, чтобы отвѣтить на эти вопросы, мы должны, первымъ долгомъ, различить въ отрицательномъ сужденіи его матерію и форму — его содержаніе (составъ) и его знакъ. Всякому отрицательному сужденію необходимо соответствуетъ противоположное ему утвердительное сужденіе того же состава. «S не есть P» всегда предполагаетъ возможность формулы «S есть P». Въ этихъ двухъ сужденіяхъ всѣ три элемента, то-есть субъектъ, предикатъ и связка — остаются одни и тѣ же. Различіе ихъ заключается только въ томъ, что въ то время, какъ въ утвердительномъ сужденіи относительно его состава утверждается истинность, въ отрицательномъ сужденіи относительно того же состава утверждается ложность. S не есть P означаетъ, что сужденіе S есть P — ложно, что его нельзя принять, что съ нимъ нельзя согласиться. Такимъ образомъ, утвердительность и отрицательность сужденія зависятъ отъ тѣхъ знаковъ (коэффициентовъ), которые придаются одному и тому же содержанію судящимъ субъектомъ. Различіе между ними лежитъ не въ смыслѣ пониманія, а въ смыслѣ принятія. Связь субъекта съ предикатомъ остается той же; составъ и, слѣдовательно, формальный смыслъ сужденія не измѣняется отъ того, имѣеть-ли оно утвердительный или отрицательный характеръ. Измѣняется отношеніе къ нему судящаго субъекта. Этимъ въ теорію отрицательнаго сужденія вводится моментъ волонтаризма, ибо принимать или не принимать тѣ или иныя сужденія можно не только вслѣдствіе ихъ внутренней очевидности, но и по другимъ — внѣшнимъ — мотивамъ. Рессель въ одной изъ своихъ статей прямо говорить, что истин-

ныя сужденія отличаются отъ ложныхъ не болѣе, чѣмъ бѣлыя розы отъ красныхъ, и что принятіе истинныхъ сужденій и отрицаніе ложныхъ — если оно не является вопросомъ вкуса — должно имѣть моральное основаніе; послѣднее выражается нормой, согласно которой слѣдуетъ (добро, правильно) принимать истинныя сужденія и не слѣдуетъ (не добро, не правильно) принимать ложныя... Это парадоксальное утвержденіе получаетъ свою плоть и кровь, если принять во вниманіе, что возможно сознательно принимать цѣлыя цѣпи ложныхъ сужденій — если это требуется для какихъ-либо специальныхъ цѣлей; таковыми, напри- мѣръ, являются методы пропаганды... Оставляя въ сторонѣ вопросъ объ истинности и ложности сужденія, мы отмѣтимъ сейчасъ только то, что утвержденіе и отрицаніе суть знаки отношенія къ содержанію сужденія со стороны высказывающаго его, суть коэффициенты его истинности, означенія его «смысла принятія». Это даетъ Виндельбанду поводъ строить схему, согласно которой утвердительныя и отрицательныя сужденія являются крайними точками прямой, въ серединѣ которой находится проблематическое сужденіе, означающее неувѣренность судящаго въ истинности произносимаго сужденія, его неустойчивое равновѣсіе въ отношеніи да или нѣтъ, которыя онъ могъ бы высказать относительно его содержанія. Выйдя изъ этого состоянія, онъ можетъ утверждать или отрицать данное сужденіе съ большей или меньшей степенью вѣроятности — и это будетъ символизироваться перемѣщеніемъ сужденія вправо или влѣво отъ «проблематической» точки; крайнія точки линіи будутъ, согласно этой схемѣ, символами безусловнаго утвержденія или отрицанія, въ истинности котораго не возникаетъ никакого сомнѣнія. Схема эта представляетъ большую цѣнность, ибо она не только объясняетъ сущность отрицанія какъ знакъ, независимый отъ содержанія сужденія (то- есть, согласно нашей терминологіи, различаетъ смыслъ пониманія и смыслъ принятія), но и самую «истинность» рассматриваетъ не какъ абсолютное качество сужденія, но какъ большую или меньшую степень его вѣроятности. Этимъ теорія истинности приводится въ непосредственную связь съ теоріей вѣроятности, вся система знанія оказывается пронизанной проблематическимъ началомъ, а сама истина получаетъ характеръ бесконечно удаленнаго идеала, осуществляемаго въ приближеніяхъ къ нему мыслящаго субъекта. Спорнымъ является въ этой схемѣ истолкованіе проблематическаго сужденія какъ нуля «смысла принятія»; къ этому вопросу мы вернемся впослѣдствіе — при анализѣ проблематическаго сужденія съ точки зрѣнія наличія въ немъ элементовъ отрицанія. Сейчасъ же намъ слѣдуетъ обратиться къ отношенію отрицанія и утвержденія съ точки зрѣнія ихъ іерархической связи. Установимъ, во-первыхъ, тотъ фактъ, что относительно любого объекта мышленія возможны безчисленныя отрицанія. Если S есть P, то мы въ правѣ утверждать, что S не есть P-I, P-II, P-III, и такъ далѣе — до безконечности (поскольку P и вся серія понятій P-I, P-II, P-III и т.д. являются понятіями диспаратными). Эти отрицанія обстоятъ каждый предметъ, какъ безчисленныя возможности, а само отрицательное сужденіе о немъ заключается въ томъ, что изъ этихъ возможностей выбирается одна, каковая и принимается въ качествѣ отрицательнаго сужденія. Такъ, если я ут-

верждаю, что данная роза не бѣлая (хотя бы потому, что она красная), то эта ея «не-бѣлость» есть одна изъ возможностей («не-розовости», «не-черноти», «не-зелености», «не-желтости» и т. д. до бесконечности), которую я почему-то выдѣлилъ изъ всѣхъ остальныхъ и формулировалъ въ качествѣ отрицательнаго сужденія. Что же является мотивомъ этого выдѣленія? Почему изъ безчисленныхъ возможностей отрицаній плоть и кровь получаютъ только нѣкоторыя изъ нихъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ явствуетъ изъ того, что отрицаніе всегда есть отрицаніе чего-то; это «что-то» есть содержаніе сужденія (его «смыслъ пониманія»), которое, естественно, должно быть налицо для того, чтобы можно было его отрицать. Такимъ образомъ, отрицаніе всегда предполагаетъ какое-то утвержденіе, которое оно и объявляетъ неприемлемымъ, которое оно разрушаетъ. Это предшествующее утвержденіе можетъ мыслиться или въ видѣ явнаго, или молчаливаго вопроса, обращеннаго къ судящему, или въ видѣ предположенія, которое онъ стремится разрушить или предотвратить. Такъ, сужденіе «эта роза не красная» получаетъ свое *raison d'être* (осмысленность существованія) только въ томъ случаѣ, если оно отвѣчаетъ на вопросъ: «красная-ли эта роза»? или если судящій или воспринимающій это сужденіе подумалъ или готовъ былъ подумать, это «эта роза — красная». Въ такомъ случаѣ отрицаніе является мотивированнымъ; иначе естественно возникаетъ вопросъ: почему я вдругъ и безъ всякой причины утверждаю «не-красность» этой розы, не говоря о ея «не-розовости», «не-черноти» и т. д.

Отрицаніе является, такимъ образомъ, вторичной функцией, предполагающей утвержденіе и не могущей безъ него обойтись. Ибо какъ только мы пытаемся мыслить отрицаніе, какъ таковое, — мы сейчасъ же теряемся въ океанѣ безчисленныхъ возможностей, которыя сами по себѣ ничего не выражаютъ. Реальными и осмысленными онѣ становятся только тогда, когда онѣ направляются своей разрушительной силой на что-то положительное, на предшествующее утвержденіе, на какой-то синтезъ, противъ котораго онѣ и ведутъ свою брань. Этотъ паразитарный характеръ отрицанія является своеобразной логической транскрипціей ученія о вторичности, несубстанціальности зла, о томъ, что зло есть грѣхъ, без-законіе (*a-pomia*), т. е. искаженіе, порча первообразной природы, а отнюдь не выраженіе ея сущности. Иначе говоря, логическая теорія отрицанія вполне соответствуетъ догматикѣ зла. И манихейскій соблазнъ равноцѣнности двухъ началъ (свѣта и тьмы, добра и зла, утвержденія и отрицанія) преодолевается не только христіанской догмой, но и логикой человѣческой мысли.

Для того, чтобы сдѣлать это положеніе болѣе очевиднымъ, приведемъ рядъ дополнительныхъ соображеній, касающихся этого предмета.

§ 18. Вторичный характеръ зла обнаруживается съ чрезвычайной ясностью при анализѣ закона двойнаго отрицанія. «Отрицаніе отрицанія есть утвержденіе»; ясность и очевидность этого закона могутъ сравниться только съ его таинственностью и непонятностью. Истинность его обнаруживается съ наибольшей ясностью въ діалогѣ, то-есть въ контекстѣ сужденія и реплики на него, въ вопросѣ и отвѣтѣ. Возьмемъ слѣ-

дующий примѣръ: «я утверждаю, что эта роза не красная». — «Это не-вѣрно, вы ошибаетесь». Реплика означает, что «эта роза — красная», ибо въ чемъ же иномъ могла заключаться вся ошибка, какъ не въ отрицаніи краснаго цвѣта этой розы? Истинность этого разсужденія самоочевидна; законъ двойного отрицанія не можетъ вызывать сомнѣній. Но если мы попытаемся объяснить себѣ этотъ законъ, понять его внутреннюю механику, найти его обоснованіе — то встрѣтимся съ трудностями непреодолимыми, единственнымъ выходомъ изъ которыхъ можетъ служить только теорія вторичности отрицанія, сразу проливающая свѣтъ на всю эту проблему.

Если отрицательное сужденіе первично, если оно начинается собою цѣль логической мысли, если до него ничего нѣтъ и оно ничего не предполагаетъ, то возникновеніе изъ отрицанія этого отрицанія утвержденія является не только необъяснимымъ, но и невозможнымъ и немыслимымъ. Откуда можетъ оно взятыся, если для его возникновенія нѣтъ ни причины, ни основанія? Какимъ образомъ изъ отрицанія (хотя бы и усиленнаго возведеніемъ его въ квадратъ) можетъ получиться утвержденіе? Какъ можетъ небытіе стать причиной бытія? тьма — родить свѣтъ? Ссылка на то, что отрицаніе — небытіе — тьма является необходимымъ для воспріятія и мышленія утвержденія — бытія — свѣта, что оно необходимо въ качествѣ точки отталкиванія или фона картины — является неумѣстной, ибо вопросъ ставится здѣсь не о соотношеніи или связи утвержденія и отрицанія, а о первичности или вторичности отрицанія.

Если мыслить его первичнымъ, то утвержденія вообще нѣтъ и не можетъ быть; ему неоткуда взятыся; ибо отрицаніе можетъ родить только отрицаніе (2). И, однако, самоочевидный фактъ мысли говоритъ намъ, что двойное отрицаніе даетъ утвержденіе.

Загадка эта разъясняется съ предѣльной простотой, если вернуться къ положенію о вторичности самого отрицанія. Отрицаніе предполагаетъ утвержденіе; для того, чтобы отрицать что бы то ни было, необходимо предварительно его мыслить въ утвердительной формѣ; смыслъ принятія предполагаетъ смыслъ пониманія. Въ такомъ случаѣ двойное отрицаніе есть не что иное, какъ зачеркиваніе (отрицаніе) знака «минусъ», поставленнаго передъ первымъ предполагаемымъ утвержденіемъ. Схематически это можно выразить слѣдующимъ образомъ:

Первоначальное утвержденіе: — — — S есть P.

Отрицательное сужденіе (знакъ минуса, выраженный частицей «не», стоящей передъ связкой): S не есть P.

Двойное отрицаніе, выражающееся въ отрицаніи (зачеркиваніи) перваго отрицанія: S («не» зачеркнуто) есть P.

Въ результатѣ — остается первоначальное утвержденіе: S есть P.

Двойное отрицаніе является, такимъ образомъ, зачеркиваніемъ той инстанціи, которая отрицала первоначальную истину; оно есть исцѣленіе отъ болѣзни, поражавшей здоровое тѣло; возстановленіе первоначальной цѣлостности существа, нарушенной вторичнымъ паразитарнымъ моментомъ... Съ этой точки зрѣнія, законъ двойного отрицанія есть логическая схема догмата искупленія. Согласно Гал. III, 13, «Христосъ

искупилъ насъ отъ клятвы закона, сдѣлавшись за насъ клятвой». 2 Тим. 1, 10 утверждаетъ съ еще большей ясностью, что «Исусъ Христосъ разрушилъ смерть и явилъ жизнь и нетлѣніе», и эта же мысль развивается въ Евр. II, 14, въ словахъ: Исусъ Христосъ «смертью лишилъ имѣющаго державу смерти, то-есть діавола». Смерть умерщвляется смертью («смертію смерть поправъ»), клятва (проклятіе) обезсиливается клятвой. Логически умѣстенъ вопросъ: почему клятва, принятая на Себя Христомъ, избавляетъ отъ клятвы человѣческой родъ? Почему смерть Богочеловѣка лишаетъ силы діавола? Мы ставимъ этотъ вопросъ не въ его мистической глубинѣ, но только съ точки зрѣнія логической связи этихъ суждений, ибо мы понимаемъ эти тексты какъ формулы двойного отрицанія и стремимся сдѣлать ихъ логически очевидными. Онѣ и становятся таковыми, если имѣть въ виду Богочеловѣческую природу Искупителя. Ибо, если Его человѣчество было необходимымъ условіемъ принятія Имъ на Себя проклятія и смерти (ибо «Богъ поругаемъ не бываетъ»), то Его божество явилось той силой, о которую проклятіе и смерть разбились и уничтожились. Эта мысль съ особенной ясностью выражена въ стихирахъ вечерни Великой Субботы и въ Пасхальномъ оглачительномъ словѣ св. Іоанна Златоуста (3). Смерть и адъ, утверждавшіе себя какъ нѣчто, какъ силу, какъ власть, становятся ничѣмъ при попыткѣ поглотить Богочеловѣка. Ибо Его природа, носящая въ себѣ абсолютное утвержденіе, о чемъ съ поразительной ясностью свидѣтельствуетъ Апостоль, говоря: «Исусъ Христосъ не былъ да и нѣтъ, но все въ Немъ было да, ибо всѣ обѣтованія въ Немъ да и въ Немъ аминь» — 2 Кор. 1, 19), уничтожаетъ всякое отрицаніе. Такимъ образомъ, отрицаніе (проклятіе, смерть) отрицается, и является «началообразныя доброты благолѣпіе» (4) — воскресшій Новый Адамъ, съ которымъ и во образъ котораго мы умираемъ и воскресаемъ, пока не станемъ подобными Ему («доколѣ не вообразится въ васъ Христосъ» — Гал. IV, 19), и «последній врагъ не упразднится — смерть и будетъ Богъ всяческая во всѣхъ» (1 Кор. XV, 26 и 28).

Христологическій догматъ, являющійся основаніемъ самой возможности мышленія, оказывается, такимъ образомъ, связаннымъ и со всею механикой логической мысли. Послѣ грѣхопаденія вся жизнь человѣчества устремляется къ моменту искупленія и является его прообразами въ Ветхомъ Завѣтѣ и его во-ображеніями — въ Новомъ Завѣтѣ. И, соотвѣтственно этому, и въ искаженной грѣхомъ и пораженной отрицаніемъ мыслительной способности человѣка все стремится къ утверженію — отрицая отрицаніе и тѣмъ восстанавливая первоначальное «да». Эта истина, относящаяся, какъ къ каждой индивидуальной душѣ, такъ и ко всему міровому процессу, съ гениальной простотой выражена Пушкинымъ въ стихотвореніи «Возрожденіе»:

Художникъ-варваръ кистью сонной
Картину генія чернить
И свой рисунокъ беззаконный
На ней бессмысленно чертитъ.

Но краски чужды съ лѣтами
Спадають ветхой чешуей —
Созданье генія предъ нами
Выходитъ съ прежней красотой.
Такъ исчезаютъ заблужденья
Съ измученной души моей,
И возникаютъ въ ней видѣнья
Первоначальныхъ чистыхъ дней.

§ 19. Отрицательное сужденіе является явной и недвусмысленной формой разрыва нѣкоего первоначального синтеза; оно есть неприяте его содержанія, отрицаніе его утвержденія. Въ этомъ смыслѣ, оно противопоставляется утвердительному сужденію, какъ функція, хотя и вторичная, но могущая имѣть такую же силу и такую же опредѣленность, какъ и утвержденіе. Вслѣдствіе этого, Виндельбандъ разсматриваетъ утвердительное и отрицательное сужденія, какъ двѣ крайнія точки линіи, символизирующей съ точки зрѣнія «смысла принятія» всю совокупность мышленія. Однако, кромѣ этихъ крайнихъ точекъ, знаменующихъ собою безусловное утвержденіе и безусловное отрицаніе, человѣческое мышленіе знаетъ цѣлую лѣстницу менѣе опредѣленныхъ высказываній, въ которыхъ утвержденіе и отрицаніе находятся въ состояніи смѣшенія, образуя гибридные формы сужденія. Таковыми являются сужденія проблематическое и гипотетическое. Школьная логика, слѣдуя Канту, разсматриваетъ ихъ независимо отъ теоріи отрицанія и относить: первое — въ категорію отношенія (противопоставляя его аподиктическому и асерторическому сужденіямъ), а второе — въ категорію модальности (противопоставляя его категорическому и дисъюнктивному сужденіямъ). Эта классификація является совершенно неубѣдительною, и современная логика (главнымъ образомъ, въ лицѣ Зигварта) разрушила ее, не оставивъ въ ней камня на камень. Построена она была, повидимому, по соображеніямъ архитектоники и симметріи, ибо только этимъ можно объяснить противоположеніе утвержденію и отрицанію — этимъ основнымъ функціямъ человѣческой мысли — «безконечнаго сужденія», являющагося совершенно искусственнымъ построеніемъ схоластической мысли. Въ нашу задачу не входитъ повтореніе критики кантовской классификаціи, и мы можемъ сразу же обратиться къ анализу проблематическаго и гипотетическаго сужденій.

Нашей исходной точкой является убѣжденіе въ томъ, что отрицаніе — какъ принципъ разрушенія и разрыва — не исчерпывается и не ограничивается формой отрицательнаго сужденія; что оно имѣетъ замаскированныя формы, въ которыхъ жало его притуплено, функція ослаблена, и которыя, вслѣдствіе этого, могутъ казаться и приниматься за положительное знаніе. Другими словами, отрицаніе можетъ принимать форму утвержденія; незнаніе можетъ прикидываться знаніемъ; пустота — реальностью; небытіе — бытіемъ. Логическими формами этого обмана и являются проблематическое и гипотетическое сужденія; а философемы, построенныя на ихъ основаніи, носятъ названіе пробабиллизма и прагма-

тизма. Обратимся сначала къ анализу проблематическаго сужденія. Что оно означает? Въ чемъ его смыслъ? Для рѣшенія этого вопроса посмотримъ, что значить, на какой вопросъ отвѣчаетъ его формула: «S можетъ быть Р». Согласно Зигварту, подобное сужденіе есть высказываніе о неувѣренности изрекающаго его относительно истинности связи субъекта съ предикатомъ. Если S можетъ быть Р, то оно можетъ и не быть Р. Связь ихъ, такимъ образомъ, не установлена; вопросъ о ней остается открытымъ; проблематическая форма сужденія есть не что иное, какъ констатированіе этой неопредѣленности, этой неувѣренности судящаго относительно содержанія сужденія. Подлиннымъ субъектомъ проблематическаго сужденія является, такимъ образомъ, самъ судящій; подлиннымъ предикатомъ его — связь S съ Р. Его развитой формой является формула: я не увѣренъ, я не знаю, я не утверждаю, является-ли S — Р.

Въ контекстѣ теоріи отрицательнаго сужденія проблематическимъ сужденіемъ является высказываніе съ нулевымъ коэффициентомъ и лежитъ оно посрединѣ той линіи, которая соединяетъ крайнія точки — утвержденіе и отрицаніе.

Понятое такимъ образомъ проблематическое сужденіе выражаетъ собою состояніе скепсиса; не того скепсиса, который отрицаетъ возможность познанія и диктуетъ «воздержаніе отъ сужденія» «*epoche*» въ качествѣ единственно возможнаго гносеологическаго акта; но того полузнанія, которое — формулируя свои положенія и мысля свои проблемы — не даетъ на нихъ никакого отвѣта, не можетъ ничего ни принять, ни утверждать. Это — не тѣма скепсиса, а *clair-obscur* логическаго безсилія; не отрицаніе «смысла принятія», а его отсутствіе; не пустота и отрицаніе, а какое-то полубытіе, полуутвержденіе, полусуществованіе.

Каковъ же смыслъ подобнаго высказыванія, если оно ничего не означаетъ? Для чего пользуемся мы проблематическими сужденіями, если смыслъ ихъ только въ томъ, чтобы констатировать безсиліе нашей мысли? Для того, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, обратимъ вниманіе на то обстоятельство, что теорія, разсматривающая проблематическое сужденіе какъ высказываніе о неувѣренности судящаго, не исчерпываетъ всей проблемы этого сужденія. Перенося вопросъ изъ отношенія S къ Р къ отношенію судящаго къ содержанію сужденія, она какъ бы забываетъ и оставляетъ въ сторонѣ само содержаніе сужденія, то-есть самые S и Р. Между тѣмъ, эти элементы сужденія также имѣютъ опредѣленную связь (S можетъ быть Р), и эта связь имѣетъ свой логическій смыслъ. Въ чемъ онъ заключается? Слова «можетъ быть» могутъ быть высказаны и поняты въ двухъ различныхъ смыслахъ: 1) они могутъ означать неопредѣленность; 2) они могутъ быть предикатомъ возможности. Эти два пониманія не только не исключаютъ другъ друга, но являются взаимодополняющими и внутренне связанными. Предицированіе возможности есть нѣчто вполне опредѣленное: если я утверждаю, что S можетъ быть Р, то-есть, если я увѣренъ въ томъ, что связь S съ Р возможна, то это означаетъ, что я отрицаю невозможность

связи S и P. Связь S и P мною не утверждается, но мысль о невозможности, немыслимости этой связи этимъ разрушается; связи фактически можетъ не быть, но разъ она **можетъ** быть — это значить, что нѣтъ никакихъ инстанцій, которыя дѣлали бы ее невозможной. Такимъ образомъ, формула S можетъ быть P въ своемъ положительномъ истолкованіи означаетъ: невѣрно всякое положеніе, утверждающее невозможность для S быть P.

Это есть уже *mnimum* знанія, установленіе плацдарма для дальнѣйшихъ его сооруженій, отвоевываніе нѣкоего пространства суши отъ океана сомнѣній и отрицанія. Тамъ, гдѣ наличествуетъ возможность, можно ожидать и осуществленія; тамъ, гдѣ обезсилено небытіе (невозможность, отрицаніе), расчищено мѣсто возникновенію... Темой проблематическаго сужденія является, такимъ образомъ, возможность — не какъ безразличіе бытія и небытія — а какъ положительное условіе возникновенія, какъ обузданіе стихіи тьмы, какъ подразумеваемое условіе всѣхъ свершеній, то-есть всякаго утвержденія.

Съ метафизической точки зрѣнія, проблематическое сужденіе есть высказываніе о хаосѣ, то-есть о томъ первозданномъ состояніи, въ которомъ все реально въ потенціи, хотя и не дифференцировано актуально. Предицируя чему-либо возможность, проблематическое сужденіе вырываетъ его изъ царства небытія и укореняетъ его въ этомъ міровомъ лонѣ въ качествѣ зерна, могущаго прорасти и дать плодъ. Въ этомъ смыслѣ, проблематическое сужденіе носить въ себѣ опредѣленный элементъ утвержденія, которое относится не къ самому свершенію, а только къ установленію его возможности, къ охраненію его отъ гносеологической и метафизической тьмы («тьма не объяла его» — Іоан. 1, 5).

Почему же, въ такомъ случаѣ, проблематическое сужденіе отличается отъ категорическаго? Откуда эта слабость утвержденія, это безсиліе мысли, заставившее насъ характеризовать его какъ высказываніе о неувѣренности, почти какъ воздержаніе отъ сужденія? Вопросъ разрѣшается просто. Въ жизни, какъ и въ мысли, мы имѣемъ дѣло съ реальностями, а не съ возможностями; мы ищемъ совершеннаго, а не чаемаго, воплощеннаго, а не возможнаго. И поэтому, получивъ на вопросъ относительно свершенія — реальности факта — отвѣтъ о его возможности (и только возможности, не больше), мы воспринимаемъ этотъ отвѣтъ, какъ неудовлетворительный, какъ полузнаніе, какъ свидѣтельство своей неувѣренности относительно данной темы.

Оба смысла проблематическаго сужденія оказываются, такимъ образомъ, обоснованными; на вопросъ о реальности связи S и P оно отвѣчаетъ неувѣренностью судящаго; на вопросъ о возможности ихъ связи оно отвѣчаетъ утвердительно. Выборъ того или иного отвѣта зависитъ отъ вопроса, съ которымъ мы подходимъ къ проблематическому сужденію; если темой нашей мысли являются возможности, то проблематическое сужденіе принимаетъ для насъ характеръ утвердительнаго; въ такомъ случаѣ оно является законченнымъ знаніемъ, адекватнымъ своей проблемѣ, и не требуетъ дальнѣйшаго развитія; но если мы подходимъ къ нему съ вопросомъ о реальности (о дѣйствительной связи S и P), то

оно неизбежно должно ограничиться признанием неуверенности судящего о высказываемой им истине; в таком случае оно оказывается только намечением проблемы, полужнанием, тем зерном, из которого знание может развиваться.

Отсюда становится понятным все огромное значение проблематического суждения — вся роль проблематики в нашем мышлении; оно есть тот порог, то предверие, в котором созрывают наши мысли, прежде чем отлиться в форму утверждений, та полу-освященная сфера сознания, в которой мы ошупью намечаем контуры будущих суждений и понятий, для того, чтобы сначала осознать их в качестве возможностей, а потом увидят, как они приобретают плоть и кровь и становятся реальностями.

Там, где утверждение не дается сразу, где отношение субъекта и предиката устанавливается в результате долгого предварительного процесса (охватывающего при этом не только характер отношений данных субъекта и предиката, но и самый факт их соотнесения один другому, то-есть их выделение из всего многообразия мыслимых объектов) — там наше мышление необходимо проходит через стадию проблематики — этого своеобразного чистилища утвердительного знания. Вот почему проблематическое мышление является необходимой предварительной частью всякой философской и научной системы, почему проблематика всегда предшествует догматике, почему «правильно поставить проблему является задачей не менее важной, чем дать на нее положительный ответ» (5). Однако, когда проблематика, сотканная из переплетающихся нитей утверждения и отрицания, становится на место догматики, когда проблематическое суждение занимает в нашем мышлении место утвердительного, тогда, в результате этого смешения, неполное и несовершенное знание принимается за полноту, и благодаря этому происходит искажение и подмена самого идеала знания. Философский пробабиллизм есть как бы гносеологический инфантилизм; он останавливается на одной из предварительных ступеней в развитии знания и принимает ее за вершину; он подменяет утверждение — проблемой, достижение — стадией, свет — *clair-obscur*ом. В этом — вечная опасность проблематики; легкость и воздушность ее построений покупаются дорогой ценой необоснованности и произвольности ее выводов.

§ 20. Следующим видом суждений, в которых положительное содержание частично ущемлено присущим ему элементом отрицания, является гипотетическое суждение. Строение его очень сложно и резюмирует в себя внутреннюю проблематику всего научного мышления. Если А есть В, то С есть Д; эта формула является высказыванием о связи двух комплексов, при чем конкретную форму эта связь может получить только в случае присоединения к ней категорического суждения, то-есть в случае развития гипотетического суждения в категорически-гипотетический силлогизм.

Возьмем сначала гипотетическое суждение, как таковое, вне этого дополняющего его силлогизма. Что оно означает? Что является его

субъектомъ и предикатомъ? Если предикатъ есть то, что утверждается о чемъ-то, то въ гипотетическомъ сужденіи предикатомъ является связь между двумя его частями — протазисъ и аподозисомъ; субъектомъ же въ такомъ случаѣ являются сами протазисъ и аподозисъ, о которыхъ говорится (утверждается), что они мыслятся не какъ таковые, но въ необходимой связи другъ съ другомъ. Если бы эти элементы гипотетическаго сужденія были бы не комплексами, а простыми понятіями, то само сужденіе приняло бы форму сложнаго (копулятивнаго) утвердительнаго сужденія. Формулой его было бы въ такомъ случаѣ: «А зависитъ отъ В; В зависитъ отъ А», или проще: «А и В связаны между собою». Въ этой формулѣ субъектомъ является А и В; предикатомъ — ихъ связанность между собою; связка есть утверждение этой связанности или взаимной зависимости. Большему упрощенію эта формула не поддается, ибо, въ противномъ случаѣ, была бы утеряна обратимость связи протазиса и аподозиса (ибо не только В зависитъ отъ А, но и А — отъ В, что получаетъ свое полное выраженіе въ *modus'ax* *ponens* и *tolens* категорически-гипотетическаго силлогизма).

Такимъ образомъ, въ основѣ гипотетическаго сужденія лежитъ сужденіе утвердительное. Здѣсь, однако, начинается собственная проблематика гипотетическаго сужденія.

Утвердительное сужденіе имѣетъ дѣло съ готовыми понятіями; если эти послѣднія и являются результатами какихъ-то предшествующихъ имъ сужденій, то сужденія эти разсматриваются въ данномъ контекстѣ, какъ законченныя, какъ принадлежащія прошлому. Поэтому утвердительное сужденіе, разсматриваемое въ себѣ, какъ таковое, не зависитъ отъ той работы, благодаря которой возникаютъ понятія, входящія въ его составъ въ качествѣ субъекта и предиката. Таковые ему даны. Въ отличіе отъ этого, въ гипотетическомъ сужденіи предварительная работа оказывается незаконченной; изъ прошлаго она переносится въ настоящее, становится какъ бы современной акту сужденія; она врывается въ самое содержаніе утвердительнаго сужденія, которое оказывается оперирующимъ не законченными цѣлостными понятіями, а нѣкими комплексами *in statu nascendi*, которые, можетъ быть, еще и не получаютъ своего завершения, не осуществляются (А, можетъ быть, не окажется В; С, можетъ быть, не окажется D). Эта мастерская мысли, ворвавшись въ ея гостинную, хотя и производитъ въ ней беспорядокъ, однако, не дѣлаетъ квартиру нежилой. Синтезъ, утверждение — сохраняются, связь S съ P не нарушается; но самые S и P какъ бы расплавляются, теряютъ форму и превращаются въ жидкій металлъ, который можетъ отлиться въ данную форму, но можетъ и не принять ея. Эта неувѣренность въ завершеніи первичнаго синтеза, лежащаго въ основаніи образованія двухъ элементовъ субъекта сужденія, и выражается въ формулѣ: «если — то», которая ставитъ подъ вопросъ ихъ наличность, но не оспариваетъ ихъ связи между собою. Гипотетическое сужденіе можно сравнить со статуей, изъ-подъ которой выбита подставка: статуя теряетъ упоръ и падаетъ внизъ, но, и падая, она сохраняетъ свои пропорціи, свой образъ и свою красоту. Подобно этому, и гипотетическое сужденіе можетъ имѣть

видъ цѣлой системы, стройность и слаженность которой не будутъ нарушаться отъ того, что вся система построена на условіи и можетъ пасть въ одну минуту, если условіе это окажется невыполнимымъ или невозможнымъ. Въ отношеніи своего положительнаго содержанія, гипотетическое сужденіе есть высказываніе о его предпосылкахъ. А такъ какъ каждое сужденіе имѣетъ какія-то предпосылки (въ видѣ тѣхъ элементовъ, которыми оно оперируетъ), то гипотетическое сужденіе оказывается необходимо предшествующимъ всякому утвержденію; изъ этого слѣдуетъ, что, ставя вопросъ о структурѣ, возможности, возникновеніи и т. п. элементовъ утвердительнаго сужденія, мы неизбѣжно превращаемъ его въ сужденіе гипотетическое. Простое утвержденіе возможно только при условіи данности S и P, то-есть при условіи не-критическаго къ нимъ отношенія; но какъ только относительно нихъ возбуждено сомнѣніе и ихъ бытіе (или возможность мыслить ихъ) поставлено подъ вопросъ, какъ сейчасъ же вся система мысли превращается въ гипотезу, и первоначальное утвержденіе оказывается возможнымъ только при условіи возможности соответствующихъ синтезовъ въ составѣ ихъ протазиса и аподозиса.

Различіе догматизма и критицизма сводится, такимъ образомъ, къ логическимъ типамъ утвердительнаго и гипотетическаго мышленія, которое, въ свою очередь, является выраженіемъ той апоріи, съ которой мы уже встрѣчались, говоря о взаимной связи и сводимости другъ на друга понятія и сужденія. Порочный кругъ этой проблемы разворачивается здѣсь въ дурную безконечность, ибо, въ поискахъ безпредпосылочнаго мышленія, мы на самомъ дѣлѣ можемъ безконечно отступать въ область все болѣе и болѣе отвлеченныхъ гипотезъ, но никогда не дойдемъ до тѣхъ понятій, объ истинности, значимости или законности которыхъ вопроса поставить было бы нельзя. Опасность и соблазнъ этого пути заключаются въ томъ, что, продѣлавъ нѣкоторыя критическія операціи и сведя гипотетическій элементъ системы къ какимъ-либо простымъ и общимъ понятіямъ, мы въ дальнѣйшемъ забываемъ объ этомъ гипотетическомъ характерѣ нашей мысли и оперируемъ ею догматически — какъ если бы надъ ней не висѣло Дамоклова меча гипотезы, какъ если бы вся система была для насъ положительной и доказанной истинной. Таковымъ оказывается положеніе такъ называемыхъ «точныхъ наукъ» въ тѣхъ случаяхъ, когда онѣ приписываютъ своему содержанію безусловную истинность, забывая, что всѣ ихъ выводы имѣютъ гипотетическій характеръ, и, къ конечному итогѣ, зависятъ отъ истинности такихъ первоначальныхъ предпосылокъ, какъ законъ причинности, или законъ достаточнаго основанія, какъ монистическій, дуалистическій или плюралистическій характеръ мышленія, какъ интеллектуалистическое или агностическое міропониманіе и т. п. Формула Файхингера — *philosophie des als ob*, равнозначная резиньяціи Дюбуа-Реймона — *ignorabimus* — является поэтому безошибочной оцѣнкой того знанія, которое думаетъ добиться безусловной истины путемъ доказательства своихъ положеній, то-есть путемъ сведенія ихъ къ другимъ положеніямъ, которыя также требуютъ доказательствъ... и такъ далѣе — до безконечности.

Съ точки зрѣнія взаимоотношенія утвердительной и отрицательной функций, гипотетическое сужденіе есть нѣчто менѣ совершенное, чѣмъ утвержденіе: оно есть ущербленная, неполная, несовершенная форма утвердительнаго сужденія. И думать, что путемъ сведенія утвердительныхъ сужденій къ гипотетическимъ мы сможемъ доказать ихъ истинность, есть не что иное, какъ пытаться наполнить большее меньшимъ, обосновать сомнительное множествомъ новыхъ возбужденныхъ о немъ вопросовъ. Это, конечно, не уничтожаетъ значенія доказательствъ и сведенія тѣхъ или иныхъ положеній къ ихъ болѣе или менѣ общимъ предпосылкамъ, но работа эта имѣетъ цѣнность только, поскольку она приводитъ въ связь тѣ или иныя понятія, поскольку она упорядочиваетъ область мыслимаго и устанавливаетъ взаимную зависимость и іерархію между понятіями; ставя себѣ такую цѣль, наша мысль приводитъ въ систему хаотическое многообразіе нашихъ познаній, и эта система можетъ быть полезной въ осознаніи и овладѣніи міромъ: это — область научной техники, оправдываемой своимъ успѣхомъ, область прагматизма, не ставящая себѣ вопроса о послѣднихъ причинахъ и довольствующаяся гипотезой, условно принимаемой за истину. Но какъ только мы начинаемъ понимать доказательство какъ основаніе безусловной истины, мы сейчасъ же впадаемъ въ ошибку *ignotum per ignotius* и поддаемся оптическому обману: отдаленная проблема перестаетъ быть для насъ проблемой — благодаря своей отдаленности; маящая на горизонтѣ неувѣренность гипотезы принимается за нѣчто; посредствующія утвержденія получаютъ значеніе конечныхъ истинъ; звенья безконечной цѣпи принимаются за неподвижно укрѣпленные кольца.

Критическое мышленіе не имѣетъ, такимъ образомъ, никакихъ реальныхъ преимуществъ передъ мышленіемъ догматическимъ; но въ то время, какъ въ послѣднемъ проблема его обоснованія (если таковое вообще возможно) обнажена, въ критически-гипотетическихъ системахъ она скрыта; въ этомъ смыслѣ, можно сказать, что критическое мышленіе, неизмѣнно опирающееся на гипотетическія сужденія, имѣетъ крипто-догматическій характеръ. Истинность мышленія связана отнюдь не съ его критической или догматической формой, а съ самымъ его содержаніемъ. И способствуетъ выясненію этой истинности не раствореніе проблематичности въ восходящихъ рядахъ все болѣе и болѣе высокихъ гипотезъ, а, наоборотъ: приведеніе псевдо-критическихъ формъ къ тому догматическому содержанію, которое въ нихъ — въ скрытомъ видѣ — содержится. Такъ, кантовскій критицизмъ превратился въ интеллектуалистическій догматизмъ какъ только Бергсонъ поставилъ вопросъ о безусловности и правомочіяхъ самаго критерія общезначимости и необходимости. Такъ, гносеологическій приматъ уступилъ въ новой философіи мѣсто онтологіи, поскольку оказалось, что безпредпосылочное сужденіе невозможно, и что отправной точкой мысли неизбѣжно оказывается догматическое утвердительное сужденіе.

Та необходимая связь, которая существуетъ между гипотетическимъ и утвердительнымъ сужденіемъ, является новымъ доказательствомъ нашего положенія о томъ, что сужденіе, понятіе и умозаключеніе являются тремя сторонами одного и того же мыслительнаго акта.

Какъ уже было указано, гипотетическое сужденіе пріобрѣтаетъ характеръ категорическаго, когда къ нему привходитъ элементъ утвержденія; иначе говоря: гипотетически-категорическій силлогизмъ равенъ по своему содержанію утвердительному сужденію; это равенство обратимо, ибо, путемъ разложенія субъекта категорическаго сужденія, ему всегда можно придать гипотетическую форму; такимъ образомъ, можно утверждать, что всякое утвердительное сужденіе предполагаетъ предшествующій ему гипотетически-категорическій силлогизмъ. Силлогизмъ, умозаключеніе входитъ, такимъ образомъ, въ самую ткань сужденія, является факторомъ, конституирующимъ его элементы. Или — выражая эту мысль иначе — мы не можемъ мыслить сужденія и понятія, не мысля одновременно и умозаключенія; всѣ эти три элемента взаимно предполагаютъ другъ друга, образуя какъ бы трехчастный кругъ, пребывающій въ непрестанномъ вращительномъ движеніи, всѣдствие котораго понятіе, сужденіе и умозаключеніе никогда не могутъ разсматриваться въ себѣ, какъ таковыя, но только какъ выраженія, выявленія, формы единаго внутренняго акта мысли.

Анализъ проблематическаго и гипотетическаго сужденія показалъ намъ, что функція отрицанія не ограничивается формой отрицательнаго сужденія, но пронизываетъ собою большую часть нашего мышленія. Строго говоря — чистаго утвержденія, то-есть утвержденія безпредпосылочнаго, утвержденія, исключающаго какую бы то ни было степень предшествующей проблематики или гипотетики, мы не знаемъ. Функція отрицанія всегда примѣшивается — пусть въ минимальныхъ дозахъ — къ каждому нашему утвержденію. И этотъ характеръ двураздѣльности мышленія свидѣтельствуетъ о его пораженности, о его болѣзни, о томъ, что можно назвать гносеологическимъ коррелятомъ первороднаго грѣха.

Вторичный, производный характеръ отрицанія не мѣшаетъ ему играть въ отношеніи нашего мышленія роль конститутивнаго принципа; мы находимъ его повсюду: въ явномъ или въ скрытомъ видѣ оно всегда является препойю положительному, цѣльному знанію; и если мы все же стремимся къ таковому, то оно остается для насъ идеаломъ, для достиженія коего самый нашъ мыслительный аппаратъ долженъ пройти черезъ какой-то очистительный процессъ, получить инныя способности, стать инымъ... Но и въ данномъ состояніи «свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ», и элементы утвержденія, хотя и отравленные отрицаніемъ, составляютъ сущность того знанія, которое созерцаетъ Логосъ міра и, несмотря на ущербность своихъ возможностей, приближается къ Нему черезъ это созерцаніе: объ этомъ и говоритъ ап. Павелъ въ I Кор. XIII, 9 и 2 Кор. III, 18: «мы же всѣ открытымъ лицомъ, какъ въ зеркалѣ, взирая на славу Господню, преобразуемся отъ славы въ славу, какъ отъ Господня Духа», — «мы отчасти знаемъ и отчасти пророчествуемъ. Когда же наступитъ совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится... Теперь мы видимъ какъ бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицомъ къ лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно тому, какъ я познаю».

(Окончаніе слѣдуетъ)

Л. Зандеръ.

ПРИМЪЧАНІЯ:

(1) Достойно примѣчанія, что при восстановленіи въ душѣ первоизданной невинности и чистоты, красота тѣла восстанавливается въ своемъ первообразномъ достоинствѣ и снова воспринимается, какъ свидѣтельство о премудрости и благости Творца. Объ этомъ повѣствуетъ и этому изучаетъ Преп. Іоаннъ Лѣтвичникъ въ словѣ 15 гл. 59 своей Лѣтвицы: «повѣдалъ мнѣ нѣкто объ удивительной и высочайшей степени чистоты. Нѣкто, увидѣвъ необыкновенную женскую красоту, весьма прославилъ о ней Творца, и отъ одного этого видѣнія возгорѣлъ любовью къ Богу и пролилъ источникъ слезъ. Поистинѣ удивительное зрѣлище. Что иному могло быть ровомъ гибели, то ему сверхъестественно послужило къ полученію вѣнца славы. Если такой человекъ въ подобныхъ случаяхъ всегда имѣетъ такое же чувство и дѣланіе, то онъ воскресъ, нетлѣнень прежде общаго воскресенія».

(2) Съ этимъ качествомъ отрицанія мы еще встрѣтимся и подробно рассмотримъ его при анализѣ роли отрицанія въ умозаключеніи.

(3) «Днесъ адъ стена вопіеть: разрушися моя власть, пріяхъ мертваго яко единаго отъ умершихъ, сего бо держати отнюдь не могу... азъ имѣхъ мертвецы отъ вѣка, но сей всѣхъ въздвизаетъ». «Днесъ адъ стена вопіеть: пожерта моя бысть держава, пастырь распяся, Адама воскресъ... истоци гробы распныйся». (Стихиры самогласны, гласъ 8). «Никто да не плачетъ прегрѣшений, прощеніе бо отъ гроба возсія. Никто же да убоятся смерти, свободи насъ Спасова смерть; угаси ю, еже отъ нея держимый; плѣни ада, сошедый во адъ; огорчи его, вкусивша плоти Его. И сіе предприемый Исаіа возопи: адъ глаголетъ, огорчися, срѣтъ Тя долѣ; огорчися, ибо упразднися; огорчися, яко поруганъ бысть; огорчися, яко умертвися; огорчися, яко низложися; огорчися, яко связася. Пріятъ тѣло и Богу приразися, пріятъ землю и срѣте небо; пріятъ яже видяше и впаде во еже не видяше. Гдѣ твое, смерти, жало? Гдѣ твоя, аде, побѣда?» (Слово огласительное).

(4) Изъ Стихиры Самогласной 2-го гласа на литіи Праздника Преображенія.

(5) Афоризмъ Виндельбанда, слышанный нами лично изъ устъ учителя.

П. Я. Чаадаевъ, какъ религіозный мыслитель *)

(По новымъ даннымъ)

Появленіе въ печати всѣхъ «Философскихъ писемъ» П. Я. Чаадаева («Литературное Наслѣдство» №№ 22-24, Москва 1935) даетъ намъ нынѣ возможность заново пересмотрѣть вопросъ о религіозно-философскихъ построеніяхъ этого своеобразнаго и мало изученнаго русскаго мыслителя. Какъ разъ въ этомъ году исполняется 90 лѣтъ со времени смерти Чаадаева, и сейчасъ болѣе, чѣмъ когда либо, своевременно напомнить о немъ.

Коснусь въ нѣсколькихъ словахъ біографіи Чаадаева (1).

1. **Петръ Яковлевичъ Чаадаевъ** родился въ 1794-омъ году. Рано лишившись родителей, онъ вмѣстѣ съ братомъ Михаиломъ остался на рукахъ тетки, кн. А. М. Щербатовой (дочери извѣстнаго историка и писателя XVIII в.), которая вмѣстѣ съ своимъ братомъ, кн. Щербатовымъ, дала обоимъ мальчикамъ тщательное воспитаніе. Въ 1809-омъ году Чаадаевъ поступилъ въ Московскій университетъ, въ 1812-омъ году поступилъ въ военную службу, принималъ участіе въ войнѣ съ Наполеономъ. Въ 1816-омъ году познакомился съ Пушкинымъ (тогда еще лицеистомъ, сталъ до конца его жизни, однимъ изъ самыхъ близкихъ его друзей) (2). Чаадаевъ развивался чрезвычайно быстро, рано обнаруживъ прямой и твердый характеръ, чрезвычайное чувство своего достоинства (3). Въ началѣ 1821-го года Чаадаевъ бросилъ военную службу, — о чемъ существуетъ тоже нѣсколько легендарныхъ разсказовъ, до конца еще не выясненныхъ въ ихъ реальномъ основаніи. Въ годы до 1823-го года у Чаадаева произошелъ первый духовный кризисъ — въ сторону религіозную. Чаадаевъ, и до того времени много читавшій, увлекся въ это время мистической литературой; особенное вліяніе имѣли на него сочиненія Юнга Штиллинга. Здоровье его пошатнулось, вслѣдствіе чрезвычайной духовной напряженности, и ему пришлось уѣхать за-границу для поправленія здоровья, гдѣ онъ оставался до 1826-го года (что его спасло отъ гибели, такъ какъ онъ былъ чрезвычайно близокъ съ самыми видными декабристами). При возвращеніи изъ за-границы Чаадаевъ былъ арестованъ, но вскорѣ освобожденъ, и смогъ вернуться въ Москву, гдѣ онъ пережилъ второй кризисъ — на нѣсколько лѣтъ онъ сдѣлался совершеннымъ затворникомъ, весь уйдя въ очень сложную мыслительную работу. Въ эти годы (до 1830-го года) полнѣйшаго уединенія у Чаадаева сло-

*) Настоящая статья взята изъ моей книги «Исторія русской философіи», I-й томъ которой приготовленъ къ печати.

жилось все его философское и религиозное мировоззрѣніе, нашедшее (съ 1829-го года) свое выраженіе въ рядѣ этюдовъ, написанныхъ въ формѣ писемъ — съ вымышленнымъ адресатомъ. Раньше предполагали, что письма были написаны нѣкой г-жѣ Пановой, теперь доказано, что она вовсе не была адресатомъ. Чаадаевъ просто избралъ эпистолярную форму для изложенія своихъ взглядовъ, — что было тогда довольно обычно. Письма эти долго ходили по рукамъ, пока одинъ предприимчивый журналистъ (Н. И. Надеждинъ), бывший редакторомъ турнала «Телескопъ», не напечаталъ одного изъ писемъ. Это было въ 1836-омъ году; письмо было напечатано не по инициативѣ Чаадаева, хотя и съ его согласія. Письмо произвело впечатлѣніе разорвавшейся бомбы — суровыя, беспощадныя сужденія Чаадаева о Россіи, мрачный пессимизмъ въ оцѣнкѣ ея исторической судьбы поразили всѣхъ. Хотя письмо давно ходило по рукамъ, но тогда оно вовсе не вызвало такой реакціи; когда же оно было напечатано, это произвело впечатлѣніе «выстрѣла, раздавшагося въ темную ночь» (Герценъ). Небольшая группа радикальной молодежи (какъ Герценъ) была, можно сказать, воодушевлена смѣлостью обличеній Чаадаева, была взволнована силой и величавой грозностью ихъ, — но огромная масса русскаго общества восприняла письмо иначе. Даже либеральные круги были шокированы, въ консервативныхъ же кругахъ царило крайнее негодованіе. Правительство распорядилось немедленно закрыть журналъ, редактора выслали изъ Москвы, цензора отставили отъ должности, — самъ же Чаадаевъ, какъ онъ позже самъ говорилъ, «дешево отдѣлался» — онъ былъ официально объявленъ сошедшимъ съ ума. Каждый день къ нему являлся докторъ для освидѣтельствованія; онъ считался подъ домашнимъ арестомъ, имѣлъ право лишь разъ въ день выходить на прогулку... Черезъ полтора года всѣ стѣсненія были отмѣнены (подъ условіемъ, чтобы онъ «не смѣлъ ничего писать»). Чаадаевъ до конца жизни оставался въ Москвѣ, принимая самое дѣятельное участіе во всѣхъ идеологическихъ собраніяхъ въ Москвѣ, которыя объединяли самыхъ замѣчательныхъ людей того времени (Хомяковъ, Кирѣевскій, Герценъ, К. Аксаковъ, Самаринъ, Грановскій и др.). «Печальная и своеобразная фигура Чаадаева, — вспоминалъ впоследствии о немъ Герценъ, — рѣзко выдѣлялась грустнымъ упрекомъ на тяжеломъ фонѣ московской high life... Какъ ни была густа толпа, глазъ находилъ его тотчасъ — лѣта не исказили его стройнаго стана, его блѣдное, нѣжное лицо было совершенно неподвижно... воплощеннымъ veto, живой протестаціей смотрѣлъ онъ на вихрь лицъ, бессмысленно вертѣвшихъ около него». — «Можетъ быть, никому не былъ онъ такъ дорогъ, какъ тѣмъ, кто считался его противникомъ», — писалъ послѣ его смерти Хомяковъ. — «Просвѣщенный умъ, художественное чувство, благородное сердце... привлекали къ нему всѣхъ. Въ то время, когда, повидимому, мысль погружалась въ тяжкій и невольный сонъ, онъ особенно былъ дорогъ тѣмъ, что онъ и самъ бодрствовалъ и другихъ пробуждалъ... Еще болѣе дорогъ онъ былъ друзьямъ своимъ какой-то постоянной печалью, которой сопровождалась бодрость его живого ума».

Въ одиночествѣ Чаадаевъ размышлялъ все на тѣ же темы — не только исторіософскія, но и обще-философскія, — слѣды этого мы на-

ходимъ въ его перепискѣ, тщательно (хотя, какъ теперь ясно, не въ полнотѣ) изданной Гершензономъ. Въ его міровоззрѣніи, особенно во взглядѣ его на Россію, постепенно пробивались новыя черты, хотя основныя идеи оставались попрежнему неизблѣмы въ сознаниіи Чаадаева... Въ 1856-омъ году, уже послѣ вступленія на престоль Александра II, Чаадаевъ скончался.

2. Переходя къ изученію и анализу міросозерцанія Чаадаева, отмѣтимъ прежде всего тѣ влиянія, которыя отразились въ его своеобразной системѣ.

Чаадаевъ былъ, внѣ сомнѣнія, очень глубоко и существенно связанъ съ русскимъ либерализмомъ и радикализмомъ первыхъ десятилѣтій XIX-го вѣка. Это были годы, когда въ русскихъ умахъ съ особой силой, можно сказать страстно, вставала потребность переменъ въ русской жизни. До 1812-го года либерализмъ проповѣдывался даже «сверху» — начиная съ самого Александра I. Когда въ душѣ Александра I намѣтился рѣзкій переломъ въ сторону мистическаго пониманія исторіи и его собственной роли въ ней (изъ чего родилась теократическая затѣя «Священнаго Союза»), то въ это время въ русскомъ обществѣ либеральныя и радикальныя теченія стали кристаллизоваться уже съ неудержимой силой. Въ идейной и духовной атмосферѣ этого времени было много простора и свободы, и горячіе молодые люди отдавались со страстью и пылкостью мечтамъ о переустройствѣ Россіи. Самый подъемъ патріотизма (связанный съ войной 1812-го года) усиливалъ это настроеніе реформаторства: упоеніе побѣдой надъ геніальнымъ полководцемъ несло съ собой новое чувство исторической силы. Но кромѣ этого упоенія русской мощью, молодежь, вернувшаяся послѣ 1814-го года въ Россію, принесла и живую потребность общественной и политической активности, — на этой почвѣ и стали возникать различныя группировки молодежи (4). Идеологически часть молодежи питалась еще идеями французской просвѣтительной литературы (5), но громадное большинство молодежи идеологически тяготѣло къ нѣмецкому романтизму, а черезъ него и къ нѣмецкой философіи. Особо надо выдѣлить влияніе Шиллера на русскія философскія исканія въ эти годы и позже, что остается, къ сожалѣнію, до сихъ поръ недостаточно изслѣдовано.

Чаадаевъ былъ, безъ сомнѣнія, очень глубоко связанъ со всѣмъ этимъ движеніемъ. Считать его близость къ русскому либерализму этого времени «недоразумѣніемъ», какъ утверждаетъ Гершензонъ (6), никакъ невозможно. Конечно, эта связь съ либерализмомъ ни въ малѣйшей степени не объясняетъ намъ внутренняго міра Чаадаева, но Пушкинъ вѣрно подмѣтилъ огромныя данныя у Чаадаева для большой государственной активности. Извѣстны стихи Пушкина «Къ портрету Чаадаева»:

Онъ высшей волей небесъ
Рожденъ въ оковахъ службы царской,
Онъ въ Римѣ былъ бы Брутъ, въ Афинахъ — Периклесь,
А здѣсь — онъ офицеръ гусарскій.

Онъ же написалъ «посланіе къ Чаадаеву»:

Мы ждемъ, съ томленьемъ упованья,
Минуты **вольности святой...**

Во всякомъ случаѣ, Чаадаеву были близки многія стороны въ русскомъ либерализмѣ и радикализмѣ, хотя въ послѣдствіи онъ сурово и съ осужденіемъ относился къ возстанію декабристовъ.

Если обратиться къ изученію другихъ вліяній, которыя испыталь Чаадаевъ, то прежде всего надо коснуться вліянія католичества, которое въ тѣ годы имѣло немалый успѣхъ въ высшемъ русскомъ обществѣ. Прежде всего здѣсь надо упомянуть Ж. де Местра, который очень долго былъ въ Петербургѣ (какъ посланникъ Сардиніи); немало историковъ склонны говорить о большомъ вліяніи Ж. де Местра на Чаадаева. Конечно, Чаадаевъ не могъ не знать яркихъ и сильныхъ построеній де Местра, но не онъ, а Бональдъ и Шатобрианъ въ дѣйствительности сыграли большую роль въ идейной эволюціи Чаадаева, который, несомнѣнно, зналъ всю школу французскихъ традиціоналистовъ. Особенно важно отмѣтить значеніе Шатобриана (въ его поэтическомъ, эстетизирующемъ описаніи «генія» христіанства, въ его переходѣ къ социальному христіанству (7), а также Балланша, о чемъ говорить и самъ Чаадаевъ (8).

Не прошла мимо Чаадаева и нѣмецкая мысль. Въ новѣйшемъ изданіи вновь найденныхъ писемъ Чаадаева (въ «Литературномъ Наслѣдствѣ») даны фотографіи нѣкоторыхъ страницъ изъ книгъ, найденныхъ въ библіотекѣ Чаадаева, съ его замѣтками, — тутъ есть Кантъ («Критика чистаго разума» и «Критика практическаго разума»); зналъ Чаадаевъ, конечно Шеллинга, зналъ и Гегеля. Изъ «Философскихъ писемъ» Чаадаева видно, что новую философію онъ изучаль очень внимательно. Особенно надо отмѣтить вліяніе Шеллинга на Чаадаева. Вопросъ этотъ много разъ обсуждался въ литературѣ о Чаадаевѣ (9), разные авторы разнo его рѣшаютъ — одни утверждаютъ, другіе отрицаютъ вліяніе Шеллинга. Мы будемъ имѣть случай коснуться этого вопроса при изложеніи системы Чаадаева, сейчасъ же замѣтимъ, что, если у Чаадаева мало выступаетъ вліяніе Шеллинга въ содержаніи его ученія (10), то совершенно безспорно **вдохновляющее** дѣйствіе Шеллинга (системы «тожества»).

Очень велико было вліяніе нѣмецкой мистической литературы XVIII-го вѣка на Чаадаева — особенно Юнга Штиллинга. Объ этомъ мы имѣемъ прямое свидѣтельство въ дневникѣ Чаадаева (11) и въ замѣткахъ по поводу книги Ю. Штиллинга. Ниже мы коснемся этого матеріала.

Англійская философія, которую зналъ и изучаль Чаадаевъ, не оставила никакого слѣда въ его творествѣ.

3. Перейдемъ къ изученію доктрины Чаадаева.

Обычно при изложеніи ученія Чаадаева на первый планъ выдвигаютъ его оцѣнку Россіи въ ея прошломъ. Это, конечно, самое извѣстное и, можетъ быть, наиболѣе яркое и острое изъ всего, что писалъ Чаадаевъ, но его взглядъ на Россію **совсѣмъ не стоитъ въ центрѣ его ученія**, а, наоборотъ, является логическимъ выводомъ изъ общихъ его

идей въ философіи христіанства. Сосредоточеніе вниманія на скептическомъ взглядѣ Чаадаева на Россію не только не уясняетъ намъ его міровоззрѣнія, но, наоборотъ, мѣшаетъ его правильному пониманію. Съ другой стороны, и самъ Чаадаевъ, избравшій форму писемъ для изложенія своихъ взглядовъ, затруднилъ для читателя уясненіе его системы, — ее приходится реконструировать (какъ это впервые пробовалъ сдѣлать Гершензонъ). На нашъ взглядъ, войти въ систему Чаадаева можно, лишь поставивъ въ центрѣ всего его **религіозную** установку, — въ его религіозныхъ переживаніяхъ ключъ ко всѣмъ его взглядамъ. Въ литературѣ о Чаадаевѣ постоянно указывается, что онъ «не былъ богословъ»; Гершензонъ считаетъ «вопиющей непослѣдовательностью» со стороны Чаадаева, что онъ не перешелъ въ католичество (12), а Флоровскій (13) считаетъ, что «самое неясное въ Чаадаевѣ — его религіозность», что въ «міровоззрѣніи его меньше всего религіозности», что онъ — «идеологъ, не церковникъ», что «христіанство ссыхается у него въ идею». Самъ Чаадаевъ въ одномъ письмѣ писалъ: «я, благолареніе Богу, не богословъ и не законникъ, а просто христіанскій философъ» (14). Дѣйствительно, Чаадаевъ стремился быть философомъ, **опираясь на то, что принесло міру христіанство**, — но онъ и богословъ, вопреки его собственному заявленію. У него нѣтъ богословской системы, но **онъ строитъ богословіе культуры**: это уже не христіанская философія (чѣмъ является система Чаадаева въ цѣломъ), а именно богословское построеніе по вопросамъ философіи исторіи, философіи культуры.

Прежде всего необходимо уяснить себѣ религіозный міръ Чаадаева. Гершензонъ очень хорошо и подробно разсказалъ объ этомъ, — и изъ его книги мы узнаемъ, что уже въ 1820-омъ году (т. е. до того времени, когда Чаадаевъ погрузился въ изученіе мистической литературы), произошло его «обращеніе». Натура сосредоточенная и страстная, Чаадаевъ (какъ это видно изъ его дневника, насколько мы его знаемъ по книгѣ Гершензона), необычайно горячо и глубоко пережилъ свое «обращеніе». Въ раннихъ письмахъ Чаадаева (написанныхъ изъ за-границы, т. е. въ 1823-емъ году), постоянно встрѣчаемъ самообличенія, которыя могутъ показаться даже неискренними, если не сопоставить ихъ съ тѣмъ, что даютъ позже дневники. Онъ однажды сказалъ очень удачно (15): «есть только одинъ способъ быть христіаниномъ, это быть имъ **вполнѣ**». Внутренняя цѣльность религіознаго міра Чаадаева имѣла очень глубокіе корни и вовсе не проистекала изъ требованія одного ума; нѣтъ **никакого** основанія заподозрить церковность Чаадаева, какъ это дѣлаетъ о. Флоровскій, — наоборотъ, тема Церкви заполняетъ столь глубоко душу Чаадаева, что съ нимъ въ русской религіозной философіи можетъ сравниться одинъ лишь Хомяковъ. Выше мы сказали, что Чаадаевъ строилъ богословіе культуры, но это и есть часть богословія Церкви («экклезіологии»). Практически Чаадаевъ не только не думалъ покидать православія, но протестовалъ, когда одинъ изъ его друзей (А. И. Тургеневъ) назвалъ его католикомъ (16). Чаадаевъ никогда не рвалъ съ православіемъ, а въ послѣдніе годы жизни, по свидѣтельству кн. Гагарина (17), очень близкаго ему человѣка, онъ не разъ причащался Св. Тайнъ.

Самъ Чаадаевъ считалъ, что его религія «не совпадаетъ съ религіей богослововъ», и даже называлъ свой религіозный міръ «религіей будущаго» (*Religion de l'avenir*), «къ которой обращены въ настоящее время всѣ пламенные сердца и глубокія души» (18). Въ этихъ словахъ отражается то чувство одиночества (религіознаго), которое никогда не оставляло Чаадаева (19), и, чтобы понять это, надо нѣсколько глубже войти въ религіозный міръ его. Мы уже говорили, что это была натура страстная и сосредоточенная; теперь добавимъ — натура, искавшая дѣятельности, но не внѣшней, не мелочной, не случайной, а **всецѣлой, до конца воодушевленной христіанствомъ**. Если одинъ изъ величайшихъ мистиковъ христіанства Востока (св. Исаакъ Сиріанинъ) глубоко чувствовалъ «пламень вешей», то къ Чаадаеву можно приписать эти замѣчательныя слова такъ: онъ глубоко чувствовалъ «пламень исторіи», ея священное теченіе, ея мистическую сферу. **Въ теургическомъ воспріятіи и пониманіи исторіи все своеобразіе и особенность Чаадаева**. Мы уже говорили въ предыдущихъ главахъ о теургическомъ моментѣ въ русскихъ религіозныхъ исканіяхъ: когда еще все міровоззрѣніе русскихъ людей было церковнымъ, эта теургическая «нота» уже зазвучала въ русской душѣ (XV — XVII вв.) въ мечтѣ о «Москвѣ — Третьемъ Римѣ». Тогда русскіе люди полагались на «силу благочестія», какъ преобразующее начало, и строили утопіи «священнаго царства» и преображенія Россіи въ «святую Русь» именно на этомъ основаніи. Царство Божіе, по теургической установкѣ, строится при живомъ участіи людей — и отсюда вся «безкрайность» русскаго благочестія и упованіе на его преобразующія силы. Съ упадкомъ церковнаго сознанія и съ торжествомъ процессовъ секуляризаціи, какъ внутри церковнаго общества, такъ и за предѣлами его, эта духовная установка не исчезла, но стала проявляться въ новыхъ формахъ. Русскій гуманизмъ XVIII-го и XIX-го вѣковъ (въ его моральной и эстетизирующей формѣ) **росъ именно изъ теургическаго корня**, изъ религіозной потребности «послужить идеалу правды». Тотъ же теургическій мотивъ искалъ своего выраженія и въ оккультныхъ исканіяхъ русскихъ масоновъ, и въ мистической суетливости разныхъ духовныхъ движеній при Александрѣ I, — онъ же съ исключительной силой выразился и у Чаадаева. Чаадаевъ, можно сказать, былъ рожденъ, чтобы быть «героемъ исторіи», — и Пушкинъ (смотри выше приведенные стихи его о Чаадаевѣ) правильно почувствовалъ, чѣмъ могъ бы быть онъ въ другой исторической обстановкѣ. Въ письмѣ къ Пушкину отъ 1829-го года, Чаадаевъ съ волненіемъ пишетъ, что его «пламеннѣйшее желаніе видѣть Пушкина **посвященнымъ въ тайну времени**». Эти строки очень типичны и существенны. Теургическое безпокойство и томленіе, жажда понять «тайну времени», т. е. прикоснуться къ священной мистеріи, которая совершается подъ покровомъ внѣшнихъ историческихъ событій, всецѣло владѣли Чаадаевымъ, хотя и не выражались во внѣшней дѣятельности (20).

Основная богословская идея Чаадаева есть идея Царства Божія, понятаго **не въ отрывѣ отъ земной жизни, а въ историческомъ воплощеніи, какъ Церковь** (21). Поэтому Чаадаевъ постоянно и настойчиво говоритъ

объ «историчности» христіанства: «христіанство является не только нравственной системой, но **вѣчной божественной силой, дѣйствующей универсально въ духовномъ мірѣ**»... «Историческая сторона христіанства, — пишетъ тутъ же Чаадаевъ, — **заключаетъ въ себѣ всю философію христіанства**. «Таковъ подлинный смыслъ догмата о вѣрѣ въ единую Церковь... Въ христіанскомъ мірѣ все должно способствовать — и дѣйствительно способствуетъ — **установленію совершеннаго строя на землѣ — царства Божія**» (22).

Дѣйствіе христіанства въ исторіи во многомъ остается таинственнымъ, по мысли Чаадаева, ибо дѣйствующая сила христіанства заключена въ «таинственномъ его единствѣ» (23) (т. е. въ Церкви). «Призваніе Церкви въ вѣкахъ, — писалъ позже Чаадаевъ (24), — было дать міру христіанскую цивилизацію», — и эта мысль легла въ основу его философіи исторіи. Историческій процессъ не состоитъ въ томъ, въ чемъ обычно видятъ его смыслъ, — и здѣсь Чаадаевъ не устаетъ критиковать современную ему историческую науку: «разумъ вѣка требуетъ совершенно новой философіи исторіи» (25). Эта «новая философія исторіи», конечно, есть **провиденціализмъ**, но понятый болѣе мистически и конкретно, чѣмъ это обычно понимается. Иныя мѣста у Чаадаева напоминаютъ ученіе Гегеля о «хитрости историческаго разума» — тамъ, гдѣ Чаадаевъ учитъ о таинственномъ дѣйствіи Промысла въ исторіи. Приведу для примѣра такое мѣсто (изъ перваго «Философскаго письма»): «христіанство претворяетъ всѣ интересы людей **въ свои собственные**». Этими словами хочетъ сказать Чаадаевъ, что даже тамъ, гдѣ люди ищутъ своего, гдѣ заняты личными, маленькими задачами, и тамъ священный пламень Церкви переплавляетъ ихъ активность на пользу Царству Божію. Будучи глубоко убѣжденъ, что «на Западѣ все создало христіанствомъ», Чаадаевъ разъясняетъ: «конечно, не все въ европейскихъ странахъ проникнуто разумомъ, добродѣтелью, религіей, далеко нѣтъ, — но **все въ нихъ таинственно повинуется** той силѣ, которая властно царитъ тамъ уже столько вѣковъ».

Не трудно, при извѣстномъ вниманіи, почувствовать теургической мотивъ во всемъ этомъ богословіи культуры. Чаадаевъ рѣшительно защищаетъ свободу человѣка, **отвѣтственность его за исторію** (хотя историческій процессъ таинственно и движется Промысломъ) и потому рѣшительно возражаетъ противъ «суевѣрной идеи повседнежнаго вмѣшательства Бога». Чѣмъ сильнѣе чувствуетъ Чаадаевъ религіозный смыслъ исторіи, тѣмъ настойчивѣе утверждаетъ отвѣтственность и свободу человѣка. Но здѣсь его философскія построенія опредѣляются очень глубоко его антропологіей, къ которой сейчасъ мы и обратимся, чтобы затѣмъ снова вернуться къ философіи исторіи у Чаадаева.

4. «Жизнь (человѣка, какъ) духовнаго существа, — писалъ Чаадаевъ въ одномъ изъ «Философскихъ писемъ» (26), — обнимаетъ собой два міра, изъ которыхъ одинъ только намъ вѣдомъ». Одной стороною человѣкъ принадлежитъ природѣ, но другой возвышается надъ ней, — но отъ «животнаго начала въ человѣкѣ къ «разумному **не можетъ быть эволюціи**». Поэтому Чаадаевъ презрительно относится къ стремленію

естествознанія цѣликомъ включить человѣка въ природу: «когда философія занимается животнымъ человѣкомъ, то, вмѣсто философіи человѣка, она становится философіей животныхъ, становится главой о чловѣкѣ въ зоологіи» (27).

Высшее начало въ чловѣкѣ прежде всего формируется благодаря соціальной средѣ, — и въ этомъ своемъ ученіи (давшемъ поводъ Гершензону охарактеризовать всю философію Чаадаева, какъ «соціальный мистицизмъ», — что является невѣрнымъ переносомъ на всю систему частной одной черты), Чаадаевъ цѣликомъ примыкаетъ къ французскимъ традиціоналистамъ (главнымъ образомъ, къ Ballanche). Человѣкъ глубочайше связанъ съ обществомъ безчисленными нитями, живетъ одной жизнью съ нимъ. «Способность сливаться (съ другими людьми) — симпатія, любовь, состраданіе... — это есть замѣчательное свойство нашей природы», — говоритъ Чаадаевъ. Безъ этого «слиянія» и общенія съ другими людьми мы были бы съ дѣтства лишены разумности, не отличались бы отъ животныхъ: «безъ общенія съ другими созданіями мы бы мирно щипали траву» (28). Изъ этого признанія существенной и глубокой **соціальности** чловѣка Чаадаевъ дѣлаетъ чрезвычайно важные выводы. Прежде всего «происхожденіе» чловѣческаго разума не можетъ быть понято иначе, какъ только въ признаніи, что соціальное общеніе уже заключаетъ въ себѣ духовное начало, — иначе говоря, не коллективность сама по себѣ созидаетъ разумъ въ новыхъ чловѣческихъ существахъ, но свѣтъ разумности хранится и передается черезъ соціальную среду. «Въ день созданія чловѣка Богъ бесѣдовалъ съ нимъ, и чловѣкъ слушалъ и понималъ, — таково истинное происхожденіе разума». Когда грѣхопаденіе воздвигло стѣну между чловѣкомъ и Богомъ, **воспоминаніе** о божественныхъ словахъ не было утеряно... «и этотъ глаголъ Бога къ чловѣку, передаваемый отъ поколѣнія къ поколѣнію, вводитъ чловѣка въ міръ сознаній и превращаетъ его въ мыслящее существо». Такимъ образомъ, невѣрно, что чловѣкъ рождается въ свѣтъ съ «готовымъ» разумомъ: индивидуальный разумъ зависитъ отъ «всеобщаго» (т. е. соціального въ данномъ случаѣ. В. З.) разума. «Если не согласиться съ тѣмъ, что мысль чловѣка есть **мысль рода чловѣческаго, то нѣтъ возможности понять, что она такое**» (29). Въ этой замѣчательной формулѣ, предворяющей глубокаго построенія кн. С. Трубецкого о «соборной природѣ чловѣческаго сознанія», устанавливается прежде всего неправда всякаго **обособленія** сознанія, устраняется ученіе объ **автономіи** разума. Съ одной стороны, индивидуальное эмпирическое сознаніе (его Чаадаевъ называетъ «субъективнымъ» разумомъ) можетъ, конечно, въ порядкѣ самообольщенія, почитать себя «отдѣльнымъ», но такое «пагубное я» (30), проникаясь «личнымъ началомъ», «лишь разобщаетъ чловѣка отъ всего окружающаго и затуманиваетъ всѣ предметы». Съ другой стороны, то, что реально входитъ въ чловѣка отъ общенія съ людьми, въ существѣ своемъ исходитъ отъ того, что выше людей, — отъ Бога. «Всѣ силы ума, всѣ средства познанія, — утверждаетъ Чаадаевъ, — покоятся на **покорности чловѣка**» этому высшему свѣту, ибо «въ чловѣческомъ духѣ нѣтъ никакой истины, кромѣ той, какую

вложилъ въ него Богъ». Въ человѣкѣ «нѣтъ иного разума, кромѣ разума подчиненнаго» (Богу), и «вся наша активность есть лишь проявленіе (въ насъ) силы, заставляющей стать въ порядокъ общій, въ порядокъ зависимости». Въ нашемъ «искусственномъ» (т. е. обособляющемъ себя) разумѣ мы своевольно замѣняемъ удѣленную намъ часть мірового разума», — и **основная реальность есть поэтому не индивидуальный разумъ** и, конечно, не простой коллективъ, а именно «міровое сознание» — нѣкій «океанъ идей», къ которому мы постоянно приобщаемся. Если бы человѣкъ могъ «довести свою подчиненность (высшему свѣту) до полного упраздненія своей свободы» (свободы обособляющей. В. З.), то **тогда бы исчезъ теперешній отрывъ его отъ природы, и онъ бы слился съ ней** (31), «въ немъ бы проснулось чувство міровой воли, глубокое сознание своей дѣйствительной причастности ко всему мірозданію».

Изъ этой двойной зависимости человѣка (отъ соціальной среды, отъ Бога) происходитъ не только пробужденіе разума въ человѣкѣ, но здѣсь же находятся и корни его моральнаго сознания. «Свѣтъ нравственнаго закона сіяетъ изъ отдаленной и невѣдомой области», — утверждаетъ Чаадаевъ противъ Канта (32): — «человѣчество всегда двигалось **лишь при сіяніи божественнаго свѣта**». «Значительная часть (нашихъ мыслей и поступковъ) опредѣляется чѣмъ-то такимъ, **что намъ отнюдь не принадлежитъ**; самое хорошее, самое возвышенное, для насъ полезное изъ происходящаго въ насъ **вовсе не нами производится**. Все благо, какое мы совершаемъ, есть прямое слѣдствіе присущей намъ способности подчиняться невѣдомой силѣ». И эта сила, **«безъ нашего вѣдома дѣйствующая на насъ, никогда не ошибается** — она же ведетъ и **вселенную** къ ея предназначенію. Итакъ, вотъ въ чемъ главный вопросъ: какъ открыть дѣйствіе верховной силы на нашу природу» (33).

Этотъ супра-натурализмъ вовсе не переходитъ въ окказіонализмъ (34) у Чаадаева или какую-то предопредѣленность, — наоборотъ, Чаадаевъ всячески утверждаетъ реальность человѣческой свободы. Правда, его ученіе о свободѣ не отличается, какъ сейчасъ увидимъ, достаточной ясностью, но реальность свободы для него безспорна. Чаадаевъ говоритъ: «наша свобода заключается **лишь въ томъ, что мы не сознаемъ нашей зависимости**» (35), — т. е. свободы нѣтъ реально, есть лишь «идея» свободы, но нѣсколькими строками дальше онъ самъ называетъ человѣческую свободу «страшной силой» и говоритъ: «мы то и дѣло увлекаемся въ произвольныя дѣйствія и **всякій разъ мы потрясаемъ все мірозданіе**». Правда, еще дальше онъ говоритъ объ «ослѣпленіи обманчивой самонадѣянности». «Собственное дѣйствіе человѣка, — замѣчаетъ Чаадаевъ въ другомъ мѣстѣ, — исходитъ отъ него лишь въ томъ случаѣ, когда оно соотвѣтствуетъ закону». Но въ такомъ случаѣ свобода не только реальная, но именно страшная сила, **разъ порядокъ въ мірѣ поддерживается только «закономъ**». «Если бы не поучалъ насъ Богъ, — читаемъ тутъ же (т. е. если бы Онъ не вносилъ порядокъ въ бытіе...), — **развѣ все не превратилось бы въ хаосъ?**». Значитъ, свобода тварныхъ существъ, чтобы не дѣйствовала ея разрушительная сила, нуждается въ постоянномъ воздѣйствіи свыше. «Предоставленный самому

себѣ, человекѣ всегда шель бы лишь по пути безпредѣльнаго паденія» (36).

Это ученіе о «страшной» силѣ свободы у Чаадаева стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ ученіемъ о поврежденности человекѣ и всей природы, — ученіемъ о первородномъ грѣхѣ и его отраженіи въ природѣ, какъ это было впервые развито ап. Павломъ (Римл. 8, 20-22). Вся антропология христіанства связана съ этимъ ученіемъ, но оно стало постепенно тускнѣть въ сознаніи Европы, дойдя въ этомъ процессѣ до антропологическаго идилизма, вершину котораго мы находимъ въ ученіи Руссо о «радикальномъ добрѣ» человекѣской природы. Если протестантизмъ твердо и упорно держался до послѣдняго времени антропологическаго пессимизма, то въ такъ называемой нейтральной культурѣ Запада торжествовалъ именно оптимизмъ. Возрожденіе ученія о поврежденности человекѣ и всей природы связано съ St. Martin. Русскіе мистики (масоны) XVIII-го вѣка, какъ мы видѣли, твердо держались этого принципа, — и Чаадаевъ глубоко раздѣлялъ его. Вотъ почему для Чаадаева «субъективный разумъ» полонъ «обманчивой самонадѣянности»; идеология индивидуализма ложна по существу, и потому Чаадаевъ безъ колебаній (какъ въ послѣдствіи Толстой) заявляетъ: «Назначеніе человекѣ — уничтоженіе личнаго бытія и замѣна его бытіемъ социальнымъ или безличнымъ» (37). Это есть сознательное отверженіе индивидуалистической культуры: «наше нынѣшнее «я» совсѣмъ не предопредѣлено намъ какимъ-либо закономъ, — мы сами вложили его себѣ въ душу». Чаадаевъ спрашиваетъ: «можетъ-ли человекѣ когда-нибудь, вмѣсто того индивидуальнаго и обособленнаго сознанія, которое онъ находитъ въ себѣ теперь, усвоить себѣ такое **всеобщее сознаніе**, въ силу котораго онъ постоянно чувствовалъ бы себя частью великаго духовнаго цѣлаго»? Чаадаевъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ положительно: «зародышъ высшаго сознанія живетъ въ насъ самымъ явственнымъ образомъ, — оно составляетъ сущность нашей природы». Нельзя не видѣть въ этой своеобразной зачарованности гипотезой «высшаго сознанія» **отзвуки трансцендентализма**, который вообще разсматриваетъ эмпирическое «я» лишь какъ условіе проявленія трансцендентальныхъ функций... Совершенно параллельно той діалектикѣ трансцендентализма, которая особенно у Гегеля сказала въ усвоеніи индивидууму такъ сказать «инструментальной» функции, Чаадаевъ отводитъ именно «высшему сознанію» главное мѣсто, **отличая, однако, всегда это «высшее» (или «міровое», или «всеобщее») сознаніе отъ Абсолюта**. Съ одной стороны, въ человекѣ есть «сверхприродныя озаренія» (идуція отъ Бога — «нисшедшія съ неба на землю») (38), съ другой стороны, въ человекѣ есть «зародышъ высшаго сознанія», какъ болѣе глубокой слой его природы. Эта «природная», т. е. тварная сфера «высшаго сознанія» чрезвычайно напоминаетъ «трансцендентальную сферу» нѣмецкихъ идеалистическихъ построений, — лишь изъ этого сопоставленія можно понять, напримѣръ, такое утвержденіе Чаадаева: «Богъ времени не создалъ — Онъ дозволилъ его создать человекѣку», — но не эмпирическое, а лишь «высшее сознаніе (= трансцендентальное. В. З.) создаетъ» время. «Сліяніе нашего существа съ существомъ **всемірнымъ**»... обѣщаетъ полное обнов-

леніе нашей природы, послѣднюю грань усилій разумнаго существа, конечное предназначеніе духа въ мірѣ» (39).

Такимъ образомъ, поврежденность человѣка (какъ дѣйствіе первороднаго грѣха) выражается въ ложномъ обособленіи его отъ «всемірнаго существа» (т. е. отъ **міра, какъ цѣлое**), ведетъ къ «отрыву отъ природы», создаетъ иллюзію отдѣльности такъ называемаго личнаго бытія, строитъ насквозь ложную идеологію индивидуализма. Черезъ преодоленіе этого фантома обособленности восстанавливается внутренняя связь съ міровымъ цѣлымъ, и личность отрекается отъ обособленности, чтобы найти себя въ «высшемъ сознаніи». Это уже не мистика, это **метафизика человѣка**, сложившаяся у Чаадаева въ своеобразной амальгамѣ шеллингианскаго ученія о душѣ міра и соціальной метафизики Бональда и Балланша. «Имѣется абсолютное единство, — пишетъ Чаадаевъ (40), — во всей совокупности существъ, — это именно и есть то, что мы, по мѣрѣ силъ, пытаемся доказать. Но это единство объективное, стоящее совершенно внѣ ощущаемой нами дѣйствительности, бросаетъ чрезвычайный свѣтъ на великое Все, — но оно не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ пантеизмомъ, который исповѣдуетъ большинство современныхъ философовъ». Чтобы понять эти мысли Чаадаева, надо тутъ же подчеркнуть, что нѣсколькими строками дальше Чаадаевъ стро и мѣтко критикуетъ метафизическій плюрализмъ — для Чаадаева, какъ для Паскаля (котораго онъ и цитируетъ), — человѣчество (въ послѣдовательной смѣнѣ поколѣній) «есть одинъ человѣкъ», и каждый изъ насъ — «участникъ работы (высшаго) сознанія». Это высшее (міровое) сознаніе, которое Чаадаевъ готовъ мыслить по аналогіи съ міровой матеріей (!) (41), не есть «субъектъ», а есть лишь «совокупность идей», — и эта «совокупность идей» есть **«духовная сущность вселенной»** (42).

Здѣсь антропологія переходитъ въ космологію, — но именно въ этой точкѣ ясно, что «вселенная» съ ея «духовной сущностью» — міровымъ (всечеловѣческимъ) сознаніемъ — сама движется надміровымъ началомъ — Богомъ. Такъ строитъ Чаадаевъ ученіе о бытіи: надъ «всѣмъ» (съ малой буквы, т. е. надъ тварнымъ міромъ) стоитъ Богъ, отъ Котораго исходятъ творческія излученія въ мірѣ; сердцевина міра есть всечеловѣческое міровое сознаніе (43), приѣмлющее эти излученія; ниже идетъ отдѣльный человѣкъ, нынѣ, въ силу первороднаго грѣха, утратившій сознаніе своей связи съ цѣлымъ и оторвавшійся отъ природы; еще ниже идетъ вся до-человѣческая природа.

Гносеологическіе взгляды Чаадаева, которые онъ выразилъ лишь попутно, опредѣлились его критикой кантіанства, съ одной стороны (борьбой съ ученіемъ о «чистомъ» разумѣ), а, съ другой стороны, критикой декартовской остановки на эмпирическомъ сознаніи, которое, по Чаадаеву, есть «начало искаженное, искалѣченное, извращенное произволомъ человѣка». Вмѣстѣ съ тѣмъ, Чаадаевъ рѣшительно противъ аристотелевскаго вывода нашего знанія изъ матеріала чувственнаго опыта: для Чаадаева источникъ познанія — «столкновение сознаний», иначе говоря, взаимодействіе людей. Чаадаевъ, конечно, не отвергаетъ опыта, опытнаго знанія, но весь чувственный матеріалъ **руководится идеями**

разу́ма (независимыми отъ опыта). Съ большой тонкостью говорить Чаадаевъ: «одна изъ тайнъ блестящаго метода въ естественныхъ наукахъ въ томъ, что наблюденію подвергають именно то, что можетъ на самомъ дѣлѣ стать предметомъ наблюденія». Чаадаевъ рѣшительно отличаетъ «познаніе конечнаго» отъ «познанія безконечнаго»; въ познаніи перваго мы всегда пользуемся вторымъ, ибо наши идеи свѣтятъ намъ «изъ океана идей, въ который мы погружены», иначе говоря, «мы пользуемся мировымъ разумомъ въ нашемъ познаніи» (44). И поскольку важнѣе всего та «таинственная дѣйствительность», которая скрыта въ глубинѣ духовной природы, т. е. тотъ «океанъ идей», который есть достояніе «всечеловѣческаго» (всеобщаго, мирового) разума; постольку все современное знаніе чрезвычайно обязано христіанству, какъ откровенію высшей реальности въ мірѣ. Тутъ Чаадаевъ, съ типичнымъ для него антропоцентризмомъ, пишетъ: философы «не интересуются въ должной мѣрѣ изученіемъ чисто человѣческой дѣйствительности, они относятся слишкомъ пренебрежительно къ этому: по привычкѣ созерцать дѣйствія сверхчеловѣческія, они **не замѣчаютъ дѣйствующихъ въ мірѣ природныхъ силъ**».

Въ космологіи Чаадаева есть нѣсколько интересныхъ построеній (45), но мы пройдемъ мимо нихъ и вернемся теперь къ изложенію исторіософіи Чаадаева, нынѣ достаточно уже ясной послѣ изученія его антропологіи.

5. Если реальность «высшаго сознанія» стоитъ надъ сознаніемъ отдѣльнаго человѣка, — то ключъ къ этому, кромѣ самой метафизики человѣка, данъ въ **наличности историческаго бытія**, какъ **особой формѣ бытія**.

Мы уже знаемъ частое у Чаадаева подчеркиваніе той мысли, что христіанство раскрывается лишь въ историческомъ (а не личномъ) бытіи, что христіанство нельзя понимать внѣисторически. Но Чаадаевъ дѣлаетъ и обратный выводъ — само историческое бытіе не можетъ быть понято внѣ христіанства. Надо отбросить то увлеченіе внѣшними историческими фактами, которое доминируетъ въ наукѣ, и обратиться къ «священному» процессу въ исторіи, **гдѣ и заключено ея основное и существенное содержаніе**. Только тогда, по Чаадаеву, раскрывается подлинное единство исторіи, — и именно ея религиозное единство. Чаадаевъ стремился къ той же задачѣ, какой былъ занятъ Гегель, — къ установленію **основнаго содержанія** въ исторіи, скрытаго за оболочкой внѣшнихъ фактовъ. Конечно, для Чаадаева есть «всемирная исторія, «субъектомъ» которой является все человѣчество, — но ея суть не въ смѣшеніи народовъ въ космополитическую смѣсь, а въ раздѣльной судьбѣ, въ особыхъ путяхъ различныхъ народовъ — каждый народъ есть «нравственная личность».

Смыслъ исторіи осуществляется «божественной волей, властвующей въ вѣкахъ и ведущей человѣческой родъ къ его конечнымъ цѣлямъ» (46). Это есть концепція **провиденціализма**, — поэтому Чаадаевъ съ такой ироніей говоритъ объ обычномъ пониманіи исторіи, которое «все выводитъ изъ естественнаго развитія человѣческаго духа, будто бы

не обнаруживающаго никакихъ признаковъ вмѣшательства Божьяго Промысла». Еще съ большей ироніей относится Чаадаевъ къ теоріи прогресса, которую онъ характеризуетъ какъ ученіе о «необходимомъ совершенствованіи». Противъ этого поверхностнаго исторіософскаго детерминизма и выдвигаетъ Чаадаевъ свое ученіе о томъ, что «людьми управляютъ таинственныя побужденія, дѣйствующія помимо ихъ сознанія» (47).

Что же творится въ исторіи, какъ конкретнѣе охватить содержаніе историческаго бытія? По Чаадаеву, — творится **Царствіе Божіе**, и потому историческій процессъ и можетъ быть надлежаще понятъ лишь въ линіяхъ провиденціализма. Но Царство Божіе, мы уже видѣли это, для Чаадаева творится **на землѣ**, — оттого христіанство и исторично по существу, — его нельзя понимать «потусторонне». Вотъ отчего исторіософская концепція Чаадаева требуетъ отъ него раскрытія его общей идеи на конкретномъ историческомъ матеріалѣ. Здѣсь Чаадаевъ, если и не слѣдуетъ Шатобріану, у котораго слишкомъ сильно подчеркнута эстетическая сторона христіанства, — то все же въ стилѣ Шатобріана рисуетъ исторію христіанства. Но для Чаадаева (этого требовала логика его исторіософіи) религиозное единство исторіи **предполагаетъ единство Церкви**; разъ черезъ Церковь входитъ божественная сила въ историческое бытіе, то, тѣмъ самымъ, устанавливается единство самой Церкви. Здѣсь мысль Чаадаева движется безоговорочнымъ признаніемъ христіанскаго Запада, какъ того историческаго бытія, въ которомъ и осуществляется съ наибольшей силой Промыселъ. Съ неподдѣльнымъ пафосомъ, съ настоящимъ волненіемъ, съ горячимъ чувствомъ описываетъ Чаадаевъ «чудеса» христіанства на Западѣ — совсѣмъ, какъ въ горячей тирадѣ Ивана Карамазова о Западѣ, какъ въ словахъ Хомякова о Западѣ, какъ «странѣ святыхъ чудесъ». Чаадаевъ, какъ никто другой въ русской литературѣ, воспринималъ Западъ религиозно, — онъ съ умиленіемъ, всегда патетически воспринимаетъ ходъ исторіи на Западѣ. «На Западѣ все создано христіанствомъ»; «если не все въ европейскихъ странахъ проникнуто разумомъ, добродѣтелью и религіей, то все таинственно повинуется тамъ той силѣ, которая властно царитъ тамъ уже столько вѣковъ». И дальше: «несмотря на всю неполноту, несовершенство и порочность, присущія европейскому міру... нельзя отрицать, что Царство Божіе до извѣстной степени осуществлено въ немъ».

Высокая оцѣнка западнаго христіанства, соединенная съ самой острой и придирчивой критикой протестантизма, опредѣляется у Чаадаева **всецѣло исторіософскими**, а не догматическими соображеніями. Въ этомъ ключъ къ его такъ сказать внѣконфессіальному воспріятію христіанства. Католицизмъ наполняетъ Чаадаева воодушевленіемъ, энтузіазмомъ, — но вовсе не въ своей мистической и догматической сторонѣ, а въ его дѣйствиіи на историческій процессъ на Западѣ. Защита папизма всецѣло опирается у Чаадаева на то, что онъ «централизуетъ» (для исторіи) христіанскія идеи, что онъ — «видимый знакъ единства, а, вмѣстѣ съ тѣмъ, и символъ возсоединенія». При изученіи Хомякова мы увидимъ, что логика понятія «единства Церкви» приведетъ его къ совсѣмъ

противоположнымъ выводамъ, но надо понять, что у Чаадаева это понятіе «единства Церкви» діалектически движется **исторіософскими** (а не догматическими) соображеніями. Признавая, что «политическое христіанство» уже отжило свой вѣкъ, что нынѣ христіанство должно быть «соціальнымъ» и «болѣе, чѣмъ когда-либо, должно жить въ области духа и оттуда озарять міръ», Чаадаевъ все же полагаетъ, что раньше христіанству «необходимо было сложиться въ мощи и силѣ», безъ чего Церковь не могла бы дать міру христіанскую цивилизацію. Чаадаевъ твердо стоитъ за этотъ принципъ, который опредѣляетъ для него богословіе культуры. Неудивительно, что и **успѣхами культуры измѣряетъ онъ самую силу христіанства**. Въ этомъ ключъ и къ критикѣ Россіи у Чаадаева.

Горячія и страстныя обличенія Россіи у Чаадаева имѣютъ **много корней** — въ нихъ нѣтъ какой-либо одной руководящей идеи. Во всякомъ случаѣ, Чаадаевъ не смогъ включить Россію въ ту схему провиденціализма, какую навѣвала исторія Запада; Чаадаевъ откровенно признаетъ какой-то странный **ущербъ въ самой идеѣ провиденціализма**: «Провидѣніе, — говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ, — **исключило насъ изъ своего благодѣтельнаго дѣйствія на человѣческой разумъ... всецѣло предоставивъ насъ самимъ себѣ**» (48). И даже еще рѣзче: «Провидѣніе **какъ бы совсѣмъ не было озабочено нашей судьбой**». Но какъ это возможно? Прежде всего систему провиденціализма нельзя мыслить иначе, какъ только универсальной; съ другой стороны, самъ же Чаадаевъ усматриваетъ дѣйствіе Промысла даже на народахъ, стоящихъ внѣ христіанства. Какъ же понимать то, что говоритъ Чаадаевъ о Россіи, что «Провидѣніе какъ бы отказалось вмѣшиваться въ наши (русскія) дѣла»? Слова «какъ бы» ясно показываютъ, что Чаадаевъ хорошо понималъ, что что-то въ его сужденіяхъ о Россіи остается загадочнымъ. Развѣ народы могутъ отойти отъ Промысла? **Отчасти** мысль Чаадаева склоняется именно къ этому — Россія, по его словамъ, **«заблудилась на землѣ»**. Отсюда его частые горькіе упреки русскимъ людямъ: «мы живемъ однимъ настоящимъ... безъ прошедшаго и будущаго», «мы ничего не восприняли изъ преемственныхъ идей человѣческаго рода», «историческій опытъ **для насъ не существуетъ**», и т. д. Всѣ эти слова звучатъ укоромъ именно потому, что они предполагаютъ, что «мы» — т. е. русскій народъ — **могли бы** идти другимъ путемъ, но не захотѣли. Оттого Чаадаевъ и оказался такъ созвученъ своей эпохѣ: вѣдь такова была духовная установка и русскаго радикализма, обличенія котораго обращались къ свободѣ русскихъ людей выбрать лучшіе пути жизни.

Но у Чаадаева есть и другая поправка къ загадкѣ Россіи, къ неувязкѣ въ системѣ провиденціализма. Русская отсталость («незатронутость всемірнымъ воспитаніемъ человѣчества») не является-ли **тоже провиденціальной**? Но въ такомъ случаѣ русская отсталость не только не можетъ быть поставлена намъ въ упрекъ, но **таитъ въ себѣ какой-то смыслъ**. Уже въ первомъ «Философскомъ письмѣ» (написанномъ въ 1829-омъ году) Чаадаевъ говоритъ: «мы принадлежимъ къ числу тѣхъ націй, которыя существуютъ лишь для того, чтобы дать міру какой-нибудь важный урокъ». Этотъ мотивъ позже разовьется у Чаадаева въ рядъ новыхъ

мыслей о Россіи. Въ 1835-омъ году (т. е. до опубликованія «Философскаго письма») Чаадаевъ пишетъ Тургеневу: «вы знаете, что я держусь взгляда, что Россія призвана къ необъятному умственному дѣлу: ея задача дать **въ свое время разрѣшеніе** всѣмъ вопросамъ, возбуждающимъ споры въ Европѣ. **Поставленная внѣ стремительнаго движенія**, которое тамъ (въ Европѣ) уноситъ умы... она **получила въ удѣлъ** задачу дать въ свое время разгадку человѣческой загадки» (49). Этими словами не только намѣчается провиденціальныи «удѣлъ» Россіи, но и лишаются своего значенія упреки, выставленные въ «Философскихъ письмахъ» Россіи. Дальше эти мысли у Чаадаева пріобрѣтаютъ большую даже опредѣленность, онъ приходитъ къ убѣжденію, что очередь для Россіи выступить на поприще историческаго дѣйствованія **еще не наступила**. Новыя историческія задачи, стоящія передъ міромъ, въ частности — разрѣшеніе **соціальной** проблемы, мыслятся Чаадаевымъ, какъ **будущая задача Россіи**. Раньше (т. е. до 1835-го года) о Россіи Чаадаевъ говорилъ со злой ироніей, что «общій законъ человечества отмѣненъ для нея», что «мы — пробѣлъ въ нравственномъ міропорядкѣ», что «въ крови русскихъ есть нѣчто враждебное истинному прогрессу». «Я не могу вдоволь надивиться необычайной пустотѣ нашего соціального существованія... мы замкнулись въ нашемъ религіозномъ обособленіи... намъ не было дѣла до великой міровой работы... гдѣ развивалась и формулировалась соціальная идея христіанства» (50). Въ письмахъ, опубликованныхъ недавно, находимъ рѣзкія мысли, въ связи съ этимъ, о Православіи: «почему христіанство не имѣло у насъ тѣхъ послѣдствій, что на Западѣ? Откуда у насъ дѣйствіе религіи наоборотъ? Мнѣ кажется, что одно это могло бы заставить усомниться въ Православіи, которымъ мы кичимся» (51).

Съ 1835-го года начинается поворотъ въ сторону иной оцѣнки Россіи, какъ мы видѣли это въ приведенномъ выше отрывкѣ изъ письма Тургеневу. Въ другомъ письмѣ Тургеневу (въ томъ же 1835-омъ году) (52) онъ пишетъ: «Россія, если олько она **уразумѣтъ свое призваніе**, должна взять на себя инициативу проведенія всѣхъ великодушныхъ мыслей, ибо она не имѣетъ привязанностей, страстей, идей и интересовъ Европы». Замѣчательно, что здѣсь уже у Россіи оказывается особое призваніе, и, слѣдовательно, она не находится внѣ Промысла. «Провидѣніе создало насъ слишкомъ великими, чтобы быть эгоистами, Оно поставило насъ внѣ интересовъ національностей (53) и поручило намъ **интересы человечества**». Въ послѣднихъ словахъ Чаадаевъ усваиваетъ Россіи высокую миссію «всечеловѣческаго дѣла». Но дальше еще неожиданно развивается мысль Чаадаева: «Мы призваны обучить Европу множеству вещей, **которыхъ ей не понять безъ** этого. Не смѣйтесь, вы знаете — **это мое глубокое убѣжденіе**. Придетъ день, когда мы станемъ умственнымъ средоточіемъ Европы... таковъ будетъ логическій результатъ нашего долга одиночества»... «наша **вселенская миссія** уже началась». Въ своемъ неоконченномъ произведеніи «Апологія сумасшедшаго» Чаадаевъ пишетъ (1837): «мы призваны рѣшить большую часть проблемъ соціального порядка... отвѣтить на важнѣйшіе вопросы, какіе

занимають чело́вѣчество». Нынѣ Чаадаевъ признается: «я счастливъ, что имѣю случай сдѣлать признание: да, было преувеличеніе въ обвинительномъ актѣ, предъявленномъ великому народу (т. е. Россіи)... было преувеличеніемъ не воздать должнаго (Православной) Церкви, столь смиренной, иногда столь героической». Въ письмѣ къ графу Сиркуру (1845-ый годъ) Чаадаевъ пишетъ: «наша церковь по существу — церковь аскетическая, какъ ваша — социальная... это два полюса христіанской сферы, вращающейся вокругъ оси своей безусловной истины». Приведемъ еще нѣсколько отрывковъ, продиктованныхъ тѣмъ же желаніемъ «оправдаться» и устранить прежнія одностороннія сужденія. «Я любилъ мою страну по-своему (писано въ 1846-омъ году, черезъ 10 лѣтъ послѣ осужденія Чаадаева), — пишетъ онъ, — и прослыть за ненавистника Россіи мнѣ тяжело, чѣмъ я могу Вамъ выразить», — но какъ ни «прекрасна любовь къ отечеству, но есть нѣчто еще болѣе прекрасное — любовь къ истинѣ. **Не черезъ родину, а черезъ истину ведетъ путь на небо**». Это твердое и убѣжденное устремленіе къ истинѣ, а черезъ нее — къ небу, лучше всего характеризуетъ основной духовный строй Чаадаева.

6. Пора подвести итоги.

При оцѣнкѣ философскаго построенія Чаадаева нужно, какъ было уже указано, отодвинуть на второе мѣсто «западничество» Чаадаева, которое имѣетъ значеніе лишь конкретнаго приложенія его общихъ идей. Правда, до появленія (лишь въ 1935-омъ году) въ печати пяти писемъ (изъ восьми), считавшихся утерянными, это было трудно принять, но сейчасъ, когда передъ нами все, что писалъ Чаадаевъ, ясно, что центръ его системы — въ антропологии и философіи исторіи. Мы характеризовали ученіе Чаадаева, какъ богословіе культуры, именно потому, что онъ глубоко ощущалъ **религіозную проблематику культуры**, ту «тайну времени», о которой онъ писалъ въ своемъ замѣчательномъ письмѣ Пушкину. Чаадаевъ весь былъ обращенъ не къ внѣшней сторонѣ исторіи, а къ ея «священной мистеріи», тому высшему смыслу, который долженъ былъ быть осуществленъ въ исторіи. Христіанство не можетъ быть оторвано отъ историческаго бытія, но и историческое бытіе не можетъ быть оторвано отъ христіанства. Это есть попытка **христоцентрическаго пониманія** исторіи, гораздо болѣе цѣльная, чѣмъ то, что мы найдемъ въ исторіософіи Хомякова. Въ этомъ разгадка того паѳоса «единства Церкви», который опредѣлили у Чаадаева оцѣнку Запада и Россіи, — но въ этомъ же и проявленіе теургическаго подхода къ исторіи у него. Человѣкъ обладаетъ достаточной свободой, **чтобы быть отвѣтственнымъ за исторію**, — и это напряженное ощущеніе отвѣтственности, это чувство «пламени исторіи», которое переходило такъ часто въ своеобразный исторіософскій мистицизмъ у Чаадаева, роднитъ его (гораздо больше, чѣмъ вся его критика Россіи), съ русской радикальной интеллигенціей, которая всегда такъ страстно и горячо переживала свою «отвѣтственность» за судьбы не только Россіи, **но и всего міра**. Универсализмъ мысли Чаадаева, его свобода отъ узканона націонализма, его устремленность «къ небу — черезъ истину, а не черезъ родину», все это не только высоко поды-

маєть цѣнність построєній Чаадаєва, но и направляєть его именно къ уясненію «богословія культуры». На этомъ пути Чаадаєвъ развиваєть свою критику индивидуализма, вообще всякой «обособляющей» установкѣ, на этомъ пути онъ чувствуетъ глубже другихъ соціальную сторону жизни, — и потому идея Царства Божія и есть для него ключъ къ пониманію исторіи. Исторія движется къ Царствію Божію — и только къ нему: въ этомъ проявляется дѣйствіе Промысла, въ этомъ содержаніе и дѣйствіе «таинственной силы, направляющей ходъ исторіи». Но Чаадаєву чуждъ крайній провиденціализмъ, — онъ оставляетъ мѣсто свободѣ чловѣка. Но свобода чловѣка не означаетъ его полной самостоятельности, его независимости отъ Абсолюта: свобода творчески проявляется лишь тамъ, гдѣ мы слѣдуемъ высшему началу. Если же мы не слѣдуемъ Богу, тогда раскрывается «страшная сила» свободы, ея разрушительный характеръ... Это очень близко къ формулѣ, которую выдвигалъ Владиміръ Соловьєвъ въ поздній періодъ его творчества: свобода чловѣка проявляется въ его движеніи ко злу, а не къ добру... Но послѣдній источникъ такого извращеннаго раскрытія «страшной силы» свободы («потрясающей все мірозданіе») заключається, по Чаадаєву, въ неправдѣ и лжи всякаго индивидуализма, всякаго обособленія. Индивидуальный духъ имѣетъ свои корни не въ себѣ, но въ «высшемъ» (міровомъ) сознаніи, — и потому, когда онъ отрывается отъ этого высшаго сознанія, въ немъ дѣйствуетъ «пагубное «я», оторвавшееся отъ духовнаго своего лона, оторвавшееся потому и отъ природы. Это все есть слѣдствіе коренной поврежденности чловѣческой природы (первороднаго грѣха), которая создаетъ миражъ отдѣльности индивидуальнаго бытія. Лишь отрекаясь отъ «пагубнаго «я» и подчиняясь голосу высшаго сознанія, чловѣкъ находитъ свой истинный путь и тогда онъ становится проводникомъ высшихъ началъ, исходящихъ отъ Бога.

Не коллективизмъ, слишкомъ натуралистически истолковывающій это положеніе, а Церковь, какъ благодатная соціальность, осуществляетъ въ исторіи заданія Бога, — и потому подчиненіе внѣшняго историческаго бытія идеѣ Царства Божія одно вводитъ насъ въ «тайну времени». Для Чаадаєва это и есть подлинный реализмъ, есть отвѣтственное вхожденіе въ историческое дѣйствованіе, приобщеніе къ священной сторонѣ въ исторіи.

Вся значительность (для русской мысли) построєній Чаадаєва въ томъ и состоитъ, что цѣлый рядъ крупныхъ мыслителей Россіи возвращается къ темамъ Чаадаєва, хотя его рѣшенія этихъ темъ имѣли сравнительно мало сторонниковъ.

Прот. В. Зѣньковскій.

Парижъ.
1946.

ПРИМЪЧАНІЯ

(1) Основнымъ источникомъ для изученія Чаадаева надо считать — «Собраніе сочиненій П. Я. Чаадаева», вышедшее въ 1913 г. под редакціей Гершензона, а также выпускъ 22-24 «Литературнаго Наслѣдства» (Москва, 1935). См. также сборники «Звенья», гдѣ въ № 3-4, опубликована статья Чаадаева «L'univers», а въ № 5 три письма Чаадаева (въ томъ числѣ письмо къ Шеллингу съ критикой Гегеля). Лучшая работа о Чаадаевѣ принадлежитъ Гершензону. П. Я. Чаадаевъ. Жизнь и мышленіе. Петербургъ, 1908. Подробно изучена жизнь Чаадаева въ работѣ **Ch. Quenet**. P. Tchaadaeff et ses lettres philosophiques. Paris, 1931. Английская работа **Maskoff** о Чаадаевѣ (New York) не даетъ ничего цѣннаго. Работа **Winckler**'а о Чаадаевѣ (Берлин, 1927) осталась мнѣ недоступной. См. также **Ивановъ-Разумникъ**. Исторія русской общественной мысли. Т. I, гл. VII, **Пыпинъ**. Характеристика литературныхъ мнѣній. Изд. 2-ое (1890), гл. IV. **Н. Н. Пtzановъ**. П. Я. Чаадаевъ. Труды Киевской Духовной Академіи, 1906 г. **Козминъ**. Н. И. Надеждинъ (1912). Стр. 533-552. **Герценъ**. Былое и Думы. Т. II **Коувѣ**. P. Tchaadaeff and the Slavophiles. Slavonic Review. 1927 (III). **Massaryk**. Zur rus. Geschichte und Religions philosophie. **Сакулинъ**. Русская литература и социализмъ, 1922 (гл. II). **В. Соловьевъ**. Чаадаевъ и его «Философическія письма». Подъ знаменемъ марксизма. 1938. № 1. См. также **Гершензонъ**. Жизнь В. С. Печерина. Москва, 1910. **Чижевскій**. Гегель въ Россіи. Парижъ, 1939. **Миллоковъ**. Главныя теченія русской исторической мысли. Стр. 374-396.

(2) Пушкинъ написалъ нѣсколько превосходныхъ и замѣчательныхъ по содержанію стихотвореній, обращенныхъ къ Чаадаеву.

(3) **Гершензонъ** въ своей прекрасной книгѣ «Декабристы Кривцовъ» далъ яркое описаніе этой эпохи и ранняго созрѣванія молодежи въ эти годы.

(4) См. объ этомъ больше всего у **Пыпина**. Общественное движеніе при Александрѣ I.

(5) См. упомянутую статью **Павлова-Сильванскаго**: «Материалисты 20-хъ годовъ». (Очерки по исторіи XVIII и XIX в.).

(6) **Гершензонъ**. Чаадаевъ. Жизнь и мышленіе. III.

(7) См. объ этомъ книгу **Viatte**. Le catholicisme chez les romantiques. 1922.

(8) Сочиненія Чаадаева. Т. I. Стр. 188.

(9) По словамъ кн. Гагарина (перваго издателя сочиненій Чаадаева), Шеллингъ самъ отзывался о Чаадаевѣ, какъ о *un homme le plus remarquable qu'il eût rencontré*.

О вліяніи Шеллинга на Чаадаева см. **Quenet**. Op. cit. P. 165-172.

(10) Самъ Чаадаевъ такъ пишетъ объ этомъ въ письмѣ Шеллингу (1832 г.): «изученіе вашихъ произведеній открыло мнѣ новый міръ... оно было для меня источникомъ плодотворныхъ и чарующихъ размышленій, — но да будетъ позволено мнѣ сказать и то, что хотя и слѣдуя за вами по вашимъ возвышеннымъ путямъ, мнѣ часто доводилось приходиться, въ концѣ концовъ, не туда, куда приходили вы», цитируемъ вездѣ французскій текстъ письма. Сочин., т. I. Стр. 167.

(11) Выдержки изъ дневника Чаадаева — въ книгѣ о немъ **Гершензона**.

(12) **Гершензонъ**. Op. cit. Стр. 104.

(13) **Флоровскій.** Пути русскаго богословія. Стр. 247.

(14) Сочиненія. Т. I. Стр. 236.

(15) *Ibid.* Т. I. Стр. 218.

(16) Письмо 1835 г. (т. е. до опубликованія «Философ. письма». Соч. Т. I, стр. 189.

(17) **Pr. Gagarine.** Les tendances catholiques dans la société russe. P. 27.

(18) То же письмо Тургеневу (1835 г.). Соч. Т. I. Стр. 189.

(19) Въ своихъ замѣткахъ о «Духовѣдѣніи» Юнга Шгиллинга, Чаадаевъ самъ упоминаетъ о «припадкахъ печали и отчаянія». Это было въ первые годы послѣ «обращенія», — позже исчезло отчаяніе, но печаль оставалась...

(20) Впрочемъ, одинъ разъ это прорвалось наружу — см. неудачную попытку вернуться на государственную службу (до опубликованія Филос. письма). Сочиненія. Т. I. Стр. 173-178.

(21) Вот характерныя слова Чаадаева (въ концѣ 8-го письма — Литературное Наслѣдство. Стр. 62): «истина едина: Царство Божіе, небо на з е м л ѣ... (что есть) осуществленный нравственный законъ. Это есть... предѣлъ и цѣль всего, п о с л ѣ д н я я фаза человѣческой природы, разрѣшеніе мировой драмы, великій апокалиптический синтезъ». Чаадаевъ критикуетъ протестантизмъ, видящій основу всего въ Св. Писаніи: для Чаадаева основа всего — Церковь съ ея таинствами, съ ея преображающей міръ силой.

(22) Сочин. Т. I. Стр. 86.

(23) *Ibid.* Т. I. Стр. 117.

(24) Письмо Кн. Мещерской. Соч. Т. I, стр. 242.

(25) Критика исторической науки и требованіе «новой философіи исторіи» у Чаадаева остались совершенно непоняты Милюковымъ. («Главные теченія»... Стр. 379).

(26) Литературное Наслѣдство. Стр. 27.

(27) «Отрывки» (сочин. Т. I. Стр. 160). Писано въ 1829 году!

(28) Этотъ тезисъ очень часто встрѣчается у Чаадаева. См. особенно Литературное Наслѣдство. Стр. 34-36, 50, 53.

(29) Литературное Наслѣдство. Стр. 53.

(30) Литературное Наслѣдство. Стр. 34.

(31) *Ibid.* Стр. 34.

(32) *Ibid.* Стр. 45.

(33) *Ibid.* Стр. 24, 31.

(34) Въ одномъ мѣстѣ (*Ibid.* Стр. 43) Чаадаевъ какъ будто самъ сводитъ человѣческую активность къ *principe occasionnel*, но эта мысль означаетъ не отрицаніе активности въ человѣкѣ (какъ въ подлинномъ окказионализмѣ), а лишь признаніе ея слабости и немощности.

(35) Ibid. Стр. 44.

(36) Сочин. Т. I. Стр. 104.

(37) Сочин. Т. I. Стр. 121.

(38) Лит. Наслѣд. Стр. 28.

(39) Ibid. Стр. 35.

(40) Ibid. Стр. 46.

(41) Ibid. Стр. 49-50.

(42) Ibid. Стр. 50.

(43) Самъ Чаадаевъ сближаетъ это понятіе (уже въ философіи исторіи) съ понятіемъ Weltgeist, Онъ пишетъ Тургеневу: «значить дѣйствительно есть вселенскій Духъ, парящій надъ міромъ, тотъ Weltgeist, о которомъ говорилъ мнѣ Шеллингъ». (Соч. Т. I. Стр. 183). Противъ смѣшенія Творца съ твореніемъ см. энергичныя строки Лит. Насл. Стр. 46.

(44) Къ этому чрезвычайно приближается Н. И. Пироговъ въ своемъ примѣчательномъ ученіи о человѣческомъ духѣ. Конечно, онъ не могъ знать гносеологіи Чаадаева (ученіе котораго впервые опубликовано въ «Лит. Наслѣд.»).

(45) См. особенно письмо IV (Лит. Наслѣд. Стр. 38-45).

(46) См. все II письмо, посвященное общей философіи исторіи. (Соч. Т. I. Стр. 94-119).

(47) Лит. Наслѣд. Стр. 33.

(48) Эта и другія цитаты взяты изъ П е р в а г о философ. письма.

(49) Сочин. Т. I. Стр. 181.

(50) Цитаты взяты изъ П е р в а г о Философ. письма.

(51) Лит. Наслѣд. Стр. 23.

(52) Сочин. Т. I. Стр. 185.

(53) Такимъ образомъ, то, что раньше ставилось въ упрекъ Россіи и русскимъ, теперь оказывается дѣломъ самого Провидѣнія.

Толкованіе 67 псалма

Псалтирь, заполняющая своими реченіями наше богослуженіе, кажется и общеизвѣстной и общепонятной. Но это далеко не характерно для всѣхъ текстовъ ея. Уже читатели каѳизмъ знаютъ, какъ много въ псалмахъ мѣсть полупонятныхъ и совсѣмъ непонятныхъ. Лишь научно-богословское чтеніе псалтири открываетъ глаза на множество неодолимыхъ трудностей въ текстахъ псалмовъ, къ тому же расходящихся въ двухъ основныхъ изводахъ — еврейскомъ и греческомъ.

Есть острая потребность имѣть на русскомъ языкѣ свѣжее пособие къ толковому чтенію псалтири. Превжнія русскія пособия (Еп. Палладія, Х. Орды и Гавриловскаго въ «Толк. Библии»), помимо ихъ ненаходимости, надо признать и крайне устарѣлыми. Новѣйшая филологическая экзегетика уполномочиваетъ насъ дать любознательному читателю гораздо болѣе солидную помощь въ разгадкѣ особенно тѣмной буквы псалмовъ. Для примѣра, беремъ 67-ой псаломъ, прославленный своей непонятностью.

Читатель долженъ имѣть предъ собой и русскій текстъ (соответствующій оригиналу еврейскому) и церковно-славянскій (соответствующій своему оригиналу греческому).

Не будемъ задерживаться на надписаніяхъ псалма (это — задача общаго введенія въ псалтирь). Они нанизаны въ такомъ сочетаніи: «ламнацѣахъ ледавид мизмор шир = Рус.: Начальнику хора. Псаломъ Давида. Пѣснь. LXX: «Въ конецъ, псаломъ пѣсни, Давиду». Имя Давида здѣсь стоитъ, въ силу мѣстоположенія псалма, въ томъ собраніи псалмовъ, почти сплошь обозначенномъ этимъ именемъ, которое заканчивается псалмомъ 71-ымъ, съ примѣчаніемъ въ концѣ его: «кончились молитвы Давида, сына Иессеова». Дальнѣйшій наборъ условныхъ терминовъ также относится не исключительно къ этому псалму. Цѣлыхъ 55 псалмовъ носятъ надписаніе: «ламнацѣах-нач. хора-въ конецъ». Такъ въ нашихъ переводахъ. А великіе знатоки еврейскаго оригинала — бл. Иеронимъ, Аквила, Θεодотіонъ переводятъ: *οο, πικρῶτ ῥι* Victori = побѣдителю». Симмахъ уточняетъ: «побѣдная пѣснь». Откуда эта разногласица? Явно отъ непониманія термина уже въ тѣхъ раввинскихъ школьныхъ кругахъ первыхъ вѣковъ христіанской эры, среди которыхъ учились вышеупомянутые древніе гебраисты. Тѣмъ болѣе естествененъ хаосъ послѣдующихъ мнѣній при разгадкѣ этого надписанія (В. Никольскій. «О надпис. псалмовъ» М. 1882 г. с. 141 — 153; Еп. Михаилъ. Учит. кн. В. З.» Тула, 1900 г. с. 77 — 82). Рѣшеніе не найдено. Есть лишь остроумныя догадки.

Коренное слово «нацах» имѣеть значеніе: превосходить силой, властью, командовать, побѣждать, исполнять, заканчивать, быть устойчивымъ, твердымъ «до конца». Отсюда объяснимъ темный переводъ LXX «въ конецъ». Если «менацѣахъ» причастная форма *Piel*, то, какъ будто, можно перевести, согласно съ русскими переводчиками, и въ смыслѣ «командира-регента хора». Но это малоубѣдительно, ибо въдь и всѣ другіе псалмы передавались также для исполненія «начальникамъ хоровъ». Недаромъ, гебраисты-буквалисты [А.С.Θ.] переводили: «побѣдителю». Значить, тутъ рѣчь идетъ о чемъ-то другомъ. Судя по 1 Пар. 15, 19 — 21, одна изъ трехъ группъ храмовыхъ музыкантовъ играла на цитрахъ (киннор) ленацѣахъ: т. е. «чтобы дѣлать начало», — такъ неявно переведено по-русски. Здѣсь неопредѣленное наклоненіе «ленацѣахъ» формы *Piel* можетъ быть переведено именно въ смыслѣ регентскаго, дирижерскаго руководства. На цитрахъ они исполняли «ведущую мелодію. Своего рода первыя скрипки. Въ этомъ смыслѣ, они «начальствовали» въ хорѣ.

Но «лимнацѣахъ» можетъ означать и не регентскую роль, а характеръ самаго исполненія, «ле» = «для» такого-то исполненія. Какого же именно? Въ указанномъ мѣстѣ кн. Парал. ясно, что три части храмоваго оркестра различаются между собой по роду музыки: одни играютъ «громко» (легашміа) на шумныхъ кимвалахъ или бубнахъ, другіе «тонкимъ голосомъ» (ал-аламот, буквально «дѣвичимъ голосомъ» — *Soprano*), третьи на цитрахъ (киннорот) и въ оргиналѣ прибавлено еще «ал-гашшеминит» = «на восьмой», т. е. какъ будто «въ октаву». Вверхъ или внизъ? Какъ будто по отношенію къ предыдущему *soprano* не вверхъ, а внизъ. Этотъ «баритонъ» [*ωαρίφθογγος*] и былъ «ведущей» партией: «ле-ницѣахъ — чтобы вести». По догадкѣ Клауса, раздѣляемой и преосвященнымъ Михаиломъ, первый родъ гремящихъ инструментовъ (кимвалы, литавры) былъ не для постояннаго аккомпанемента, а для отдѣльных *forte*, напримѣръ, въ концахъ строфѣ. Въ противоположность ему, цитры — кинноротъ выполняли **ровно и непрерывно мелодію отъ начала до конца** псалма. Онѣ вели ее твердо, устойчиво. Всѣ эти смыслы соотвѣтствуютъ значенію корня «нацахъ». А если такъ, то и переводъ LXX «въ конецъ» перестаетъ быть непонятнымъ. Онъ означаетъ условное указаніе (понятное оркестру) на устойчивую, повторяющуюся мелодію отъ начала до конца псалма, напримѣръ, по подобію простыхъ напѣвовъ нашихъ церковныхъ гласовъ. Простая мелодія, она же — лейтмотивъ, здѣсь «преобладаетъ, командуетъ», если хотите, «побѣждаетъ». Вотъ откуда неожиданный и неуклюжій переводъ «лимнацѣахъ» какъ «побѣдителю».

Древніе отцы, не восходя къ еврейскому оригиналу, толковали загадочное «въ конецъ», какъ указаніе на то, что въ этихъ псалмахъ говорится о Мессіи и фактахъ, имѣющихъ исполниться въ концѣ временъ, или что эти псалмы должны исполняться въ церкви до конца временъ. Явно искусственное толкованіе, въ большинствѣ случаевъ неоправдываемое и самымъ содержаніемъ псалмовъ. Послѣдніе надписательные термины «мизмор-шир» просты по своему буквальному значенію. «Миз-

мор», это — *terminus technicus* для названія псалма вообще, какъ стихотворенія, скандируемаго, исполняемаго подь аккомпаниментъ струннаго инструмента (замар-зиммер). Терминомъ «шир-пѣснь» здѣсь довольно удачно характеризуется приподнятый, торжествующій побѣдно-маршевый характеръ 67-го псалма.

Это — побѣдный гимнь, ода Ягве — Богу Израиля. Въ ней припоминается и обобщается рядъ историческихъ побѣдъ Ягве надъ врагами Его святыни и святилища. Въ іудейской церкви псаломъ употребляется въ богослуженіи Пятидесятницы. У насъ стихи его приобрѣли пасхальный, воскресный смыслъ. Древніе толкователи, по почину Ап. Павла, примѣнившаго 19-ый стихъ ко Христу (Еф. 4, 7-9), понимали псаломъ мессіански. Этотъ общій мессіанскій смыслъ предписывается преданіемъ и намъ.

Этотъ «псаломъ-пѣснь» или побѣдная ода вобралъ въ себя цитаты и темы болѣе древнихъ израильскихъ пѣсней: Деворы (Суд. 5), благословеніе Моисея (Вт. 33), пѣснь при поднятїи ковчега завѣта (Чис. 10, 35) и, вѣроятно, еще другихъ. Въ нее вошли и разныя глоссы редакторовъ. Сверхъ всего, текстъ на рѣдкость неисправенъ, признакомъ чего является невозможность установить и точную метрику псалма. Въ результатѣ получился, по выраженію восточнаго толкователя, «крестъ для умовъ и укоръ толковникамъ»; по словамъ одного французскаго библеиста, — «Монбланъ экзегезы». Экзегетами всѣхъ временъ потрачено много труда и остроумія на истолкованіе псалма, а задача все еще признается неразрѣшенной. Французъ Деличъ сообщаетъ даже одинъ поэтическій вымыселъ іудейско-итальянскаго писателя XIV вѣка, современника Данте. Будто бы онъ, при входѣ въ рай, видѣлъ, какъ самъ протѣцъ Давидъ вошедшимъ туда іудейскимъ комментаторамъ и раввинамъ задалъ задачу: объяснить его 67-ой псаломъ, и какъ провалился на этомъ экзаменѣ всѣхъ, кромѣ одного. Въ псалмѣ очень много конкретныхъ деталей, которыя соблазняютъ истолковать его, какъ побѣдную оду по поводу какого-то историческаго опредѣленнаго событія, и этотъ опытъ не удается, ибо въ псалмѣ много заимствованій изъ вышеуказанныхъ источниковъ и много глоссъ на основаніи книги пр. Исаи во всемъ ея объемѣ, а также много арамаизмовъ и позднихъ формъ языка, такъ что его послѣдствіе написаніе не вызываетъ сомнѣній. Поскольку тутъ рисуются храмовыя процессїи съ хорами и музыкантами и культъ рисуется богато организованнымъ, то обстановка эта скорѣе переноситъ насъ въ позднюю пору персидскаго владычества (половина IV вѣка), когда Персія воевала съ Египтомъ и одолѣвала его. А Египетъ представляется въ псалмѣ въ чертахъ исконнаго врага Израиля, но врага, уже покореннаго (ст. 32). Довольно блѣдной гипотезой является сопоставленіе содержанія псалма съ сообщеніями 1 Мак. 5, 54, когда Іуда Маккавей «съ веселіемъ и радостью возвратился на гору Сїонъ и принесъ всесоженія» послѣ удачнаго похода въ Галилею и Галаадъ.

Но наименѣе удачно приписываніе псалма по надписанію Давиду. Сблизить процессїи, описываемыя въ псалмѣ, съ перенесеніемъ ковчега изъ дома Аведдара Геоянина на Сїонъ (2Ц. 6, 5), или съ возвращеніемъ

его на Сионъ послѣ какой-нибудь побѣды Давида (напримѣръ, 2Ц. 11, 11), просто невозможно.

Ст. 2. Авторъ сразу начинается свой гимнь богослужебной цитатой. Мы находимъ эти слова въ кн. Числ. 10, 35 — 36: «Когда поднимался ковчегъ въ путь, Моисей говорилъ: «Возстань, Господи, и разсыплются враги Твои, и побѣгутъ отъ лица Твоего ненавидящіе Тебя!». А когда останавливался ковчегъ, онъ говорилъ: «возвратись, Господи, къ тысячамъ и тьмамъ Израилевымъ». «Да воскреснетъ Богъ — **Exurgat Deus** Якум **Элогимъ**» (вмѣсто первоначального **Ягве**). Здѣсь якум — **impf. Qa 1.** не имѣетъ **jussiv.**, или **cohort.** значенія, равно и не означаетъ будущаго времени, а, какъ въ поэзии бываетъ часто, просто означаетъ описаніе постояннаго нормальнаго факта. Это своего рода **praesens historicum**: «(когда) Богъ возстаетъ — враги Его расточаются»...

3 ст. въ рус.: «Ты разсѣй ихъ» — буквальная передача теперешняго Масоретскаго текста (**MsT**) «тиндоф» (**impf. juss. 2 л. ед.**). Но **LXX** «расточатся», **Vulg. deficient** говорятъ о томъ, что въ прежнемъ текстѣ была форма во множ. чис. 3 л.

Образы вѣтра — бури и огня, это — теофаническіе образы Синайскаго Бога.

5 ст. «Пойте Богу, играйте (заммеру) имени Его (**LXX**: ψάλλετε **Vulg** : **psalmum dicite nomini Ejus**).

Русскій переводъ далекъ отъ буквы **MsT** и отъ **LXX** и неудаченъ: «первознесите шествующаго на небесахъ». «Соллу ларохев бааравот» — параллельно Ис. 57, 4: «соллу, соллу панну дарех». У Исаи это значитъ: «открывайте, расчищайте, готовьте дорогу!». И здѣсь тотъ же техническій смыслъ слова «соллу» (отъ «салал» — вздывать цѣлину, копать, уравнивать дорогу). **LXX** поэтому правильно перевели: «путесотворите». Кому? «Возшедшему на запады». Почти бессмыслица, очевидно потому, что арават произвели отъ эрев — вечеръ, западь. Но русское «на небесахъ» уже не по тексту, а гадательно. По Втрз. 33, 26 и Пс. 17, 11 — 12 Богъ шествуетъ на облакахъ, или по Пс. 103, 3 «на крыльяхъ вѣтра». **R. Kittel** (p. 958) дѣлаетъ предположеніе, что, вмѣсто арават, могло быть авот. Тогда это могло значить и вѣтеръ — вихрь, и клубящееся облако. Отсюда переходъ къ облаку и небу. Но проще всего здѣсь не отступать отъ буквы **MsT**. Араба, это — пустыня, пустыня Синайская, по которой шествуетъ Ягве — Богъ Израилевъ (Сул. 5, 4—5; Втрз. 33, 2.-Авв. 3). Уготованіе путей именно по дикой пустынь, какъ и у Ис. 57, 14, вмѣстно, но неумѣстно на небесахъ. **LXX** прибавляютъ еще лишнюю фразу: «Да смятутся ютъ лица Его».

6. ст. Мысль простая. Но почему здѣсь указана эта черта Бога-Отца? Можетъ быть потому, что здѣсь говорится о военной побѣдѣ, которая не бываетъ безъ жертвъ. Въ такомъ случаѣ, сироты и вдовы — результатъ войны должны вмѣстѣ съ ликующими найты утѣшеніе въ Отцѣ-Богѣ, обитающемъ тутъ же среди Своего народа, въ храмѣ.

7. ст. Здѣсь продолжается мысль о любящей, отеческой попечительности Бога-Воителя и Побѣдителя о своемъ народѣ. Русскій переводъ, какъ и многіе новѣйшіе, благодряя неясности оригинала, очень гадателенъ. LXX и древніе переводчики (Аквила, Симмахъ, Θεοδοτιόνъ) тоже разногласятъ и теряются предъ текстомъ. «Элогим мошив йехидим байта моци асирим баккошарот». Буквально можно перевести такъ: «Богъ вселяетъ одинокихъ (т. е. осиротѣвшихъ въ войнѣ?) въ домъ, вводитъ (моци — *Partic. Niph*) узниковъ (плѣнниковъ?) въ нормальное (благополучное) состояніе», (кошара — благополучіе, кашар — быть, какъ слѣдуетъ, по правиламъ).

LXX звучитъ уже невнятно. Еще хуже славянскій переводъ: «Богъ вселяетъ **единомысленныя** въ домъ, изводя окованныя **мужествомъ**». Слово «единомысленныя» не передаетъ ни еврейскаго «йехидим», ни греческаго *μονοτρόπος* «Йехид» значитъ единственный, одинокій. *Μονότροπος* значитъ однообразный; Симмахъ прямо переводитъ *μοναχός*, а извѣстный греческій лексикографъ Свида — *ἀγαμος* т. е. «безбрачный». Можетъ быть, новославянскіе переводчики соблазнились здѣсь отѣнкомъ мысли въ Вульгатѣ: *Deus, qui inhabitare facit unius moris in domo*. Смысла, связаннаго съ контекстомъ псалма, не получается. Загадочное «мужествомъ» — *ἐν ἀνδρείᾳ* Vulg. и Иеронимъ переводятъ по буквѣ греческаго: *in fortitudine*. Но Симмахъ и Θεοδοτιόνъ явно иначе читали и толковали еврейскій оригиналъ: баккошарот; можетъ быть, баммошарот, или баммишорот (смѣшенія буквъ тутъ самыя естественныя: каф съ мем и вав съ іод), т. е. отъ корня яшар — прямой, какъ въ псалмѣ 25, 12: «нога моя ста на правотѣ — (на прямомъ, на правильномъ пути) — бемишор. Мишор, это — ровное, благоустроенное для хожденій мѣсто, нормальный путь, благополучіе. Вотъ почему Θ. перевелъ *ἐπιθύτησις* — «выпрямленіе», т. е., въ примѣненіи къ плѣнникамъ, — выведеніе ихъ въ нормальное, свободное состояніе; а Симмахъ прямо сказала *ἀπόλυσις* — «отпущеніе», т. е. освобожденіе изъ рабства. Остается объяснить греческое слово *ἐν ἀνδρείᾳ*. Если LXX не имѣли предъ собой какого-то другого, неизвѣстнаго намъ чтенія, то почему и въ какомъ смыслѣ это слово «кошарот» или «мишорот» они перевели такъ неожиданно: «мужествомъ»? Слово это, кромѣ отвлеченнаго понятія «мужество», имѣло еще на Кригѣ и въ Спартѣ конкретное значеніе общаго обѣда только однихъ мужчинъ, безъ женщинъ и семействъ, какъ полноправныхъ гражданъ своего полиса. Эти **только мужскія** сисситіи — *ανδρεία* являлись привилегіей и символомъ гражданскаго полноправія и, слѣдовательно, — благополучія. Если «кошара» для плѣнниковъ Вавилона заключалась въ томъ, чтобы они вернулись къ своему израильскому свободному гражданству, его могли эллинизирующіе переводчики передать этимъ словомъ *ἀνδρεία* въ его конкретномъ специфическомъ значеніи. Такимъ образомъ, и при разномъ словопроизводствѣ еврейскаго оригинала (отъ кашер и отъ яшар) его идея остается та же: идея правильного, нормальнаго, благополучнаго состоянія, въ которое Ягве — Промыслитель и Побѣдитель возвращаетъ свой народъ.

Вторая половина 7-го ст. у LXX и въ славянскомъ совершенно непонятна, между тѣмъ, въ еврейскомъ она звучитъ не такъ загадочно:

ах	сорерим	шахену	цехиха
а	непокорные	остаются	въ знойной пустынѣ.

Русскій переводъ довольно точно передаетъ букву еврейскаго: «а» (противопоставленіе) строптивые обитаютъ въ жгучемъ мѣстѣ. Иеронимъ въ своемъ переводѣ псалма съ оригинала «ах-сорерим» переводитъ по смыслу: *increduli autem* (т. е. строптивые, въ смыслъ невѣрія, отъ «сур» — совращать съ прямого пути, перечесть, превращать). Можетъ быть, это изреченіе, нарушающее ритмъ и параллелизмъ, есть позднѣйшая глосса. И ея текстъ, очевидно, читался LXX-ю нѣсколько иначе: не противоположно предыдущему смыслу, а дополнительно утвердительно: **«также преогорчевающія, живущія во гробѣхъ»**, что почти бессмыслица. Очевидно, вмѣсто ах — (но), читали аф (именно такъ), и, вмѣсто сорерим, морерим (отъ «марар» огорчать, дѣлать горькимъ, *Vulg. : Similiter eos, qui exasperant* (какъ въ Исх. 1, 14). «Цехиха» — «въ безводномъ, иссохшемъ мѣстѣ» Иерон.: *in siccitatibus*; LXX превратили въ «гробы», можетъ быть, потому, что читали «шехитот» (вмѣсто «цехиха», какъ въ Пс. 106, 20, = могилы отъ шахат — внизу), или «церихим» отъ «церіахъ», подземное, выкопанное мѣсто). Благодаря извѣстной неудачности еврейскаго квадратнаго шифра и отсутствію вокализации, такія замѣны чтеній вполне понятны.

Такимъ образомъ, если это и глосса, то простой смыслъ ея въ контекстѣ тотъ, что вѣрующіе іудеи будутъ Господомъ возвращены домой, а не вѣрующіе останутся въ безводной пустынѣ плѣна. А, можетъ быть, и буквально: — въ тюрьмѣ, въ казематѣ плѣна, если читать «цериахъ».

Съ 8-го ст. начинается новая строфа псалма. Описывается теофаническая картина шествія Ягве отъ Синая въ Палестину параллельными чертами съ Суд. 5, 4 — 5 (пѣснь Деворы), Вт. 33, 2 и Авв. 3, при чемъ вездѣ послѣдовательно въ псалмѣ Ягве замѣнено Елогим.

Въ концѣ 8 ст. стоитъ «села — *διὰ ψαλμα* — загадочный музыкально-технической терминъ, можетъ быть, означающій перерывъ пѣнія словъ и предоставленіе, въ видѣ передышки, нѣкоторой музыкальной фразы чисто-инструментальной музыкѣ, безъ словъ пѣвческихъ.

8 и 9 ст. берутъ съ сокращеніемъ цитату изъ Суд. 5, 4 — 5. И тамъ это живописное мѣсто: «этотъ Синай», пропущенное въ нашемъ текстѣ LXX (однако, сохранившееся въ Ватик. кодексѣ), въ полномъ контекстѣ имѣетъ ясный смыслъ.

10. — Дождь здѣсь припоминается по связи теофанической, какъ мы видѣли въ 17-омъ псалмѣ ст. 8 — 16. Здѣсь авторъ сосредоточивается на прикладной мысли благодѣтельности этого дождя для народа и земли Израиля. Различія въ текстахъ Ms и LXX не даютъ новой мысли. Самый текстъ 10 ст. остается неустановленнымъ и неяснымъ.

11. — «Хайятха яшеву баг» — **Народъ твой обитаетъ тамъ. LXX, Vulg. Иерон., Сир: животная твоя — animalia tua.** На основаніи 2 Ц. 25 гл. 13 ст., гдѣ словомъ «хайя» обозначено племя филистимлянъ,

считаютъ возможнымъ переводить здѣсь «народъ». Но можно и по смыслу и по корню слова «хайя» понимать всѣ живыя твари, поселенныя въ землѣ обѣтованной, т. е. и Израиля, и весь скоть, и всѣхъ звѣрей, живущихъ въ Палестинѣ.

12 ст. Начинается картина, описывающая какую-то побѣду Бога Израилева. Побѣды обычно прославляли пѣснями женскіе хоры: Исх. 15, 20 (Маріамъ); 1 Ц. 18, 6; «когда шли при возвращеніи Давида съ побѣды надъ филистимлянами, то женщины у всѣхъ городовъ Израильскихъ выходили навстрѣчу Саулу-царю съ пѣніемъ и плясками, съ торжественными тимпанами и кимвалами».

Господь дасть слово — «Адонай иттэн омер». Такъ какъ псаломъ весь «элогистическій», то понятно, что «Ягве» тутъ избѣгнуто, но почему не употреблено здѣсь Элогимъ? Это наводитъ на мысль, что слово «Адонай» здѣсь глосса. Въ Синайс. Код. LXX читаемъ: «Богъ — Господь дасть слово». Какъ будто переводчики колебались: гдѣ тутъ подлежащее, т. е. личный тутъ оборотъ, или безличный? «Иттэн» тутъ Qa1, или Niph (вмѣсто иттенэн), дѣйствительный смыслъ, или страдательный, «дасть», или «дано»? Поэтому возможно считать «Адонай» глоссой и переводить «слово дано», — по-современному: «лозунгъ данъ», дана задача для провозглашенія. Кому дано? Кто провозгласители?

На эти вопросы отвѣчаетъ еврейскій текстъ: «гамебассерот цава раб» — по русскому переводу: «провозвѣстницъ великое множество»; «га-мебассерот» (Піэл. прич) дѣйствительно множественное число женскаго рода. Но «цава раб» можетъ означать и предметъ провозглашенія, а не самихъ провозглашающихъ, т. е. то, что онѣ провозглашаютъ: «война (армія) великая!!». Весь стихъ: «Данъ лозунгъ (провозгласительницамъ) вѣстницамъ: «огромная армія!!» или «война великая»!..

LXX, Vulg. и Иерон. перевели «цава раб» въ смыслѣ «великой силы», съ какой должны кричать эти женщины — вѣстницы: «Господь дасть глаголь благовѣствующимъ (въ греч. здѣсь дат. мужск. рода) Vulg. : virtute multa ; Иерон.: fertitudinis plurimae. Въ этомъ же смыслѣ эта фраза звучитъ и въ нашемъ литургическомъ употребленіи. Но отъ буквы оригинала, какъ мы видѣли, этотъ смыслъ значительно отклоняется.

13 ст. Опять текстъ сомнителенъ и смыслъ неясенъ. Рус. буквально передаетъ букву настоящаго MsT : «малкэ цебаот иддодун иддоду уневат — баит техаллэк шалал». Рус. иддодун производитъ отъ нада — двигаться, impf. Q. 3 л. множ. И уневат баит отъ нава — оставаться въ покоѣ, сидѣть, пребывать. LXX читали и толковали эти корни иначе: (въ славянскомъ сугубо непонятно): «царь силъ **возлюбленнаго красотою дому раздѣлити корысти**». Но еще неправильнѣе и неосмысленнѣе въ Vulg. : «Rex virtutum dilecti dilecti, et speciei domus dividere spolia». Кромѣ того, «малкэ» читали въ единственномъ числѣ и къ нему не находили никакого сказуемаго; иддодун отождествляли съ ядид — возлюбленный; и неват-баит производили отъ «Нава» со значеніемъ «на'а» — сидѣть, подходить (объ одеждѣ), приличествовать, **быть кра-**

сивымъ. Отсюда и «возлюбленнаго» и «красота», у Иеронима — *pulchritudo*, «красота дома», т. е. женщина.

Чтобы какъ-нибудь осмыслить эту «невнятицу» естественно обратиться къ 5 гл. Суд., къ пѣснѣ Деворы, не разъ здѣсь цитируемой. Тогда становится вѣроятнымъ, что здѣсь говорится или о той же побѣдѣ надъ ханаанскими царями, или о подобной ей, и о мысленномъ дѣлежѣ добычи сидящими дома женщинами, какъ насмѣшливо поетъ Девора: Суд. 5, 28 — 30.

14 ст. Опять параллелизмъ съ Суд. 5 кое-что поясняетъ въ этомъ темномъ стихѣ. Тамъ подобными словами выражень упрекъ Рувимовымъ племенамъ, покоящимся среди стадъ своихъ (ст. 15 — 16). Первая фраза 14-го стиха — явный намекъ на этотъ упрекъ, но намекъ очень краткій, какъ будто глосса, внесенная механически съ поля въ текстъ. Русскій переводъ искусственно связываетъ этотъ фрагментъ со второй половиной стиха словами: «вы стали, какъ»... Въ оригинальномъ текстѣ этой связи нѣтъ. Фразы — отрывочны. Къ чему относится серебряно-золотое оперение голубицы? Гаданій множество. Одни, между прочимъ, предполагаютъ, что это (за выключеніемъ, какъ глоссы, первой фразы стиха) опять относится къ содержанію того, о чемъ вѣщаютъ вѣстницы стиха 12-го: «бѣжитъ великая армія! Ея жены дѣлятъ мнимую добычу. А, между тѣмъ, добыча ваша; вы зѣваете (слав. «поспите посреде предѣль»), только та голубица, которая не сидитъ, забившись въ свое гнѣздышко, а летитъ на поле сраженія, можетъ обогатиться покидаемой добычей и нагрузиться ея золотомъ и серебромъ». Можетъ быть, тутъ мысль, подобная выражаемой поэтически въ русской поговоркѣ: «поздняя птичка глаза продираетъ, а ранняя зобокъ набиваетъ или носокъ зачищаетъ» (или по-нѣмецки: *die Morgenstunde hat Gold im Munde*). Другіе склонны думать, что здѣсь говорится о дорогихъ украшеніяхъ на шлемахъ пораженныхъ враговъ, тоже въ смыслѣ привлекательной добычи. Но это менѣе удачное предположеніе.

15 ст. Повидимому, тутъ продолжается описаніе картины побѣды Ягве надъ врагами. Тутъ опять десятки разгадокъ: *quot homines, tot sententiae*. «Бефарес Шаддай мелахим баг ташлег бецалмон». «Внегда разнствитъ Небесный цари на ней, оснѣжатся въ Селмонѣ». *Dum discernit (Ier. cum divideret) Goelestis reges super eam, nive dealbabuntur in Selmon.*

Нѣсколько неожиданно здѣсь употребленіе имени Божія Шаддай. Нѣкоторые думаютъ, что, можетъ быть, здѣсь нужно читать — садай — поле (т. е. битвы). Другіе думаютъ, что буква шин въ началѣ этого слова есть ошибка писца, взявшаго послѣднюю букву предшествующаго слова («диттографія»), а въ чистомъ видѣ это слово просто «дайя» (или «да'а») значитъ — хищная птица (коршунъ, ястребъ). Тогда слово «фаресъ» означало бы не «раздѣлять, различать», а «распростирать, растопыривать (крылья)». И, значитъ, предшествующій образъ голубицы нужно было бы отнести къ пораженной вражеской арміи, блиставшей серебромъ и золотомъ, а войско Ягве явилось бы ястребомъ, ее

преслѣдующимъ. И когда ястребы-побѣдители истребили бы плоть на костяхъ врага, кости покрыли бы поле бѣлѣющей массой, наподобіе снѣга. Цалмонъ, это — невысокій холмъ около Сихема, въ древности покрытый лѣсомъ (Суд. 9, 48). Ермонъ, а не ничтожный Селмонъ, характеризуется своими тремя снѣжными вершинами. Однако, стоя на холмѣ Селмона, можно видѣть долину Изрееля — мѣсто павшихъ враговъ: т. е. «бецалмон» можно было бы переводить — «при Селмонѣ, у Селмона», а не «на» Селмонѣ.

Иные гадаютъ, что, можетъ быть, подъ снѣгомъ образно разумѣется желѣзный блескъ брошеннаго врагами оружія, или что это была дѣйствительно снѣжная буря, какъ разновидность теофаническихъ бурь, сопровождающихъ явленіе Ягве.

А смѣлый изобрѣтатель текстуальныхъ конъектуръ M. Scott («*Textual discoveries in Prov. Psalms and Isaiah*». London, 1927, p. 133 — 136) думаетъ, что выходъ изъ натянутыхъ толкованій только въ разгадкѣ первоначальнаго, нынѣ искаженнаго текста. Онъ считаетъ, что тутъ скрывается одна изъ реминисценцій текста пѣсни Деворы, а именно: Суд. 5, ст. 28; что путаница началась съ подмѣны слова «шегал», что значить: «царица» (мать Сисарина), словомъ «шелег» — «сѣнгъ» (шалаг — снѣжить; «ташлег» — «заснѣжило»). Въ кн. Судей 5, 28 мать Сисарина «вопить» (глаголъ — ябаб) «сквозь рѣшетку» ея двorca. И этотъ корень здѣсь, можетъ быть, скрывается въ словѣ «баг» (русскій переводъ: «на сей землѣ»), вмѣсто: ябба — «она вопила». А въ словѣ «бецалмон» можно видѣть искаженное слово «дворецъ» («беармон»), полагая, что двѣ первыя буквы перемѣшаны: цаде съ алеф и ламед съ реш. Тогда весь очень коротенькій въ оригиналѣ стихъ будетъ простымъ напоминаніемъ текста пѣсни Деворы: «Когда Всемогушій разсѣялъ царей, тогда вопила царица во дворцѣ». Принимая такую конъектуру, мы, конечно, должны отказаться отъ предшествующаго толкованія. Но такъ какъ конъектура приводится нами только къ свѣдѣнію, то приведенное выше толкованіе, за неимѣніемъ лучшаго, сохраняетъ свое относительное значеніе.

16 ст. Авторъ обращается взоромъ къ чтимой имъ горѣ Сіонъ, какъ завидному для другихъ горъ обиталищу Бога-Побѣдителя, Бога Израилева. Тутъ есть остатокъ народнаго восточнаго вѣрованія о горахъ или горѣ Божіей, какъ естественномъ обиталищѣ Бога. Напримѣръ, въ псалмѣ 35, 7: «правда Твоя, какъ горы Божіи». Но странно, что въ теперешнемъ еврейскомъ оригиналѣ эта гора называется Васанской, тогда какъ LXX наз. ее *πίον* — тучная (также Сирск. и Симмахъ, равно и Vulg. и Иерон. *pinguis*). Безспорно, что въ древнемъ текстѣ стояло не «башан», а «дашен» — тучный, въ смыслѣ плодородный. И другой эпитетъ «гар габнуним» (отъ габнон — вершина, пикъ) тѣ же древніе переводчики переводили *βράς τετηρομένον*, *mons Coagulatus* («усыренная»), сгущенная въ сырѣ (гебина — сыр), очевидно, въ синонимическомъ смыслѣ тоже плодородія. Но Иеронимъ перевелъ «*excelsus excelsi*», слѣдовательно, устанавливалъ текстъ, какъ гебохим (отъ габоах — высокій).

17 ст. «Вскую непшуете» — ἵνα τί ὑπολαμβάνετε; Aq: ἐρίζετε; contenditis? (от глагола рацад — смотрѣть придиричиво). Горы «габнуним» («съ вершинами») (опять — «усыренный»). Если тутъ первоначально не было горъ Васанскихъ, то, можетъ быть, имѣлись въ виду всѣ другіе холмы Іерусалима въ отношеніи къ холму Сионскому. Послѣдняя прибавка съ именемъ Ягве, повидимому, дополнительная глосса.

18 ст. Рисуется Богъ Израилевъ въ Его военно-походной силѣ. Въ еврейск. и греч. (плюсь слав.) «Рѣкев — ἄρμα — колесница въ ед. числѣ. Но это и по-еврейски имѣетъ здѣсь собирательный смыслъ, т. е. «родъ оружія», о которомъ можно сказать и въ единственномъ числѣ, но затѣмъ обозначить и цифровое его количество. Здѣсь, въ частности, 20.000 (рибботѣим алфѣ), по-гречески вообще: «десятки тысячъ: μυριοπλῆσιον»; этому слѣдуетъ и слав.: «тмами темъ», Іерон. innumerabiles. Послѣ этого еще плеоназмъ: рус. «тысячи тысячъ», евр. «шинан» (отъ «шана» — повторять) (т. е. какъ бы: «еще и еще»... LXX: «χιλιάδες ἐθνηούτων» — тысяща гобзующихъ = изобиліе въ тысячахъ Но Авк. и Симм., видимо, читали не шин'ан, а ша'он т. е. шумъ (напримѣръ, водъ многихъ) и переводили vociferantium, т. е. разумѣли эти тмы колесницъ, производящихъ воинскій кличъ, «восклицающихъ».

«Господь» — здѣсь въ текстѣ не глосса, а потому въ еврейскомъ употреблено «Адонай», чтобы не расходиться съ элогистическимъ стилемъ псалма.

Господь	въ нихъ	Синай	въ святилищѣ.
Адонай	бам	Синай	баккодеш

Неясно даже и грамматически. Если Господь разумѣется тутъ на Синаѣ, то слово «святилище» взято въ переносномъ смыслѣ. Или, если тутъ мыслится буквально святилище іерусалимскаго храма, то Синаемъ оно называется метафорически, какъ бы «второй Синай». Не лишено основательности предположеніе, что здѣсь, вмѣсто разорванныхъ двухъ словъ: бам Синай, первоначально было ба-миссинай, т. е.: «отъ Синая приходитъ», что, по теофанической концепціи и по пѣсни Деворы, служившей образцомъ автору псалма, вполне умѣстно. Исходное мѣсто Воинствующаго Ягве — первый Синай. Оттуда Онъ приходитъ во всемъ своемъ окруженіи во второе, избранное Имъ въ Іерусалимѣ святилище.

19 ст. Постоянная перемѣна третьяго лица на второе въ конструкціи фразъ псалма не можетъ не свидѣтельствовать о текучести текста и глоссаторскихъ и литургически-регентскихъ его приспособленіяхъ.

Къ чему относится тутъ восхождение «на высоту» (ламмаром), истолкованное Ап. Павломъ метафорически въ примѣненіи къ вознесенію Господа на небо? Точно отвѣтить невозможно, ибо конкретный поводъ (какая-то опредѣленная побѣда) для восторга автора намъ неизвѣстенъ. Но такъ какъ въ 23 ст. указывается Васанъ, т. е. его горы, какъ мѣсто, откуда Господь извлекаетъ на свободу своихъ израильскихъ плѣнниковъ («шавѣта шеви — плѣнилъ еси плѣнъ»), то можно допу-

стить эти высоты Васана, какъ поле битвы и мѣсто побѣды и, слѣдовательно, и «восхождение» (алѳта) именно сюда. Можно затѣмъ допустить и мысль о восхождении уже отсюда, съ поля сраженія, еще болѣе торжественное, съ толпой уже освобожденных плѣнниковъ на высоту Сіона. Туманно-поэтический языкъ всего контекста позволяетъ такое толкованіе. Рус.: «Принялъ дары для человѣковъ» Mst : «Лакáхта маттанот баадам»; LXX: пріялъ еси даянія въ человѣцѣхъ. LXX выдерживаютъ букву оригинала и един. число ἐν ἀνθρώποις. Что это за дары въ человѣкѣ? Е. Kautzsch («Die H. Schr. d. Alt. Test. » II Bd. S. 191) предлагаетъ предлогъ «бе» тутъ переводить, какъ «среди людей — unter den Menschen », т. е. то, что поднесли Ему люди разныхъ категорій: и побѣжденные враги, какъ дань побѣды, и тѣ священныя дары, которые поднесъ Ему его благодарный народъ въ Сіонскомъ храмѣ. Но русский переводъ переводить «бе» не буквально и произвольно предлогомъ «для», желая, очевидно, приблизиться къ тому толкованію, которое даетъ этому мѣсту Ап. Павелъ. Но это бесполезная нагрузка, ибо Ап. Павелъ пишетъ (и такъ, очевидно, и читалъ въ его время въ бывшемъ у него текстѣ или въ его памяти) не «взялъ», а «далъ», «даде даянія человѣкомъ». Для дательнаго падежа подходитъ предлогъ «для». Если бы даже и не было этого разночтенія у Ап. Павла, то, все равно, нельзя торопиться передѣлывать букву ветхозавѣтнаго псалма ради типологическаго истолкованія его апостоломъ. Въ типологій и мы даже, тѣмъ болѣе самъ апостолъ, не связаны буквой ветхозавѣтнаго текста, разъ, **по общему смыслу**, это мѣсто прообразовательно-мессіанское. Стоитъ перечитать это мѣсто изъ посланія къ Ефес. (4, 7 — 12), говорящее о дарахъ духовныхъ, дарованныхъ Христомъ, Который и во-человѣчился и вознесся превыше всѣхъ небесъ, чтобы перестать видѣть всю эту цѣпь новозавѣтныхъ догматовъ **въ буквѣ** 67-го псалма. Буква псалма только точка отправленія, только **литературная реминисценція**, только поводъ для апостола вознестись на третье небо его богодуховенныхъ умозрѣній и ими **обогащить** типологическій смыслъ псалма, самого по себѣ, по его конкретному смыслу и буквѣ, стоящаго неизмѣримо ниже новозавѣтныхъ откровеній. Но, разумѣется, уже послѣ вѣщаній апостола и у насъ открывается религиозное зрѣніе на мессіанское значеніе псалма, и оно становится для насъ догматически обязательнымъ. И мы начинаемъ видѣть здѣсь, въ буквѣ священной древне-израильской литературы провиденціальныя смыслы, невѣдомый самимъ ея авторамъ. Закрытость отъ ветхозавѣтнаго человѣка, даже избраннаго, каковымъ были апостолы, многократно подчеркивается въ Евангеліи. Напримѣръ, у Луки 9, 43 » 45: «Иисусъ сказалъ ученикамъ своимъ: вложите вы себѣ въ уши слова сіи: Сынъ Человѣческой будетъ преданъ въ руки человѣческой. Но они не поняли слова сего, и оно было закрыто отъ нихъ, такъ что, они не постигли его, а спросить Его о семъ словѣ боялись».

Совпаденіе же двухъ смысловъ, буквального и таниственнаго — мессіанскаго, даже помимо сознанія писателя, есть уже указаніе на тайную связь **различныхъ явленій въ объективномъ мірѣ**, въ томъ числѣ и

связь мыслей и словъ человѣческихъ, съ какими-то, имъ невѣдомыми грядущими фактами. Это — новая проблема, стоящая выше «голаго» научнаго философскаго разума. Разрѣшеніе этой проблемы доступно только очамъ вѣры и вѣрою окрыленной, вѣчно творимой и еще очень робкой и молодой (несмотря на 2000-лѣтній возрастъ) христіанской философіи.

Послѣдняя фраза стиха неритмично удлиняетъ его и уже этимъ походить на глоссаторскую добавку. MsT : «Ве-аф сорерим лишкон Яг Элогим» — несвязное, непонятное нагроможденіе словъ, буквъ: «И даже упрямые, чтобы обитать Ягве Богъ». Также сжато и непонятно у LXX: «ибо непокаряющыяся, еже вселитися». Рус. переводъ есть толкованіе загадки только въ томъ смыслѣ, что приходъ Бога на Сіонъ даетъ мѣсто обитанію около Него «даже строптивымъ израильтянамъ» (сорерим = *ἀποβούτες* = невѣрующіе). Если же эту привходящую мысль о строптивности израильскаго народа, не могущей помѣшать обитанію Бога на Сіонѣ и совмѣстимой съ этимъ обитаніемъ, признать привходящей глоссой, то для главной мысли стиха нужно имѣть въ виду только слово «лишкон» — т. е. «чтобы обитать». Кому? — Богу. Гдѣ? Вѣроятно, на это отвѣчаетъ слово «ба-адамъ», т. е. «въ людяхъ». Значить, его можно перенести сюда, отдѣливъ отъ фразы о дарахъ. Слѣдовательно, предшествующее «реченіе» «принялъ дары» нужно продолжить такъ: «чтобы обитать среди людей» (здѣсь, на Сіонѣ), «и даже несмотря на упорныхъ (ве аф сорерим) израильтянъ». Глоссаторская работа здѣсь выступаетъ и въ двойномъ имени Бога: и Элогим и краткое (читай = кери) — Яг. Такимъ образомъ, вопреки русскому переводу, лучше и сообразнѣе со смысломъ, придаваемымъ мѣсту Ап. Павломъ, т. е. съ главной мыслью о дарахъ, принесенныхъ людямъ (или по MsT принимаемыхъ отъ нихъ), не связывать глоссаторской добавки, включая «упорныхъ», а, напротивъ, исключать ихъ. Богъ обитаетъ на Сіонѣ, **несмотря** на нихъ.

20 — 21 ст. Эти стихи звучатъ, какъ невытекающее прямо изъ контекста, вставочное молитвенно-благодарственное отступленіе. Такія вставки и отступленія входили въ текстъ, повидимому, изъ литургическаго употребленія псалмовъ. Наподобіе нашихъ стихословій при стихирахъ, перемежающихся послѣдніа стихами псалмовъ.

Мысль вставки: Богъ — спаситель не только отъ всякихъ бѣдъ, но и отъ власти самой смерти: «Ве ле Ягве Адонай ламмавет тоцаотъ», т. е. «у Ягве-Адоная и по отношенію къ (самой) смерти есть выходы». Или: у Ягве-Адоная и отъ самой смерти есть избавленіе. Въ нѣкоторыхъ копіяхъ Синайскаго кодекса двойное MsT Ягве-Адоная передано двойнымъ *τοῦ Κυρίου Κυρίου*. Отсюда и славянск.: «и Господня Господня исходища смертная». Для насъ новозавѣтныхъ эта фраза таитъ въ себѣ и мысль о безсмертіи души и о воскресеніи людей во плоти. И мы, при чтеніи и церковномъ употребленіи псалтири, неудержимо вкладываемъ эту мысль въ данное мѣсто, хотя исторически, археологически ветхозавѣтный авторъ, конечно, разумѣлъ здѣсь только власть Единаго Бога-Вседержителя и надъ сатаной и надъ его царствомъ-шеоломъ. Для

автора субъективно еще не было тутъ мысли о безсмертіи и воскресеніи, а для насъ этотъ второй смыслъ сталъ неизбѣжнымъ и обязательнымъ. Вотъ иллюстрація совмѣщенія двухъ смысловъ Св. Писанія, безъ исключенія и безъ искаженія его первичнаго, буквального смысла.

Ст. 22. Продолжается снова рѣчь о побѣдѣ Бога надъ врагами. Въ одномъ стихѣ синонимическій параллелизмъ: «голову» и «волосатое темя» — «рош» и «кодкод сеар». Въ MsT въ единственномъ числѣ, а у LXX во множ.: «кодкод сеар митгаллех баасамаив — волосатое темя ходящаго въ беззаконіяхъ его *κορυφήν διαπορευομένων ἐν πλημυλίας αὐτοῦ* (?) — верхъ власъ преходящихъ въ прегрѣшеніяхъ своихъ». «Закоснѣлаго» въ русскомъ переводѣ по смыслу, а не по буквѣ.

Сокрушеніе въ голову и въ темя означаетъ обычай (сохранявшійся еще въ Византіи) попиранія, топтанія головъ побѣжденныхъ ногами василевса-побѣдителя.

Ст. 23-24. Вступительныя слова «амар Адонай — Господь сказал» являются примѣтой открытой цитаты изъ какой-то записанной «торы» (т. е. отвѣтовъ на вопросы — гаданія, дѣлавшіеся первосвященниками при храмѣ черезъ Уримъ и Тумимъ), или цитаты изъ записей пророческихъ вѣщаній. И даже далѣе стихи 25-30 подходятъ тоже на рядъ цитатъ изъ тѣхъ же откровеній, изъ того же «священнаго писанія», которое накапливалось у священниковъ при храмѣ, изъ чего выросла потомъ и Тора священника Эздры.

Кого вернуть «съ высоты горъ» (Васана?) и вытащить «изъ глуби морской»? Ближе всего по контексту это относится не къ избавленію и восстановленію всего Израиля послѣ плѣна (объ этомъ нѣтъ повода говорить въ псалмѣ), а къ приведенію убѣгающихъ и скрывающихся враговъ (то въ горахъ, то въ низинахъ, ущельяхъ земныхъ, метафорически — на днѣ морскомъ), чтобы привести ихъ въ столицу Израиля и тамъ карательно казнить со всей кровавой жестокостью.

Ст. 25-28. — Новая строфа псалма, описывающая по поводу неизвѣстной намъ побѣды триумфальное шествіе Бога Израилева. Картина, конкретно изображающая храмовую процессію несенія ковчега. Музыкальныя и пѣвческія хоры представлены здѣсь въ токомъ развитіи, что явно переносятъ насъ въ эпоху второго храма и тѣмъ даютъ основаніе къ опредѣленію времени написанія псалма (эпоха персидская). Съ Моисеевыхъ временъ ковчегъ, чудотворно воплощавшій въ себѣ присутствіе Ягве среди своего народа, былъ выносимъ и на поля сраженія, сопровождалъ и побѣды и пораженія (плѣнъ у филистимлянъ). Поэтому храмовыя процессіи съ ковчегомъ, о которыхъ мы изъ писаннаго «Закона» (позднѣе) ничего не знаемъ, несомнѣнно были въ царское дополненное время, не только какъ случайныя экстренныя два перенесенія его съ мѣста на мѣсто при Давидѣ и Соломонѣ, но и какъ постоянный праздничный элементъ культа. Изъ словъ II кн. Парал. 5, 3 можно заключить, что специальной обязанностью левитовъ было ношеніе на плечахъ ковчега и именно во время пасхальныхъ торжествъ при царѣ Іосіи (621 г.). А псаломъ 23, 7-10 («Поднимите врата верхи ваши...») доказываетъ, что это церемониальное вхожденіе ковчега, какъ иконы Самого Царя Славы, бы-

ло ритуально повторявшимся обрядомъ, ради чего и сочиненъ самый псаломъ.

Оркестры дѣвъ также замолчаны поздно записаннымъ «закономъ». Но болѣе откровенная исторія намъ повѣствуетъ объ этой богослужбной практикѣ, начиная съ пѣсни Маріамъ съ ея женскимъ хоромъ съ тимпанами (Исх. 15). Помимо свѣтскихъ женскихъ хороводовъ съ тимпанами, привѣтствовавшихъ побѣды Саула и Давида (4 Ц. 16, 6), въ псалмахъ хвалитныхъ 134-150 приглашенія восхвалять Бога, между прочимъ, и «въ тимпанѣ и ликахъ», и перечисленіе среди хвалящихъ «юношей и дѣвицъ, старцевъ и отроковъ» опять отражаютъ практику активнаго участія въ культѣ и женщинъ. Это подтверждаетъ и устройство въ храмѣ Иродовой эпохи особаго «женскаго двора», украшеннаго золотыми свѣтильниками и включеннаго въ систему богослужбныхъ церемоній, что видно и изъ сочиненій Иосифа Флавія.

Ст. 26. Русскій текстъ переводить оригиналь ясно. LXX даютъ неясную и неточную картину: «кидму шарим ахар негиним беток аламот тофефот = Предвариша князи близъ поющихъ, посредѣ дѣвъ тимпаницъ». Очевидно LXX читали не «шарим» = поющіе (какъ у Σ. и Θ. а «сарим» (какъ и въ Сир. и у Иеронима; *principes*). А «ахар» = «сзаци, послѣ» перевели вычурно: «имѣя за собой державшихся за нихъ музыкантовъ съ лирами». Получилась неправдоподобная картина, будто женскій хоръ окружалъ и пѣвцовъ и музыкантовъ со всѣхъ сторонъ. Явно, что мы должны предпочесть здѣсь текстъ еврейскій, т. е. сначала поющіе, посрединѣ дѣвы, а сзаци — играющіе.

Ст. 27. Въ собраніяхъ — «въ церквахъ» — бемакгелот (отъ кагал = собирать). Такое же выраженіе есть и въ псалмѣ 25, 12. Очень возможно, что подъ этимъ терминомъ подразумѣвается не широкій коллективъ всего храмоваго собранія, а болѣе узкій коллективъ «хора», «оркестра», только что описанныхъ.

Въ русскомъ переводѣ со смущеніемъ передано курсивомъ необычное сочетаніе именъ Божіихъ въ оригиналь (Элогимъ — Адонай), хотя вообще курсивомъ печатаются только слова, вставленныя для поясненія смысла. Между тѣмъ, переводчики должны были бы напечатать курсивомъ не эти два слова, которыя въ оригиналь есть, а слѣдующее слово «вы», котораго въ MsT. нѣтъ, и которое переводчики вносятъ въ текстъ, какъ свое толкованіе, стараясь осмыслить неясный переводъ LXX: «Въ церквахъ благословите Бога, Господа отъ источникъ Израилевыхъ». Вѣдь не Господь отъ источниковъ Израиля, а скорѣе Израиль отъ источника Господня. «Яко у Тебе источникъ живота» (Пс. 35, 10). У пророка Іереміи 2, 13: «Меня, источникъ воды живой, оставили... Или: «оставили Господа — источникъ воды живой» (17, 13). Нынѣшній MsT. даетъ основаніе для греческ. *ex πηγῆν*. «Бемакгелот бареху Элогим Адонай миммекор Израилъ». Новѣйшіе экзегеты въ двойномъ мем видятъ просто диттографію, т. е. ошибочное удвоеніе писцомъ одной и той же буквы. Если убрать мем, то получится одно слово «макор» (ключъ, фонтанъ, колодезь). Такимъ образомъ неясность снимается и переводить можно просто: «Благословляютъ въ хорахъ Бога, Господа — источникъ

Израиля». Параллелизм синонимический в одной строкѣ, но далеко еще не полный. Недостаточно созвучны по буквѣ и смыслу оба члена его. Можетъ быть текстъ первоначально былъ иной. R. Kittel (Bib. Hebraica 2 Bd. S. 959 Stuttg. 1925), напримѣръ, дѣлаетъ конъектуру, что тутъ, можетъ быть, было не Адонай, а Аддир (отъ адар — возвеличивать, прославлять) — величественный блестящій и не «миммекор», а «бемикра», точнѣе — во множественномъ числѣ: «бемикра-ай (отъ «кара» — читать, созывать; «микра» — созванное собраніе, митингъ). Можетъ быть, параллелизмъ былъ приблизительно такой: «Благословите Бога въ ликахъ (**хорахъ**). Возвеличь Его. Израиль, въ **собраніяхъ**».

Ст. 28. Общій смыслъ стиха это — описаніе все той же парадной процессіи съ ковчегомъ завѣта. Въ ней участвуютъ мірскіе, не священническіе элементы въ видѣ делегатовъ — князей отъ всѣхъ колѣнъ Израиля. Въмѣсто всѣхъ, упомянуты только нѣкоторые.

Но этотъ простой смыслъ очень затемненъ и искаженъ въ переводахъ, ибо еврейская буква текста сбивчива. Вотъ она:

шам	Биньямин	цаир	родѣм
тамъ	Веніаминъ	младшій	повелитель ихъ;
саре	Іегуда	ригматамъ	
князья	Іуды	множество ихъ.	

Русскій: «Тамъ Веніаминъ младшій **князь** и хъ; князья Іудины **владыки** и хъ». «Родѣм» (слѣдуя Аq. ἐπικρατῶν αὐτῶν; Θεодот: παιδαγωγῆς αὐτῶν; Иеронимъ: continens e o s) переведено какъ два слова: рада = ((попирать ногами, подчинять) и «мы» — суфф 3 л. множ. числа.

«Ригматамъ» — тоже двумя словами: ригма (куча, толпа) и плюсь «м» — суфф 3 л. мн. числа. Слово «владыки» взято русскими переводчиками у LXX. А переводъ LXX весьма отличенъ отъ оригинала: «Тамъ Веніаминъ юнѣйшій **во ужасѣ** [ἐν ἐκστάσει] (!!), князи іудови **владыки** [ἡγεμόνες] **ихъ**». Неумѣстные «экстазъ и ужасъ» получились отъ толкованія родѣм, какъ причастія отъ радамъ — быть въ глубокомъ снѣ (Быт. 2, 21). Владыки — игемоны: такъ переведено и въ Сир. Пешито. Но Киттель указываетъ разночтеніе биркематамъ (отъ ракамъ — вышивать разноцвѣтн. нитями; рикма — разноцвѣтн. вышивка). Слѣдовательно, не «владыки», а «въ разноцвѣтныхъ одеждахъ ихъ» (т. е. въ одеждахъ вельможныхъ, владычныхъ). Интересно, что Иеронимъ переводитъ прямо: **in purpura Sua**, что соотвѣствовало бы буквальной оригиналу: (аргаман — пурпур), т. е. если бы было: аргаманамъ — въ порфирѣ ихъ. Но настоящая буква текста даетъ слово «ригматамъ» (отъ рагамъ — побивать камнями; ригма — **куча, толпа, множество**). И, кажется, это проще всего. Веніаминъ **меньшій**, а Іуда, по контрасту — многочисленный. Отъ Веніамина все-таки первый царь Саулъ, а отъ Іуды зато «**множество**» царей. Нѣкоторые думаютъ, что не «родѣм», а «кидѣмъ» (отъ «кадамъ» — идти впередъ). И потому Веніаминъ просто идетъ **впередѣ**, а представители Іуды за нимъ **толпой**.

Это поэтическое описаніе праздничной процессіи представителей отъ

колѣнъ Израилевыхъ, окружающихъ и сопровождающихъ ковчегъ, или не задается цѣлью перечислить всѣ 12 колѣнъ, не упоминаетъ даже старѣйшаго Ефрема и ни одного изъ Заіорданскихъ колѣнъ просто по поэтической вольности, называя часть, вмѣсто цѣлаго, или, можетъ быть, это умолчаніе соотвѣтствовало какимъ то историческимъ обстоятельствамъ, которыхъ мы не знаемъ и разгадать сейчасъ не въ состояніи.

Ст. 29. Русскій переводъ слѣдуетъ за нынѣшней вокализацией MsT. и первое слово читаетъ «цивва», т. е. какъ *perfectum*: «опредѣлилъ, назначилъ», тогда какъ всѣ переводы древніе, и LXX, и Пешито, и Вульгата, и Симмахъ, и Θεοδοτιονъ, и Иеронимъ переводятъ повелительнымъ наклоненіемъ, т. е. «назначь, даруй» = «цавве», что требуется и параллелизмомъ стиха, въ слѣд. половинѣ: «утверди, Боже». LXX, «Заповѣждь, Боже, силою Твоею. Укрѣпи, Боже, сіе, еже содѣлалъ еси въ насъ». Два параллельныхъ повелительныхъ наклоненія еще не просятъ всей темноты текста. Почему творительный падежъ (греч. дательный) «силою твоею»? Въ нынѣшнемъ оригиналѣ просто винительный: «узза = силу Твою». А посему прибавка суффикса «ха» къ Элогимъ тутъ неудачна. Она, повидимому, принадлежитъ редактору псалма. Въ древнихъ переводахъ ея нѣтъ, и они предпочтительнѣе русскаго перевода. Но у LXX неудаченъ дат.-творит. падежъ. Итакъ, первую половину стиха: «цивва Элогеха уззеха» нужно перевести: «Учреди (установи, утверди) Боже, спасительную силу Твою», ибо «оз» — сила имѣетъ специфическій оттѣнокъ въ своемъ значеніи, какъ сила «прибѣжища, спасенія». Вторая половина, въ общемъ, вѣрно отражена и въ древнихъ, и въ русскомъ переводахъ. Вопросъ сводится лишь къ точности оригинала: «Узза, Элогим, зо поалта лану»; узза — повелительное съ *ha paragogicum* не есть-ли описка? Не было-ли первоначально *ha* членомъ при Элогимъ? И тогда параллелизмъ смысла и буквы съ первой половиной стиха будетъ еще полнѣе. Не узза, а оз, т. е. «оз гаэлогим» — «спасеніе Божіе, которое Ты содѣлалъ (явилъ) въ насъ». Редакторъ-издатель псалма вставляетъ это молитвенное восклицаніе при созерцаніи одного изъ триумфовъ Бога Израилева въ исторіи, прося, чтобы онъ длился, повторялся и теперь для своего народа.

Начиная съ 29 ст. и до конца идетъ послѣдняя, какъ бы прикладная по смыслу часть псалма съ широкими мессіанскими упованіями. Въ этой приспособительной къ настоящему и будущему части естественно чувствуется по мѣстамъ ретушировка отъ руки редактора — хормейстера послѣдплѣннаго храма, приспособлявшаго унаслѣдованный отъ доплѣнной древности псаломъ къ религіознымъ нуждамъ и надеждамъ переживаемаго времени. Поэтому, напримѣръ, въ слѣдующемъ — 30 ст. уже, вмѣсто сосредоточенія вниманія на одномъ Ковчегѣ Завѣта, прямо говорится объ Іерусалимскомъ храмѣ, и уже сюда, а не къ ковчегу только, ожидается принесеніе даровъ, духовно обращаемыхъ къ вѣрѣ въ Бога Израилева иноземныхъ царей. Эта картина напоминаетъ цѣлую серію предыдущихъ мессіанскихъ пророчествъ: Ис. 60 гл.; Захар. 10-13; 6, 15; 8, 21-23; Агг. 2, 7 (при правильномъ чтеніи и переводѣ). Краткая формула псалмопѣвца о дарахъ царей земныхъ Іерусалимскому храму, сказанная, между

прочимъ, безъ развитія, отрывочно, — лучшее свидѣтельство того, что эта идея теперъ уже общеизвѣстна, всѣмъ близка, понятна, не требуетъ доказательствъ и новыхъ внушеній, т. е., что она явилась въ итогъ вышеуказанныхъ пророчествъ, провозглашавшихъ ее, какъ новую, паразитическую, съ разными ослѣпительными подробностями. Это какъ разъ соотвѣтствуетъ предположенію о редактированіи псалма не ранѣе конца VI вѣка.

Но буква текста этого стиха явно попорчена. Переводчики или разногласяť, или (новые) просто первую половину опускаютъ: «Мегахале-ха ал Йерушаламъ» (букв. «Отъ храма Твоего на Іерусалимъ»); LXX: «Отъ храма Твоего во Іерусалимъ». Эти предлоги «отъ» и «въ» («ме» — «ал») непонятны. Симмахъ въ своемъ переводѣ первый предлогъ ме-мин старается передать черезъ *διὰ*, но отъ этого смыслъ не проясняется. Наблюдатели стихотворнаго ритма псалма находятъ, что этотъ стихъ написанъ прозой. А потому возможно, что онъ — глосса. И это тѣмъ вѣроятнѣе, что по смыслу онъ вяжется со стихомъ 32-ымъ, поясняя его, такъ что стихъ 31-ый кажется вставнымъ и разбивающимъ связь рѣчи.

Ст. 31. Стихъ растянутый, выпадающій изъ границъ ритма, явно осложненный внутренними глоссами, ими попорченный и доведенный до полной непонятности, такъ что новые переводчики одну строку его совсѣмъ пропускаютъ по ея непереводимости (Kittel, Staerk). Русскій переводъ старается перевести все, но при этомъ расходится далеко съ LXX. Славянскій передаетъ греческій буквально:

«Запрети звѣремъ тростнымъ;

«Сонмъ юнецъ въ юницахъ людскихъ,

«Еже *) затворити искушенная серебромъ;

«Расточи языки, хотящія бранемъ».

Стихъ этотъ — *сгux interpretum*. Оригиналъ можетъ быть не безнадежно темень, ибо въ немъ возможны нѣкоторыя текстуальныя конъектуры, для которыхъ уже нѣтъ мѣста въ переводахъ. А именно: вотъ самая темная строка, третья по счету: митраппес бераче кесеф. 1-ое слово отъ рапас — попирать ногами, причаст. *ἤιπρ*. — «растоптанные», «смирившіеся». 2-ое слово — отъ рацац — ломать; «рац» — кусокъ = «въ кускахъ». 3-е слово «кесеф» — серебро. Древніе переводы позволяютъ догадываться, какой текстъ этихъ словъ былъ первоначально. Греческому *ἀποκλεισθῆναι* соотвѣтствуетъ Вульгата: *ut excludant eos, qui probati sunt argento*. LXX обыкновенно глаголомъ *ἀποκλείω* переводятъ глаголъ сагар — затворять, закрывать. Поэтому думаютъ, что, можетъ быть, тутъ было мегиссагер, т. е. «мем» — изъ «мин» = отъ; отсюда отрицаніе *μή* въ греческомъ переводѣ, по примѣру Пс. 68, 24 (мереот, «чтобы не видѣть»), Пс. 101, 5, 105, 23 и др. И далѣе *infin.* отъ *Niph.* гиссагер — *ut excludant*.

«Искушенное серебро» объяснимо изъ чтенія «рацацъ», какъ цорфэ отъ цараф — очищать металлъ. Значить, «очищенные, (какъ) серебро». Σ (Симмахъ) настойчиво переводитъ такъ: *τοὺς εὐδοκίτους ὡς δοκιμῆς ἀργυρίου* = испытанныхъ какъ бы испытаніемъ серебрянымъ.

*) Такъ безъ отрицанія и въ Син. Код., а въ Ватик. съ отрицаніемъ: *μή*.

Русские переводчики неудачно производили это слово (т. е. дѣлали конъектуру) отъ раца — «быть довольнымъ, удовлетвореннымъ», отсюда они и сдѣлали этотъ странный оборотъ: «хвалящиеся».

Мы можемъ взять изъ нынѣшняго MsT. его чтеніе «митраппес» и перевести «попранные ногами» или «попирающіе», а затѣмъ прямо: «очищенныхъ какъ серебро». Тогда, по связи съ предыдущимъ, получимъ удовлетворительный смыслъ: «Укроти звѣря тростниковаго» (т. е. гиппопотама, символъ Египта), «стадо быковъ» (т. е. сильныхъ военныхъ имперій) среди тельцовъ — народовъ, (ими)растоптанныхъ» (но черезъ то) «очищенныхъ какъ серебро» (разумѣется Израиль).

Въ заключеніе, слѣдуетъ еще замѣтить, что Аквила и Иеронимъ толкуютъ «бе-рацай» отъ руц — бѣжать, во множ. числѣ въ смыслѣ колесъ = *rota*, т. е., якобы, серебряныхъ колесъ у воинствующихъ народовъ. Эта натяжка показываетъ, въ какомъ затруднительномъ положеніи оказываются здѣсь величайшіе знатоки еврейскаго языка.

Нѣкоторые новѣйшіе комментаторы дѣлаютъ по поводу всего хаоса непонятныхъ словъ 31-го стиха гипотезу, что тутъ дѣло идетъ о ссылкѣ на побѣды Иуды Маккавея, рассказанныя въ I кн. Мак. гл. 5, съ упоминаніемъ нѣкоторыхъ географ. именъ, тамъ часто повторяющихся, а здѣсь неправильно переводчиками истолкованныхъ (*Stade Bertholet Bibl. Theol II, 270*).

Послѣдняя, излишняя для ритма строка 31 ст. кажется просто заключительной строкой всего псалма и переводится всѣми переводчиками, по существу, одинаково. Въ оригиналѣ глаголь биззар стоитъ въ Perfect'ѣ, а у всѣхъ переводчиковъ повелит. накл., т. е. они читали: биззер. Различіе незначительное И въ формѣ perfect'a мысль псалмиста была бы еще рѣшительнѣе. Констатировался бы нравственный законъ воли Господней: «Онъ разсѣялъ, всегда разсѣиваетъ». Народы эти, «любящіе битвы»: Египеть, Персія и ихъ сателлиты.

Этимъ общимъ выводомъ идея псалма какъ бы исчерпана. Поэтому дальнѣйшіе стихи представляются какъ будто нѣкоторымъ добавленіемъ въ развитіе уже исчерпанной темы, какъ бы прикладной частью псалма къ современности редактора и къ надеждамъ на будущее.

Итакъ, въ прошломъ Богъ Израилевъ вель свой народъ къ побѣдамъ. Побѣждаетъ и теперъ, такъ сказать «на нашихъ глазахъ». Онъ приведетъ Израиля къ еще большимъ триумфамъ.

32 ст. Это — повтореніе уже извѣстныхъ въ то время пророчествъ Ис. 10, 10 сл.; 43, 3; 45, 14; 60, 5 сл.; Соф. 3, 10. Но буква оригинала имѣетъ одно темное, почти непереводаемое слово «хашманнимъ». LXX перевели *πρέσβεις* т. е. множ. число отъ *πρέσβυς* — старшій. А такъ какъ *πρεσβευτης* значить посолъ, а *πρεσβευω* — посредничать, а въ церковномъ языкѣ — ходатайствовать въ смыслѣ молитвъ святыхъ предъ Богомъ, то нашъ славянскій переводъ передалъ LXX *ἤξουσιν πρέσβεις ἐξ Αἰγύπτου* «пріидутъ **молитвенницы** отъ Египта». А русск. «вельможи», ибо и еврейское «хашманнимъ» онъ производитъ отъ корня по лексиконамъ неизвѣстнаго въ еврейскомъ и толкуемаго черезъ арабскій «хашамъ» — быть тучнымъ, богатымъ, аристократичнымъ. Но Аквила и Иеро-

нимъ перевели: *Aq. ἐπιπευμένως* = спѣшно, Иерон.; *Velociter*, т. е. читали «хашимъ» (прич. отъ «хушъ» — спѣшить), а не растянуто: «хашманнимъ». Какъ же объяснить теперешнее слово хашманнимъ? Нѣкоторые предлагаютъ конъектуру текста: «башшеманимъ» отъ «шеменъ» жиръ, тукъ. Т. е. «отъ Египта прійдутъ съ тучными дарами». Другіе предполагаютъ диттографію, т. е. двойное написаніе слова «минни» (древняя форма предлога «минъ» — отъ), стоящаго предъ «Мицраимъ», т. е. въ сплошномъ письмѣ, безъ вокализации (*scriptio continua*) скопленіе одинаковыхъ буквъ могло повести къ повторенію слога «минъ» и къ удлинненію перваго слова «хашимъ» въ «хашманнимъ». Въ такомъ случаѣ первоначальный текстъ былъ: «Хашимъ минни Мицраимъ», т. е. безъ слога «маннъ» въ первомъ словѣ: хаш(манн)им. Если такъ, то согласно съ *Aq.* и бл. Иерон., переводимъ просто: «Прійдутъ спѣшно отъ Египта». Во всякомъ случаѣ русскій переводъ «вельможи» нельзя считать удачнымъ. Вторая половина параллелизма этого 32-го стиха, по стилю фразы и лексикона, будетъ вполне соответствовать такому смыслу: «Кушъ таричъ ядав лелогимъ». «Таричъ» отъ «руцъ» — бѣзату, въ формѣ *Hiph* «гнать, выбрасывать впередъ». Русск. переводить хорошо: «Эѳіопія простретъ руки свои къ Богу». LXX также *προφθάσει* Но слав. неудачно: «предварить», хотя почти буквально.

Исповѣданіе этой вѣры великихъ пророковъ объ обращеніи къ Богу Израилеву великихъ и гордыхъ имперій древности вдохновляетъ автора псалма къ патетическимъ восклицаніямъ и призывамъ вообще ко всѣмъ земнымъ царствамъ — послѣдовать примѣру Египта и Куша и поклониться истинному Богу. Это призывъ довольно общій для псалмопѣвцевъ второго храма. И въ нѣкоторыхъ псалмахъ онъ выраженъ еще рѣшительнѣе и настойчивѣе. Напримѣръ, въ пс. 95, 7-13; 96, 1, 6-7; 97, 4; 98, 1-5; 99.

Въ свѣтѣ этихъ параллелей, всѣ послѣдніе стихи пс. 67-го уже вполне ясны, не даютъ новыхъ мыслей и особыхъ текстуальныхъ загадокъ, какъ въ главной первой части псалма.

Ст. 33. «Заммиру Адонай» — послѣдовательно не упоминается имя Ягве, ибо псаломъ элогистическій. Стихъ кончается музыкальнымъ указаніемъ: «села» — *діапсалма*.

Ст. 34. Изъ картины теофанической черта обычная: шествіе Бога по небу. Небо здѣсь охарактеризовано словомъ кедем, что значитъ предѣлъ горизонта въ пространствѣ и начало времени во времени. Часто употребляется въ смыслѣ восточнаго горизонта. Такъ и истолковано у LXX. Ларокев бишме шеме-кедем — **восшедшему** [*τῷ ἐπιβεβηκότι*] на небо небесе, **на востоки**. Въ славянск. изъ греческой буквы извлеченъ даже мѣстный смыслъ, какъ будто Богъ «восходитъ» на небо. Между тѣмъ, евр. «ракав» означаетъ просто «садиться» «въ» или «на» орудіе движенія, будетъ-ли то конь, колесница или любая, наприимѣръ, современная намъ машина — моторъ, авіонъ. «Рокев» хорошо передано русскимъ «шествующаго», т. е., собственно: «ѣдущаго на чемъ-то». Но «кедемъ» неясно — «отъ вѣка». Нужно выразить ту же идею отчетливѣе. Небеса

здѣсь названы просто «кедем», т. е. небесами «исконными», «изначальными» въ смыслѣ ихъ древности, ихъ бытія отъ сотворенія міра. Поэтому надо перевести: «Шествующему по небу, небу древнему».

«Гласъ силы», это — конечно, тоже обычная черта картины теофаніи: звуки грома.

Ст. 35. Могущество — «на облакахъ». Сравн. Второзк. 33, 26.

36. Русскій переводъ безъ основанія вставляетъ обращеніе 2 лицъ: «ты». «Нора Элогимъ» (отъ «яра» — бояться, прич. *Niph* правильно переводится у LXX и у насъ, въ слав.: «Дивень Богъ во **святыхъ** [*en tois hagiois*] своихъ». Но въ евр. «миммикдашеа» нужно видѣть не святыхъ, а «микдаш», т. е. «святилище», а множ. число «микдашимъ» просто **pluralis majestatis**. Разумѣются всѣ величественныя явленія и свойства Бога Израилева въ связи съ Иерусалимскимъ храмомъ, что и соотвѣтствуетъ всей тенденціи псалма. Русскій переводъ въ этомъ пунктѣ превосходитъ точностью переводъ LXX.

«Барух Элогимъ — Благословень Богъ» — просто литургическая прибавка.

Въ заключеніе, позволимъ себѣ дать переводъ-метафразъ всего псалма, на основѣ вышеприведеннаго комментарія.

Ст. 2. Возстаеъ Богъ — и расточаются враги Его.

И бѣгутъ отъ лица Его ненавидящіе Его.

Ст. 3. Какъ разсѣивается дымъ — исчезаютъ,

Какъ таетъ воскъ отъ огня, погибаютъ нечестивые отъ лица Божія.

Ст. 4. А праведники веселятся, ликуютъ предъ Богомъ и торжествуютъ въ радости.

Ст. 5. Пойте Богу, играйте (на гусяхъ) имени Его,

Готовьте путь шествующему по пустынямъ.

Яг имя Ему. Радуйтесь предъ лицомъ Его.

Ст. 6. Отецъ сиротъ и судія вдовъ — Богъ въ святомъ жилищѣ Своемъ.

Ст. 7. Богъ покинутыхъ возвращаетъ домой;

Вводитъ узниковъ (плѣнниковъ) въ свободное состояніе,

А строптивые остаются жить въ (безводной) пустынѣ.

Ст. 8. Боже! Во время выступленія Твоего предъ Твоимъ народомъ и шествія Твоего по пустынѣ — (Села — діапсалма — междупсалміе).

Ст. 9. Земля тряслась, небеса, расплавясь, капали отъ лица Божія:

вотъ этотъ Синай предъ лицомъ Бога, Бога Израилева!

Ст. 10. Обильный дождь проливалъ Ты, Боже, на наслѣдіе Твое, И, когда оно изнемогало,

Ты возстановивалъ его.

Ст. 11. Народъ Твой обиталъ тамъ;

По благости Твоей, Боже, Ты приготовлялъ для бѣднаго.

* * *

Ст. 12. Данъ лозунгъ провозвѣстницамъ: «великая армія»!!!

Ст. 13. Цари войскъ бѣгутъ, бѣгутъ...

А сидящая дома женщина дѣлитъ добычу.

Ст. 14. Что вы разлеглись среди своихъ овчаренъ?

Крылья голубицы покрыты серебромъ

И оперение ея отсвѣчиваетъ блѣднымъ золотомъ.

Ст. 15. А когда ястребъ тамъ распростерся надъ царями, то она кроется снѣгомъ на Селмонѣ.

Ст. 16. Гора Божія — гора плодородная.

Гора съ вершинами — гора высокая!

Ст. 17. Что вы, горы съ вершинами, завистливо смотрите на гору, на коей благоволилъ Богъ возсѣсть?

(И (конечно) будетъ Ягве обитать до конца!).

Ст. 18. Колесницъ Божихъ, громающихъ, десятки тысячъ: Адонай приходитъ отъ Синая!

—Ст. 19. Ты восшелъ на высоту, плѣнилъ плѣнниковъ, принялъ дары среди людей.

И даже нечестивые (не мѣшаютъ) обитанію Божію.

Ст. 20. Благословенъ Адонай изо дня въ день. Онъ — покровъ намъ, Богъ спасающій насъ.

(Села — діапсалма — междупсалміе).

Ст. 21. Богъ для насъ — Богъ во спасеніе.

У Ягве — Адоная и отъ смерти есть избавленіе.

Ст. 22. И Богъ сокрушаетъ голову враговъ Своихъ,

Волосатое темя закоренѣлаго въ грѣхахъ своихъ.

Ст. 23. Адонай сказалъ: «отъ Васана возвращу, выведу изъ глубины моря,

Ст. 24. Чтобы ты погрузилъ ногу твою, какъ и псы твои, въ крови враговъ».

* * *

Ст. 25. Они видѣли шествія Твои, Боже, шествія Бога моего, царя моего, во святынѣ:

Ст. 26. Впереди поющіе, позади играющіе, посрединѣ дѣвы — тимпанщицы.

Ст. 27. Въ ликахъ (хорахъ) благословите Бога, Возвеличъ Его, Израиль, въ собраніяхъ.

Ст. 28. Тамъ Веніаминъ — младшій (но) впереди,
А за нимъ толпой князья Іудины, князья Завулоновы, князья Нефѣалимовы.

Ст. 29. Утверди, Боже, (спасающую) силу Твою,
Силу Божію, которую Ты (явилъ) содѣлалъ въ насъ.

Ст. 30. (Изъ-за храма Твоего) въ Іерусалимъ Тебѣ принесутъ цари дары.

Ст. 31. Укроти звѣря тростниковаго, стадо быковъ среди тельцовъ,
(т. е.) народовъ погранныхъ (но тѣмъ) очищенныхъ какъ серебро.

Разсыпъ народы, жаждущіе битвъ!

Ст. 32. Прійдутъ спѣшно изъ Египта;
Эѳіопія простретъ руки свои къ Богу.

Ст. 33. Царства земныя, пойте Богу, играйте Адонаю,
(Села — діапсалма — междупсалміе).

Ст. 34. Шествующему по небесамъ превыспреннымъ и извѣчнымъ.
Вотъ Онъ подаетъ въ голосѣ Своемъ голосъ силы.

Ст. 35. Воздайте (отвѣтите) же Богу съ силою!
Надъ Израилемъ величіе Его
И сила Его на облакахъ.

Ст. 36. Страшенъ Ты, Боже, во святыхъ Твоихъ, Богъ Израилевъ!
Онъ даетъ силу и крѣпость народу.

Благословенъ Богъ!

А. Карташевъ.

Славословіе Божественной любви

(Римл. VIII, 31 — 39) (1)

Отрывокъ Римл. VIII, 31 — 39 составляетъ одну изъ самыхъ замѣчательныхъ страницъ въ посланіяхъ Ап. Павла, я сказалъ бы больше: въ Новомъ Завѣтѣ вообще. По силѣ чувства, по совершенству формы, онъ принадлежитъ къ непревзойденнымъ образцамъ вдохновенной религиозной лирики, отличаясь, при томъ, и замѣчательнымъ внутреннимъ единствомъ. Его изученіе, какъ законченнаго и замкнутаго въ себѣ цѣлаго, казалось бы поэтому совершенно оправданнымъ. И было бы естественно искать въ немъ выраженія духовнаго опыта Ап. Павла. Мы готовы спросить себя, съ какихъ сторонъ раскрывается этотъ опытъ въ нашемъ отрывкѣ?

Но, подходя къ нему съ такимъ вопросомъ, мы тотчасъ же наталкиваемся на трудность. Дѣло въ томъ, что новѣйшія изслѣдованія показали, что въ посланіяхъ Ап. Павла необходимо различать части разновременнаго происхожденія. Во-первыхъ, составившая эпоху работа Роллера (2) не оставляетъ сомнѣній въ томъ, что посланія Ап. Павла возникли въ результатѣ того же литературнаго процесса, который наблюдается въ древней эпистолографіи вообще. Отправитель письма не писалъ его отъ руки и даже не диктовалъ его своему сотруднику, какъ мы привыкли представлять себѣ происхожденіе посланій Ап. Павла, а давалъ заданіе секретарю, который получалъ отъ отправителя планъ или схематическій набросокъ письма и данное ему порученіе выполнялъ самостоятельно. Изготовленный черновикъ письма секретарь давалъ на просмотръ отправителю, который подвергалъ его своей редакціонной обработкѣ и снабжалъ своею подписью. Подписью въ античномъ письмѣ было обыкновенно какое-нибудь пожеланіе, чаще всего: «будь здоровъ» (3). Въ посланіяхъ Ап. Павла это — неизмѣнное въ заключеніи письма пожеланіе благодати (стр., напримѣръ, 2 Тес. III, 17, 18, 1 Кор. XVI, 22 — 24, Кол. IV, 18, а также 2 Кор. XIII, 1; Римл. XVI, 20 в. и др.). Горзато труднѣе выдѣлить поправки рукою Апостола въ основной части посланія. Но Роллеръ высказываетъ весьма основательную догадку, что неровность стила Ап. Павла — тѣ «анаколуэы» въ его посланіяхъ, о которыхъ такъ часто пишутъ критики, — объясняются такимъ соприсутствіемъ частей Павловыхъ и не-Павловыхъ: изложенія секретаря и исправленій Апостола (4). Судя по заголовкамъ посланій (стр. 2 Кор. 1, 1, Филипп. 1, 1, Кол. 1, 1, Филип. 1, а также 1 Тес.

1, 1, 2 Тес. 1, 1), секретаремъ Ап. Павла быть чаще всего Тимоѳею, и потому Роллеръ, очень правдоподобно, говоритъ о смѣшанномъ стилѣ Павла и Тимоѳея (5). Но вопросъ осложняется тѣмъ, что въ посланія Ап. Павла вкраплены, по всей вѣроятности, и отрывки литургическаго происхожденія, не принадлежащія перу ни самого Апостола, ни его секретаря. Эти отрывки отнюдь не являются позднѣйшими интерполяціями. Наоборотъ, включилъ-ли ихъ секретарь, согласно предварительному указанію отправителя, или, что менѣе вѣроятно, самъ Апостолъ при корректурѣ представленнаго ему черновика, эти литургическіе обломки древнѣ посланій въ ихъ теперешнемъ видѣ. Очень часто они содержатъ обоснованіе важныхъ въ планѣ посланій мыслей, и отправитель посланія предполагаетъ, что читателю они извѣстны. Весьма вѣроятно, что и самъ Апостолъ, и его секретарь, и читатели посланій ихъ воспѣвали на общественныхъ богослуженіяхъ. Къ такимъ отрывкамъ относятъ, напримеръ, фразу 1 Тим. III, 16, вводимую, въ лучшихъ рукописяхъ, относительнымъ мѣстоименіемъ *ὃς* (который), не связаннымъ ни съ какимъ именемъ существительнымъ въ управляющемъ предложении (6), а также знаменитый христологическій отрывокъ Филип. II, 6 — 11. Интересно, что въ этомъ отрывкѣ слова ст. 8: «смерти же крестной», нарушающія стихотворный ритмъ отрывка, изслѣдователи (7) склонны считать редакціоннымъ замѣчаніемъ Апостола, который нашель необходимымъ подчеркнуть, въ этой точкѣ, мысль цитируемаго имъ стихотворнаго фрагмента. Я стараюсь показать въ другой работѣ, уже готовой къ печати, что такое же литургическое происхожденіе могли имѣть и два стиха Римл. VIII, 29 — 30. Мнѣ представляется очень вѣроятнымъ, что и они подверглись редакціонной обработкѣ Апостола. Можно указать и другіе тексты.

Изъ вышеизложенныхъ наблюденій вытекаетъ, что для сужденія о духовномъ опытѣ Ап. Павла преимущественное значеніе имѣютъ его редакціонныя поправки, а равнымъ образомъ и внесенные имъ или по его указанію секретаремъ литургическіе отрывки, если допустить, что онъ ихъ самъ возносилъ въ молитвѣ. Если, какъ думаетъ Роллеръ, 1 Кор. было написано Ап. Павломъ собственноручно (8), точнѣ говоря, если черновикъ, изготовленный, по указанію Ап. Павла, Сосеемъ (ср. 1, 1), былъ Ап. Павломъ не исправленъ, а переработанъ, почему и наново переписанъ, позволительно думать, что такой лирической отрывокъ, какъ гимнъ любви гл. XIII, дѣйствительно выражаетъ религиозное переживаніе Ап. Павла и даетъ матеріалъ для сужденія о его духовномъ опытѣ. Сдѣланныя Роллеромъ наблюденія привели его къ заключенію, что ближайшее участіе отправитель письма принималъ и въ составленіи его формуляра, т. е. тѣхъ частей, съ которыхъ письмо начинается и которыми оно заканчивается (9).

Какъ уже было сказано, выбранный нами отрывокъ Римл. VIII, 31 — 39 можетъ быть опредѣленъ, какъ лирическое произведеніе большой силы. Но отвѣчаетъ ли онъ тѣмъ условіямъ, которыя позволяютъ возводить отдѣльные отрывки Павловыхъ посланій непосредственно къ Апостолу? Совершенно несомнѣнно, что Римл. не было написано Ап,

Павломъ собственноручно. Это прямо вытекаетъ изъ приписки Римл. XVI, 21 — 23, которая слѣдуетъ непосредственно за подписью Апостола (ст. 20в.) и содержитъ имя секретаря: Тертій (ст. 22). Роллеръ убѣдительно показалъ (10), что такая приписка секретаря послѣ подписи отправителя была обыкновеннымъ явленіемъ въ античной эпистографіи. Если Римл. писано рукою Тертія, то подходитъ къ отрывку VIII, 31 — 39 такъ же, какъ мы подходили бы къ 1 Кор. XIII, было бы методологически неправильно. Не составляетъ онъ и части формуляра нашего посланія. Оставалось бы допустить, что Ап. Павелъ внесъ его, какъ редакціонную корректуру, или заимствовалъ его изъ литургическаго памятника, съ которымъ у него были связаны молитвенныя ассоціаціи, и въ этомъ смыслѣ далъ указанія своему секретарю. Но и то и другое допущеніе требовало бы обоснованія.

Не говоря о ритмическомъ построеніи нашего отрывка, на которомъ настаиваютъ нѣкоторые толкователи (11), и которое могло бы объясняться его литургическимъ происхожденіемъ, съ перваго взгляда можетъ казаться, что въ пользу его оцѣнки, какъ редакціоннаго дополненія Ап. Павла, говоритъ совпаденіе мыслей ст. 32 и ст. 3 той же гл. VIII. Въ обоихъ случаяхъ рѣчь идетъ о той жертвѣ, которую принесъ Богъ, отдавъ за насъ Своего Сына. Если допустить, что то особое удареніе, которое нашъ слухъ улавливаетъ въ ст. 3 (пославъ Сына Своего), было сообщено ему Апостоломъ Павломъ, ничто не мѣшало бы намъ думать, что для дальнѣйшаго оттъненія этой мысли Ап. Павелъ могъ ввести и весь нашъ отрывокъ VIII, 31 — 39, остріе котораго, до извѣстной степени, преднамѣчено въ ст. 32 (Тотъ, который Сына Своего не пощадилъ). Но это сближеніе могло бы быть истолковано и въ противоположномъ смыслѣ. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что не только въ этой точкѣ, но и въ другихъ, нашъ отрывокъ тѣсно связанъ съ гл. VIII. Онъ вводится риторическимъ вопросомъ ст. 31, который нельзя понимать иначе, какъ выводъ изъ того, что ему предшествуетъ, въ ближайшую очередь, изъ стиховъ 29 — 30. И, если, какъ будетъ показано, нашъ отрывокъ есть славословіе Божественной любви, то тема о любви слышится и въ той литургической цитатѣ, которая составляетъ содержаніе этихъ стиховъ 29 — 30. Мы имѣемъ всѣ основанія полагать, что нашъ отрывокъ былъ задуманъ Ап. Павломъ, какъ органическая часть гл. VIII, и входилъ въ то заданіе, которое онъ далъ Тертію. Въ пользу составленія нашего отрывка Тертіемъ говорятъ и другія наблюденія.

Прежде всего, тотъ риторическій вопросъ ст. 31а: *τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα* (русскій синодальный переводъ: что же сказать на это?), съ котораго нашъ отрывокъ начинается. Формула *τί οὖν ἐροῦμεν*, характерна для стиля Римл. (12). Она встрѣчается въ IV, 1, VI, 1, VII, 7, IX, 14, 30 и, въ сокращенной формѣ: *τί οὖν*; въ III, 9, VI, 15, XI, 7 (ср. еще сходные обороты III, 1 и 3). При этомъ, въ большинствѣ случаевъ, за первымъ риторическимъ вопросомъ слѣдуетъ второй (13). Своеобразие этого словоупотребленія выступаетъ особенно въ сопоставленіи Римл. съ другими посланіями Ап. Павла, въ которыхъ оборотъ *τί οὖν*, встрѣчается, какъ рѣдкое исключеніе (ср. 1 Кор. X, 19, XIV,

15 и 26, а также Гал. III, 19, 1 Кор. V, 12 и Филип. 1, 18), а оборотъ *τί οὖν ἐροῦμεν;* не попадаетъ вовсе. Мы, естественно, склоняемся къ догадкѣ, что вышеуказанныя формулы отвѣчали стилю не Ап. Павла, а его секретаря при составленіи Римл. Если *τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς τῆς*; въ VIII, 31а было написано тою же рукою, которая написала и гимнъ стт. 31в — 39, представляется вѣроятнымъ, что и онъ былъ сложенъ не самимъ Апостоломъ, а его секретаремъ. Къ этому наблюденію присоединяются другія. Въ ст. 34 посредничество Христова, понимаемое въ смыслѣ предстательства, выражено глаголомъ *ἐντυγχάνει* (русскій синодальный переводъ: ходатайствуетъ). Какъ извѣстно, въ другихъ мѣстахъ своихъ посланій Ап. Павелъ употребляетъ для обозначенія посредничества терминъ *μεσίτης*. Въ 1 Тим. II, 5 онъ относится ко Христу (ср. еще Гал. III, 19, 20) (14). Тѣмъ большаго вниманія заслуживаетъ, что глаголь *ἐντυγχάνω* въ томъ же значеніи посредничества употребляется въ Римл. VIII въ ближайшемъ контекстѣ нашего отрывка. Въ ст. 27 стоитъ та же форма *ἐντυγχάνει*, какъ и въ ст. 34, а въ ст. 26в: *ὑπερεντυγχάνει*, т. е. тотъ же глаголь *ἐντυγχάνω*, усиленный приставкою *ὑπερ* (русскій переводъ и въ томъ и въ другомъ случаѣ: ходатайствуетъ). Рѣчь идетъ и въ ст. 26 и въ ст. 27 о предстательствѣ Св. Духа. Но въ данный моментъ насъ интересуетъ не столько ученіе, сколько терминологія. Совпаденіе терминологіи склоняетъ насъ къ мысли о единствѣ автора для Римл. VIII, 34, съ одной стороны, и той же главы стт. 26 и 27, съ другой стороны. Если мы учтемъ при этомъ, что Гал., въ которомъ Ап. Павелъ употребляетъ для выраженія посредничества терминъ *μεσίτης* (ср. III, 19, 20), было написано Ап. Павломъ собственноручно (ср. VI, 11) и потому, какъ думаетъ Роллеръ (15), можетъ дать матеріалъ для сужденія о стилѣ Ап. Павла наряду съ 1 Кор., Кол., II Фес. и Филим., — мы, съ значительною степенью вѣроятности, отнесемъ своеобразное словоупотребленіе Римл., распространяющееся на отрывокъ VIII, 31 — 39, на счетъ апостольскаго секретаря. И, наконецъ, послѣднее. На протяженіи нашего отрывка два раза (стт. 35 и 39) высказывается мысль, что никакая сила не можетъ отлучить насъ отъ Божественной Любви. Для выраженія понятія отлученія и въ томъ и въ другомъ случаѣ стоятъ аористныя формы отъ глагола *χωρίζω*. Въ 1 Кор. VII, 10, 11, 15 Ап. Павелъ обозначаетъ этимъ глаголомъ расторженіе брака. Но въ ближайшемъ контекстѣ Римл. VIII, 31 — 39 и въ несомнѣнной внутренней связи съ нашимъ гимномъ, понятіе отлученія отъ Христа выражено терминомъ *ἀνθέμια* (ср. IX, 3; русскій синодальный переводъ: «я желалъ бы самъ быть отлученнымъ отъ Христа»). Этотъ терминъ для выраженія отлученія попадаетъ и въ другихъ мѣстахъ Павловыхъ посланій. Въ 1 Кор. XVI, 22 и Гал. I, 8 онъ имѣетъ, вообще говоря, то же значеніе, какъ и въ Римл. IX, 3. Подразумѣваемое отлученіе сознается Ап. Павломъ, какъ величайшее несчастіе для того, кого оно постигаетъ. Въ 1 Кор. XII, 3 мыслится, какъ нѣкая теоретическая возможность, анаѳематствованіе Иисуса. Но и въ этомъ случаѣ *ἀνθέμια* значитъ «отверженіе». *Ἀνθέμια* конечно, гораздо сильнѣе простаго *χωρίζω* (16). Но лежащая въ основаніи

ἐκθέμεν мысль объ отлученіи правильно передана русскимъ синодальнымъ переводомъ Римл. IX, 3. Можно, конечно, сказать, что въ Римл. VIII, 35 и 39 понятіе *ἐκθέμεν* было бы неумѣстно. Тѣмъ не менѣе, заслуживаетъ вниманія, что съ словоупотребленіемъ I Кор. и Гал., написанныхъ, по мнѣнію Роллера (17), Ап. Павломъ собственноручно, совпадаетъ терминологія не Римл. VIII, 35 и 39, а IX, 3 въ ближайшемъ контекстѣ нашего отрывка. Если текстъ, составленный секретаремъ, былъ обработанъ Апостоломъ, то соображенія стилистическія позволяютъ видѣть авторское дополненіе скорѣе въ IX, 3, чѣмъ въ VIII, 35 и 39. Нельзя не отмѣтить при этомъ, что, если употребленіе *ἐκθέμεν* можетъ быть понимаемо, какъ характерная особенность Ап. Павла, то глаголь *χωρίζω* въ значеніи отлученія отъ Бога восходитъ къ греческой Библіи (ср. Прем. Сол. I, 3).

Вышеизложенныя наблюденія, которыя говорятъ въ пользу написанія Римл. VIII, 31 — 39 рукою секретаря, не имѣютъ значенія послѣдняго слова. Имъ могутъ быть противопоставлены другія, мимо которыхъ мы тоже не имѣемъ права пройти безъ вниманія. Въ нашемъ отрывкѣ встрѣчаются и черты характерныя для Павла. Таковы, на примѣръ, риторическіе вопросы, повторяющіеся, послѣ ст. 31а, въ стг. 31в, 32, 33а, 33в, 35а, 35в (18). Они наблюдаются и въ тѣхъ посланіяхъ Ап. Павла, которыя позволяютъ судить о его стилѣ (ср., на примѣръ, I Кор., 1, 20, III, 3 слл. 16 и др.). Въ ст. 35 понятія «скорби, тѣсноты... голода, наготы, опасности», а равно, и понятіе смерти въ стг. 36 и 38, выражающія состоянія и условія, подъ знакомъ которыхъ можетъ протекать жизнь христіанина, допускаютъ сопоставленія съ такими автобиографическими частями въ посланіяхъ Ап. Павла, какъ II Кор. VI, 4 слл. XI, 23, 26, 27. Нарочитый интересъ представляетъ терминологическое совпаденіе Римл. VIII, 35, 36, 38 съ I Кор. IV, 10 и XV, 30, если это посланіе, дѣйствительно, выражаетъ подлинный стиль Ап. Павла. Съ этой стороны, представляетъ интересъ и сочетаніе понятій «настоящаго» и «будущаго», съ которымъ мы встрѣчаемся не только въ Римл. VIII, 38, но и въ I Кор. III, 22. Точки соприкосновенія усматриваются и между Римл. VIII, 38 — 39, съ одной стороны, и Ефес. I, 21, II, 10, 15, Кол. I, 15, 16 и т. п., съ другой стороны. Особаго вниманія требовали бы, при этомъ, понятіе «будущаго» (ст. 38, ср. Ефес. I, 21) и понятіе «твари» (ст. 39, ср. Кол. I, 15).

Конечно, близость, наблюдающаяся между Римл. VIII, 31— 39, и другими посланіями Ап. Павла, не лишаетъ силы тѣхъ соображеній, которыя говорятъ въ пользу составленія нашего гимна рукою секретаря, но она, во всякомъ случаѣ, позволяетъ думать, что Павловы и не-Павловы части въ ткани Римл. вообще и нашего отрывка, въ частности, располагаются въ настолько сложномъ взаимоотношеніи, что ихъ различеніе представляется возможнымъ только въ рѣдкихъ случаяхъ. Но въ этомъ различеніи, можетъ быть, и нѣтъ настоятельной необходимости. Позволительно думать, что въ основаніи Римл., составленнаго секретаремъ по указанію Ап. Павла, лежалъ обстоятельный конспектъ, тщательно проработанный самимъ Апостоломъ. Какъ уже было сказано,

мы имѣемъ всѣ основанія предполагать, что онъ предвидѣлъ и гимнъ VIII, 31 — 39. И, во всякомъ случаѣ, не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что написанное секретаремъ прошло корректуру Апостола, которая могла наложить свою печать и на нашъ гимнъ, хотя бы эта печать и не допускала ближайшаго опредѣленія. Отправляя по адресу посланіе, корреktированное и снабженное подписью XVI, 20в (19), Павелъ выпускалъ его, какъ свое. Кто бы ни былъ, въ точномъ смыслѣ слова, составителемъ гимна Римл. VIII, 31 — 39, Павлова подпись стояла и подъ нимъ. Ею Павелъ свидѣтельствовалъ, что нашъ отрывокъ выражаетъ его переживаніе. Для сужденія о духовномъ опытѣ Ап. Павла онъ, такимъ образомъ, не менѣе характеренъ, чѣмъ всѣ другіе усвоенные имъ поэтическіе отрывки, какъ, напримѣръ, Филип. II, 6 — 11 или такія мѣста его посланій, какъ Ефес. I, 3 — 14, или I, 17 — 23, относительно которыхъ мы не имѣемъ основанія утверждать, что они были написаны самимъ Апостоломъ, а не его секретаремъ. Если мы привлекаемъ ихъ для знакомства съ его благочестіемъ, съ такимъ же правомъ мы можемъ привлечь для этой цѣли и наши девять стиховъ.

Какъ уже было сказано, отрывокъ VIII, 31 — 39 тѣсно связанъ съ контекстомъ Это вытекаетъ, прежде всего, изъ риторическаго вопроса ст. 31а, который мы уже имѣли случай истолковать, какъ ссылку на стт. 29 — 30. Предложенное пониманіе имѣетъ защитниковъ и въ древности (20). Оно проводится и въ новѣйшихъ комментаріяхъ (21). Въ контекстѣ гл. VIII нашъ гимнъ долженъ быть изъясняемъ, какъ обоснованіе мыслей стт. 29 — 30. Понять его во всей его глубинѣ можно только въ этой связи.

Упованіе на спасеніе, понимаемое въ стт. 29 — 30, какъ усыновленіе Богомъ во Христѣ, достигающее своей полноты въ пріобретеніи усыновляемыхъ къ славѣ, обосновывается въ стт. 31 — 39 указаніемъ на Божественную Любовь. Предпосылка увѣренности есть сознаніе всемогущества Божія (стт. 31 — 34). Богъ властенъ дать намъ все (ср. ст. 32в). На подразумѣвающейся вопросъ: хочетъ Онъ это сдѣлать или не хочетъ? — нашъ гимнъ отвѣчаетъ славословіемъ Божественной Любви. Богъ есть Субъектъ Любви: Тотъ, Кто усыновилъ насъ во Христѣ и, предопредѣливъ ко спасенію, прославилъ (ср. стт. 29 — 30). Мысль о Богѣ, какъ субъектѣ любви, есть доминирующая мысль стт. 31в — 34. Если Богъ за насъ, кто противъ насъ (31в)? Ради насъ Богъ не пощадилъ Собственнаго Сына (32а). Можно ли сомнѣваться въ томъ, что вмѣстѣ съ Сыномъ Онъ дастъ намъ и все (32в)? Безсильны обвиненія (22) противъ избранниковъ Божіихъ (33а). Кто ихъ осудить, если ихъ оправдываетъ Богъ (33в) (23)? Въ ст. 39 нашъ гимнъ обрывается на словѣ о любви Божіей во Христѣ Исусѣ, Господѣ Нашемъ. Любовь Божія къ людямъ есть любовь отеческая. Эта мысль вытекаетъ изъ контекста (ср. стт. 15 — 16, 22), и мѣра любви Божіей къ людямъ есть любовь Его къ Сыну. Въ наукѣ было высказано мнѣніе, что въ основаніи мысли ст. 32а лежитъ жертвоприношеніе Исаака (24). Это мнѣніе представляется вѣроятнымъ, потому что образъ Авраама былъ часто въ сознаніи Ап. Павла (ср. Римл. IV, IX, Гал. III, IV). Но Авраамъ былъ го-

товъ принести Исаака въ жертву Богу. Богъ не пощадилъ «Своего Собственнаго Сына» ради насъ, по любви къ намъ. Если мы уловили въ ст. 3 указаніе на особую связь любви между Богомъ и Сыномъ Божиимъ, то въ ст. 32а связь эта выражена со всею силою въ приведенныхъ только что словахъ. Но Свою любовь къ Сыну Богъ принесъ въ жертву Своей любви къ людямъ. Безпредѣльность Божественной Любви доказываетъ волю Божию явить Свою всемогущую силу въ дѣлѣ спасенія человѣка. Тѣмъ самымъ, упование спасенія получаетъ въ нашемъ отрывкѣ теоцентрическое обоснованіе. Наше спасеніе имѣетъ начало въ Богѣ, Который и можетъ и хочетъ насъ спасти.

Какое мѣсто принадлежитъ въ дѣлѣ спасенія Христу? Сначала можетъ показаться, что участіе Христа въ спасеніи человѣка мыслится, какъ пассивное участіе. Въ ст. 32а говорится, что Богъ Его не пощадилъ, но предалъ за всѣхъ насъ. Эта же мысль слышится и въ ст. 32в («съ Нимъ»). Въ ст. 34а страдательное причастіе *ἐγερθείς* (русскій синодальный переводъ, неправильно: воскресъ) говоритъ о воскресеніи Его Богомъ (25). Но, какъ и въ другихъ Павловыхъ текстахъ, пассивнымъ аспектомъ отношеніе Христа ко спасенію не ограничивается. Въ томъ же ст. 34а о Его смерти употреблена нейтральная форма: *ὁ ἀποθνήσκων* (русскій синодальный переводъ: умеръ) (26). Въ ст. 34в Онъ мыслится пребывающимъ одесную Бога и предстательствующимъ за насъ. Послѣднее есть активное служеніе Посредника въ Божественной славѣ. Рядомъ съ пассивнымъ аспектомъ спасенія во Христѣ стоитъ, такимъ образомъ, активный аспектъ, выраженный съ ясностью, не допускающей перетолкованія. Активность спасительнаго служенія Христова связана съ Его Божественнымъ достоинствомъ. Оно вытекаетъ въ нашемъ текстѣ, прежде всего, изъ представленія о Немъ, какъ о Сынѣ Божиимъ, пребывающемъ въ тѣснѣйшемъ единеніи съ Отцомъ (32а) (27). Оно подтверждается фактомъ Его сѣдѣнія одесную Бога (34в). Какъ и въ Ефес. I, 20в, тѣмъ, что Богъ посадилъ Христа одесную Себя, Онъ засвидѣтельствовалъ Его равнобожественное достоинство. И послѣднее. — Божество Христово предполагается Его служеніемъ Посредника (34в) (28). Божественное достоинство Христово или, говоря общѣе, единственное отношеніе Иисуса Христа къ Богу Отцу, сообщаетъ Павлову упованію спасенія особую силу. Она чувствуется въ ст. 34. Если смерть Христова есть выраженіе Божественной Любви, то великое значеніе Его ходатайства объясняется Его воскресеніемъ и прославленіемъ. Это — христоцентрическое переживаніе спасенія, не отрывающееся, въ то же время, и отъ теоцентрическихъ корней. Издѣсь возникаетъ вопросъ. Если спасительное служеніе Христово, понимаемое, какъ дѣло Божественной Любви, имѣетъ не только пассивный, но и активный аспектъ и выражается въ предстательствѣ за насъ Иисуса Христа во славѣ, мы склонны понимать это предстательство, какъ выраженіе Его любви къ намъ. Встающей передъ нами вопросъ есть вопросъ о Христѣ, какъ субъектѣ любви.

Отвѣтъ на этотъ вопросъ въ гимнѣ Римл. VIII, 31 — 39 наталкивается на двоякую трудность: я разумѣю текстуальную проблему ст. 35а и экзегетическую проблему ст. 37. При этомъ, вполне возможно,

что колебаніе текста вызвано колебаніемъ толкованія. Въ ст. 35а русскій переводъ: «кто отлучитъ насъ отъ любви **Божіей?**» восходитъ къ чтенію Θεοῦ представленному въ кодексахъ В, **κ** и у Оригена (29). Изъ критическихъ издателей этому чтенію отдалъ предпочтеніе Вейссъ, а Весткоттъ-Хортъ признавали его почти равноцѣннымъ параллельной формѣ (30). Въ параллельной форме, вмѣсто Θεοῦ стоитъ Χριστοῦ: «кто отлучитъ насъ отъ любви Христовой?». Большинство критиковъ считаетъ первоначальною эту параллельную форму. Что касается толкованія ст. 37, то рѣчь идетъ о пониманіи «Возлюбившаго насъ» [του ἀγαπήσαντος ἡμᾶς]. Кого имѣетъ въ виду Апостоль? Поскольку въ стт. 31 — 34 возносится славословіе любви Божіей, созерцаемой, при этомъ, съ разныхъ сторонъ, не было бы искусственно относить къ Богу и ст. 37. Это пониманіе отвѣчало бы чтенію Θεοῦ въ ст. 35а. Но толкователи обыкновенно видятъ въ «Возлюбившемъ насъ» Христа (31) въ полномъ согласіи съ общераспространеннымъ въ современной наукѣ рѣшеніемъ текстуальной проблемы ст. 35а. И въ томъ и въ другомъ случаѣ Христосъ мыслится, какъ субъектъ любви. Толкованіе ст. 37 о Христѣ можетъ быть оправдано ссылкой на аористную форму причастія ἀγαπήσαντος. Аористъ есть глагольная форма, выражающая историческое прошлое. Если въ нашемъ отрывкѣ аористъ употребляется и о Богѣ (ср. ст. 32: οὐκ ἐφείσατο... παρέθηκεν), то имъ обозначаются дѣйствія Божіи о Христѣ, получившія историческое выраженіе въ событіяхъ спасительнаго служенія Христова. Такое же значеніе могло бы имѣть и ἀγαπήσαντος ст. 37. Но толкованіе этого аористнаго причастія о любви, явленной Самимъ Христомъ въ тѣхъ же фактахъ евангельской исторіи, представляется болѣе естественнымъ и вѣроятнымъ. Къ этому надо добавить, что и предлогъ διὰ съ родительнымъ падежомъ [διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς] въ своемъ инструментальномъ значеніи (32) подходит наилучшимъ образомъ ко Христу. Русскій синодальный переводъ: «силою Возлюбившаго насъ», думаю, правильно передаетъ мысль Ап. Павла. Спасенные во Христѣ, мы, съ помощью Христовою преодолеваемъ стоящія передъ нами препятствія и постигающія насъ искушенія. Въ этомъ толкованіи, ст. 37, въ связи съ чтеніемъ Χριστοῦ въ ст. 35, оправдываетъ высказанное нами ожиданіе. Не только Богъ, но и Христосъ есть субъектъ любви. Пониманіе представительства Христова (ст. 34в), какъ проявленія Его любви къ намъ, отвѣчаетъ мыслямъ нашего гимна. Вознося славословіе Божественной Любви, Павелъ, вмѣстѣ съ любовію Божіею, славословитъ и любовь Христову. Отъ любви Божіей онъ съ такою естественностью переходитъ къ любви Христовой, что мы не сразу улавливаемъ переходъ. Это сказалося и въ колебаніи текста и оправдываетъ мнѣніе толкователей о фактическомъ совпаденіи любви Божіей и любви Христовой (33). Но самъ Павелъ уточняетъ свою мысль. Въ ст. 39 онъ кончаетъ нашъ гимнъ торжественнымъ исповѣданіемъ своей увѣренности въ томъ, что никакая сила и никакая тварь не могутъ отлучить насъ отъ «любви Божіей во Христѣ Исусѣ, Господѣ Нашемъ». Тѣмъ самымъ, Божественная Любовь возводится къ ея первоисточнику въ Богѣ-Отцѣ. Къ этому источнику

восходить и любовь Христова. Христоцентризмъ Павлова благочестія имѣть и въ этомъ случаѣ теоцентрическое основаніе.

Но мало того, что, въ собственномъ смыслѣ слова, субъектъ любви есть Богъ, и что любовь Христова есть любовь Божія во Христѣ. Поскольку мы говоримъ о христоцентризмѣ Павлова благочестія, наше вниманіе сосредоточено не на любви къ намъ со стороны Бога и Христа, а на той любви, которую имѣютъ къ нимъ люди, или, съ полной конкретностью, на той любви, которую имѣетъ къ нимъ Павелъ. Мы толковали родительные падежи *Χριστου* и *Θεου* въ стт. 35 и 39 въ смыслѣ *Genetivi subiectivi*. Этому толкованію отвѣчаетъ свидѣтельство о Богѣ въ стт. 31 — 34 и свидѣтельство о Христѣ въ предложенномъ толкованіи ст. 37. Но взятые въ отдѣльности, наши два родительные падежа могутъ обозначать и объекты любви. Въ ст. 35 можетъ идти рѣчь о **нашей** любви ко Христу, а въ ст. 39 о **нашей** любви во Христѣ къ Богу. Думается, что и этотъ оттѣнокъ не долженъ быть исключенъ изъ толкованія (34). Вѣдь, поскольку рѣчь идетъ о переживаніи Ап. Павломъ любви, явленной намъ Богомъ и Христомъ, это переживаніе совершается въ любви. На любовь божественную возлюбленный Богомъ и Христомъ отвѣчаетъ своею любовью къ Нимъ. Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что на нашемъ гимнѣ лежитъ печать сильнаго чувства, которое и покоряетъ читателя. Это сильное чувство есть чувство любви къ Богу и ко Христу (35). Въ ст. 36 цитата изъ Пс. 43 (ст. 23) имѣетъ именно этотъ смыслъ: насъ умерщвляютъ «за Тебя», къ Кому бы это «Ты» ни относилось: къ Богу или ко Христу (36). Интересно, что въ ст. 28, въ ближайшемъ контекстѣ нашего отрывка, сказано о «любящихъ Бога». Такимъ образомъ, толкованіе родительныхъ падежей *Χριστου* и *Θεου* чѣ смыслѣ *Genetivi obiectivi* имѣло бы точки опоры и въ нашемъ гимнѣ и въ контекстѣ гл. VIII. Неудивительно, что это пониманіе оставило кое-гдѣ свои слѣды. Въ разночтеніяхъ кодексовъ **D** и **G**, вмѣсто *διὰ τοῦ χαρίσματος ἡμῶν* (ст. 35а), стоитъ *διὰ τὸν χαρίσματος τὰ ἡμῶν* (ср. лат.: *propter cum qui dilexit nos*) — не: «силоу Возлюбившаго насъ», а: «ради Возлюбившаго насъ», или, съ полною ясностью: «по любви къ Возлюбившему насъ». Очень вѣроятно, что Ап. Павелъ (или вѣрный его мысли и его духу секретарь), ставя родительные падежи *Χριστου* и *Θεου*, сознательно считался съ тою двойственностью смысла, которую могъ въ нихъ почувствовать читатель, и которая, надо сказать, отвѣчаетъ значенію родительнаго падежа въ греческомъ языкѣ (37). Богъ есть въ одно и то же время и субъектъ и объектъ любви. То же касается и Христа. Выше было сказано, что нашъ гимнъ получаетъ исчерпывающее истолкованіе въ контекстѣ гл. VIII. Это касается, въ первую очередь, понятія любви въ его обоихъ смыслахъ. Въ стт. 29 — 30 въ цитируемомъ и комментируемомъ Апостоломъ стихотворномъ отрывкѣ рѣчь идетъ о нашемъ спасеніи, какъ усыновленіи Богу и братотвореніи Христу. Любовь, которой возносится славословіе въ стт. 31 — 39, это — отеческая любовь Божія къ усыновленнымъ Имъ чадамъ, это — любовь Христа, какъ Первороднаго изъ многихъ братьевъ, это, наконецъ, — наша отвѣтная любовь къ Небесному Отцу и къ Божественному Брату (38).

Въ изложенномъ пониманіи, гимнъ VIII, 31 — 39 представляетъ собою кульминаціонную точку Римл. (39). Онъ вводитъ насъ въ священный кругъ любви. Начало любви есть Богъ. Онъ есть Божественный Отецъ, любящій Своего Единороднаго Сына и распространяющій Свою отеческую любовь и на насъ. Любовь Его къ Сыну, которою Онъ жертвуетъ для людей, есть мѣра Его любви къ намъ. Любовь Божія къ намъ получаетъ свое выраженіе въ любви къ намъ Христа (ср. ст. 39). Но пониманіе заключительной фразы нашего гимна не исчерпывается возведеніемъ любви, которую намъ являетъ Христосъ, къ ея истокамъ въ Богѣ. Черезъ Христа восходитъ къ Богу и наша отвѣтная любовь. Любя Христа, мы любимъ въ Немъ Бога. И если Павелъ говоритъ, что никакія страданія, никакія силы, никакая тварь не могутъ отлучить насъ отъ любви Христовой или отъ любви Божіей во Христѣ, онъ думаетъ при этомъ не только о несокрушимости любви Божіей къ намъ; онъ исповѣдуетъ и свою любовь къ Богу и ко Христу. Эта любовь тоже не боится испытаній и, утверждаясь въ Богѣ, не трепещетъ противостоящихъ Ему силъ. Павелъ знаетъ не только то, что его не оставятъ Богъ и Христосъ. Онъ столь же твердо увѣренъ въ томъ, что и онъ не оставитъ Ихъ.

Больше того, онъ свидѣтельствуетъ о своемъ мистическомъ опытѣ. Заключительныя слова нашего отрывка: «во Христѣ Иисусѣ, Господѣ нашемъ», воспроизводя формулу, выражающую, въ посланіяхъ Ап. Павла, его мистическое единеніе со Христомъ (ср. Римл. VI, 11, Ефес. I, 3, 4, 10, 12 и мн. др.), даютъ высшій смыслъ тому нерасторжимому единству со Христомъ, о которомъ онъ повторно говоритъ на протяженіи нашего отрывка. Перебирая то, что могло бы отвлечь его отъ Христа, онъ называетъ и ангельскіе чины (ст. 38) и тварь вообще (ст. 39). Онъ думаетъ о личныхъ связяхъ и всѣмъ этимъ личнымъ связямъ противопоставляетъ любовь Божественную. Сущность всякой любви есть стремленіе къ единству. И высшая степень единства есть единство мистическое.

Но и этимъ еще не все сказано. Полагая удареніе на любви Божіей и на любви Христовой въ обоихъ смыслахъ любви, какъ любви нисходящей и любви восходящей, Апостоль, какъ будто, ничего не говоритъ о любви между братьями. Но успокоиться на этомъ первомъ впечатлѣніи было бы неправильно. Въ контекстѣ ст. 29 — 30 любовь ко Христу, какъ только что было подчеркнуто, есть любовь къ Брату, и не просто къ Брату, а къ «Первородному изъ многихъ братьевъ». Въ любви ко Христу, какъ къ Брату въ единственномъ числѣ и въ собственномъ смыслѣ, подразумевается и получаетъ освященіе и любовь къ братьямъ во множественномъ числѣ. Если единеніе Апостола Павла со Христомъ и во Христѣ съ Богомъ есть единеніе мистическое, заслуживаетъ вниманія, что Павелъ говоритъ не о себѣ одномъ. Формы перваго лица множественнаго числа выдержаны на протяженіи всего нашего отрывка. Свой личный мистическій опытъ Павелъ переживаетъ въ великой семьѣ Церкви, какъ мистическаго союза. Соединенные любовью со Христомъ, вѣрующіе соединены во Христѣ и другъ съ другомъ. Къ этому можно добавить и другое. — Въ богословской наукѣ, не только право-

славной, но и инославной, часто слышится предостережение против психологизма. Оно, конечно, совершенно оправдано. Нельзя мѣрить Бога мѣрою человѣческаго. Но отечески-сыновнее отношеніе между людьми есть человѣческое отраженіе Божественнаго Отцовства и Божественнаго Сыновства (ср. Ефес. III, 14 — 15). И потому, со всяческими поправками на несоизмѣримость Божественнаго и человѣческаго, мы имѣемъ право утверждать, что человѣческія отношенія позволяютъ намъ судить и о ихъ первообразѣ въ Богѣ. Нельзя не отмѣтить, что и въ нашемъ гимнѣ любовь Божія къ людямъ измѣряется любовью Божіей къ Сыну: Павелъ свидѣтельствуетъ, что Богъ не пощадилъ Своего Собственнаго Сына, но предалъ за всѣхъ насъ (ст. 32). Онъ сопоставляетъ два аспекта отеческой любви Божіей: къ Своему Единородному Сыну и къ намъ, и тѣмъ какъ бы поощряетъ насъ обратиться къ доступному и намъ опыту отеческой любви. Для того, чтобы почувствовать, хотя бы отдаленно, жертвенную любовь Божію, намъ предлагается поставить себя въ положеніе Бога, пожертвовавшаго Своимъ Сыномъ. Это — тотъ психологизмъ, съ которымъ къ тайнамъ Божественной Жертвы подходилъ, несомнѣнно, и самъ Павелъ. И опытъ любви, отъ котораго онъ отправлялся, и который онъ предполагалъ у своихъ читателей, конечно, не ограничивался любовью отеческою: любовью земного отца къ земному сыну. Онъ думалъ о любви въ ея многообразныхъ проявленіяхъ, о любви между людьми въ великомъ союзѣ любви.

Заглавіе, которое я поставилъ, какъ будто, не исчерпываетъ содержанія нашего отрывка въ предложенномъ его толкованіи. Мы вскрыли въ немъ не только любовь, являемую Богомъ и Христомъ, но и нашу любовь къ Нимъ, и даже любовь христіанъ другъ къ другу, иначе говоря, мы вычитали въ немъ не одну лишь любовь Божественную, но и любовь человѣческую. И, тѣмъ не менѣе, я не нахожу другого заглавія, которое лучше выражало бы основную мысль Апостола. Любовь человѣческая — даже въ самыхъ смиренныхъ своихъ проявленіяхъ — есть отблескъ любви Божественной. Изливаясь на насъ во Христѣ, Божественная любовь имѣетъ начало въ Отцѣ. Наша отвѣтная любовь восходитъ къ Богу, какъ любовь сыновняя, и обнимаетъ нашихъ братьевъ на землѣ во Христѣ, какъ Божественномъ Братѣ.

Епископъ Кассіанъ.

ПРИМЪЧАНІЯ:

(1) Настоящая статья представляет собою извлечение изъ большого изслѣдованія о Богосыновствѣ и Богоусыновленіи въ Новомъ Завѣтѣ, которое авторъ готовитъ къ печати подѣ заглавіемъ: «Богъ — Отецъ. Изъ исторіи первохристіанскаго благочестія и богословія».

(2) **Roller, Otto.** Das Formular der Paulinischen Briefe. Ein Beitrag zur Lehre vom Antiken Briefe. Stuttgart. 1933.

(3) Ср. **Roller** ук. соч., стр. 69 слл., а также **Frame, Epistles of St. Paul to the Thessalonians** (въ International Critical Commentary), Edinburgh, 1912, стр. 312.

(4) Ср. ук. соч., стр. 591, прим. 499.

(5) Ср. ук. соч., стр. 148.

(6) «Богъ», въ русскомъ переводѣ восходитъ къ худшему чтенію [ὁ] Θεός, представляющему собою одно изъ многочисленныхъ, въ исторіи новозавѣтнаго текста, исправленийъ непонятныхъ переписчику формъ.

(7) Ср. **Lohmeyer, E.** Kyrios Jesus, въ Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klass. 1927/28, 4 (1928).

(8) Ср. ук. соч., Exkurs 2. Die Eigenhändigkeitsvermerke S.-Pauli, стр. 187 слл., особенно стр. 191.

(9) Ср. ук. соч., стр. 46 слл.

(10) Ср. ук. соч., стр. 193 сл.

(11) Ср. **Lagrange, M. J.** St.-Paul. Epitre aux Romains (Etudes Bibliques. 3 éd., Paris, 1922), стр. 217 сл.

(12) Ср. **Sanday and Headlam.** Commentary on the Epistle to the Romans (въ International Critical Commentary. Edinburgh. 1925), стр. 73 (къ III, 5), а также стр. 253 (къ IX, 5) и Τρεμπέλας, Π. Ν., Ὑπόμνημαεῖς τὰς ἐπιστολάς τοῦ Παύλου. Ἀθήναι 1937, стр. 80 (къ Римл. IX, 14). Какъ и англійскіе толкователи, онъ сопоставляетъ комментируемый имъ текстъ съ Римл. III, 5 и пишетъ: «эта фраза употребляется для введенія возраженія».

(13) **Denney, J.** St.-Paul's Epistle to the Romans (въ The Expositor's greek testament, edited by W. Nicoll, vol. II. London. 1900), стр. 667, отмѣчаетъ Римл. IX, 30, какъ исключеніе изъ этого общаго правила.

(14) Слово *μαίτης* употребляется о Христѣ и въ Евр. VIII, 6, IX, 15, XII, 24, въ томъ же посланіи встрѣчается глаголъ этого же корня *μαίτιέω* (ср. VI, 17).

(15) Ср. ук. соч., стр. 191.

(16) Ср. ко всему **Behm, ἀνάθεμα...** въ Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von G. Kittel. B. II, стр. 356, 34 слл. «Der beherrschende Gedanke ist hier der einer Auslieferung dessen, der *ἀνάθεμα* sein sol, weil er sündigt, an den Richterzorn Gottes».

(17) Ср. ук. соч., стр. 191.

(18) Нѣкоторые толкователи умножаютъ число вопросительныхъ знаковъ, ставя ихъ послѣ Θεός ὁ δικαίωνъ въ ст. 33 и четыре раза на протяженіи ст. 34, ср. аппаратъ критическаго изданія Нестле, а также Трембеласъ, ук. соч., стр. 74, къ ст. 33 (прим. 1).

(19) Ср. **Roller**, ук. соч., стр. 191 слл. (Der Schluss des Römerbriefes).

(20) Ср. Комментаріи Икуменія (Ad Romanos, Caput XIII, Migne, Patr. Gr., t. 118, col. 491).

(21) Ср. **Lagrange**, ук. соч., стр. 217: «cet admirable morceau se soude étroitement à ce qui précède».

(22) Къ понятію обвиненія, ср. К. L. **Schmidt** (въ Theol. Wörterbuche, III, стр. 497, 32 сл.): «anklagen - juristischer terminus technicus».

(23) Къ понятію оправданія, ср. **Schrenk** (ibid., II, стр. 222, 6 слл.), гдѣ судъ понимается къ эсхатологическомъ смыслѣ. Это пониманіе распространяется, вѣроятно, и на «обвиненіе» (ср. предыдущее примѣчаніе).

(24) Быт. XXII, 16 (тот же глагол *οὐκ ἐρείσω*: Ты не пощадишь), ср. **Sanday und Headlam**, ук. соч., стр. 220, и **Трембелась**, ук. соч. стр. 74, къ ст. 32 (прим. 3, ссылка на Бенгеля).

(25) **Oepke** *ἐγείρω*... въ **Theol. Wörterbuch**, II, стр. 334) усматриваетъ въ томъ предпочтеніи, которое новозавѣтные писатели, въ томъ числѣ и Ап. Павелъ, оказываютъ глаголу *ἐγείρειν* передъ глаголомъ *ἀνίσταμαι* или *ἀνίστασθαι*, мысль о дѣйствованіи Божіемъ. Воскрешаетъ Иисуса Богъ.

(26) Ср. параллельное свидѣтельство 1 Фес. V, 10.

Ср. Williams, N. P. The Epistle to the Romans въ **A New Commentary on Holy Scripture, edited by Charles Gore. London, 1929**), стр. 470. Онъ составляетъ со стихомъ 32 той же гл. VIII, ст. 3, считаетъ оба выраженія равнозначными и дѣлаетъ изъ нихъ догматическій выводъ о природѣ богосыновняго достоинства Христова, какъ отношенія единственнаго и неповторимаго.

(28) Ср. параллельныя свидѣтельства, особенно 1 Тим. II, 5.

(29) Текстъ В и Оригена имѣетъ дополнение, уподобляющее форму ст. 35 формѣ, ст. 39.

(30) Ср. критическій аппаратъ въ изданіи Нестле, стр. 408.

(31) Ср. напр., **Denney**, ук. соч., стр. 654; **Jülicher, A. Der Brief an die Römer** (въ **Die Schriften des Neuen Testaments, II, Band. 3. Auflage. Göttingen, 1917**), стр. 287, **Трембелась**, ук. соч., стр. 75 и др.

(32) **Oepke** (ср. *διὰ διὰ*, въ **Theol. Wörterbuch**, стр. 67, 35), понимаетъ предлогъ *διὰ* съ родительнымъ падежомъ, въ этомъ случае, въ каузальномъ смыслѣ (ради... по причинѣ). Но я не вижу основаній отказываться отъ протѣйшаго инструментальнаго значенія; ср. понимае **Bauernfeind** (ср. *βερνικίω*, **ibid.**, IV, стр. 945, 11): « Wir gewinnen den höchsten Sieg **dur ch** (курсивъ мой!) **den, der uns geliebt hat** ».

(33) Ср. **Stauffer, ἀγαπῶ, ἀγάπη**... (**Theol. Wörterbuch, I**, стр. 49, 22 слл.): « Wie Jesus sein Tun nicht schied von Gottes Tun, vielmehr tat, was nur Gott tun konnte ; die Sünden vergab, so ist für Paulus die Liebe Gottes und seines Christus im Grunde eines (R. 8. 37, 2 Th. 2. 16) ».

(34) Ср. пониманіе еп. Теофана. Толкованіе посланія къ Римлянамъ, I—VIII, Москва 1890, стр. 551 слл., 558 слл.

(35) Ср. **Трембелась**, ук. соч., стр. 75 къ ст. 35 (прим. 1).

(36) **Althaus**, въ **Das Neue Testament Deutsch. 3. Aufl. Göttingen, 1938**, т. II, стр. 240, относитъ его, въ Павловомъ толкованіи, ко Христу.

(37) Ср. **Friedrich, ἐπαγγελίαν** (въ **Theol. Wörterbuch, II**, стр. 728, прим. 72): « Die Griechischen Genetive haben etwas Schillerndes. Sie lassen sich oft nicht bequem in das von den Grammatikern angestellte Schema einzwängen, der Sinn muss aus dem Zusammenhang erschlossen werden. »

(38) Ср. **Althaus**, ук. соч., стр. 240 (къ ст. 34): **Er** (Христосъ) **schliesst** in seine Sohnesgemeinschaft mit dem Vater uns fürbittend ein ».

(39) **Schrenk** (ср. *ἐλεγκτός*, въ **Theol. Wörterbuch, IV**, стр. 194, 33 слл.) считаетъ, что въ понятіи избранія Римл. VIII, 33 суммируется все сказанное, начиная съ Уш. 14: о духоносцахъ, о сынахъ Божіяхъ, о любви Божіей. « Die Zweckbestimmung der Erwählung ist die Liebe, und der von Gott Geliebte kann erst recht lieben » (стр. 195, 10 сл.).

Судьба византійской теократіи

Χριστιανοὶ πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίᾳς, ἀλλ' ὡς πά-
ροικοι. μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται γαί πανθ' ὑπο-
μένουσιν ὡς ξένοι, πᾶσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν,
καὶ πᾶσα πατρίς ξένη.

(Epist. ad Diognetum, V, 5.).

1.

Не подлежит сомнѣнію, что центральной проблемой исторіи Ви-
зантійской Церкви, отъ разрѣшенія которой зависитъ правильное пони-
маніе византизма во всѣхъ его проявленіяхъ, является вопросъ о ви-
зантійской системѣ церковно-государственныхъ отношеній. Это же са-
мое, въ сущности, утверждаютъ и не-православные историки Византіи,
толкую о пресловутомъ цезарепапизмѣ. Въ другомъ мѣстѣ (1) мы уже
говорили; что, по нашему мнѣнію, ошибка этихъ историковъ заключает-
ся въ недолжномъ упрощеніи самого вопроса и, прежде всего, въ той не-
правильной исторической перспективѣ, въ которой они вопросъ этотъ
ставятъ. Тамъ мы пытались выяснить основныя черты византійской
«теократіи». Возвращаясь здѣсь къ той же темѣ, мы хотѣли бы указать
на ту, съ нашей точки зрѣнія, рѣшающую роль, которую этотъ теокра-
тический опытъ Византіи сыгралъ въ историческихъ судьбахъ Восточной
Церкви.

Обобщая, византійскую теократію можно опредѣлить, какъ нѣкое
религіозное соотношеніе между единой Церковью и единой христіан-
ской имперіей, между каѳоличностью христіанства и каѳоличностью
Рима. Уже ранніе христіанскіе апологеты указывали на провиденціаль-
ное совпаденіе во времени двухъ рожденій — христіанства и Рим-
ской имперіи. И для христіанской исторіософіи провиденціальнымъ
здѣсь какъ разъ и является встрѣча другъ съ другомъ, соответствіе
другъ другу именно универсализма римской *οἰκουμένη* и универ-
сализма христіанской Благой Вѣсти. Правда, для не-христіанскихъ исто-
риковъ самъ этотъ универсализмъ христіанства есть какъ бы резуль-
татъ или производное универсализма римскаго. Но и въ такомъ случаѣ
(хотя для христіанскаго сознанія несомнѣнна, конечно, изначальная
природная каѳоличность Церкви, даже если исторически «реализовать»
и воплотить себя она и могла въ уже только подготовленномъ къ ней
и объединенномъ греко-римскомъ мірѣ) ясно, что ко времени прекраще-

нія гоненій каѳоличность Церкви была вполне очевиднымъ фактомъ, и этотъ фактъ, вѣдь, по всей вѣроятности, и былъ однимъ изъ главныхъ мотивовъ обращенія Константина и его религіозной политики.

Но если эта какъ бы двойная каѳоличность Церкви и имперіи была исторической базой ихъ сначала примиренія, а затѣмъ союза, то основнымъ содержаніемъ, сутью этого союза стало христіанское вѣроученіе, ортодоксія, отчетливо сформулированная система догматовъ. Этому «догматическому союзу», какъ оригинальной основѣ византійской теократіи, мы и посвятили предшествующую работу. Тамъ мы указывали, что причина такого догматическаго (или идеологическаго) характера союза заложена была въ самой природѣ римской государственности, природѣ, которая и въ языческую эпоху и именно по своимъ религіозно-языческимъ корнямъ была теократической; и потому, поскольку единственно дѣйствительной причиной конфликта между имперіей и христіанствомъ была какъ разъ эта языческая теократія, т. е. освященіе государства и государственности ложной вѣрой (а не этические, социальные или даже философскіе «дефекты» греко-римскаго міра), то и основнымъ признакомъ и содержаніемъ имперіи христіанской стало блюденіе «правой вѣры». И, хотя осознанъ и теоретически сформулированъ этотъ «догматическій союзъ» былъ не сразу, имъ, тѣмъ не менѣе, какъ бы подсознательно опредѣлилась церковная политика имперіи, начиная съ Константина. Можно считать, что ко времени Юстиніана онъ уже существуетъ, не только какъ фактъ, но и какъ теорія, хотя окончательную формулировку его слѣдуетъ искать въ поздней, послѣ-иконоборческой Византіи. Эта догматическая, вѣроохранительная основа и содержаніе византійской теократіи и составляютъ ея оригинальность, въ отличіе отъ теократическаго идеала западнаго Средневѣковья, коренящагося въ христіанской рецепціи римскаго права, т. е. юридическаго по своей природѣ.

Попробуемъ теперь кратко — и не столько исторически, сколько, такъ сказать, «синтетически», прослѣдить діалектику этого теократическаго сознанія, какъ она вытекаетъ изъ этого «догматическаго союза».

Основной здѣсь является мысль объ одинаковомъ непосредственно-религіозномъ, божественномъ происхожденіи и Церкви и Царства. Эта мысль со всей силой высказана уже въ знаменитой шестой новеллѣ Юстиніана (2). «Есть два величайшихъ блага, дары милости Всевышняго людямъ — священство и царство — *sacerdotium et imperium*. Каждое изъ этихъ благъ, дарованныхъ людямъ, установлено Богомъ, имѣетъ свое собственное назначеніе. Но, исходя изъ одного и того же начала, оно и проявляется въ единеніи, въ совмѣстной дѣятельности». Оба эти блага какъ бы дополняютъ другъ друга. Одному «Творецъ міра — по словамъ императора Юанна Цимисхія — ввѣрилъ заботу о душахъ, другому — управленіе плотью; если обѣ эти части не терпятъ ущерба, то и въ мірѣ царитъ благоденствіе» (3). Эта мысль — абсолютная аксіома византійскаго теократическаго сознанія, и подтвердить ее можно было бы безчисленнымъ количествомъ выписокъ изъ византійскихъ памятниковъ, какъ свѣтскихъ, такъ и церковныхъ (4). И, въ силу

этого своего божественнаго происхожденія, Царство — священно. Практически священность Царства выражается въ особомъ религиозномъ почитаніи царскаго сана, выражавшемся въ сложнѣйшемъ ритуалѣ царскаго обихода (5), въ обрядѣ *προσκύνησις* въ именованіи царя «святѣмъ» и «божественнымъ» (6), въ его участіи въ совершеніи богослуженія (7) и, наконецъ, въ специальной религиозной символикѣ «монархическаго искусства», столь блестяще недавно описаннаго проф. А. Грабаремъ (8). Часто и справедливо указывалось на органическую связь этихъ религиозныхъ формъ почитанія императорской власти со всей предшествующей традиціей языческой имперіи и ея обожествленнаго императора (9). Такъ, на примѣръ, обрядъ «поклоненія» *προσκύνησις* — этотъ характернѣйшій обрядъ византійскаго придворнаго ритуала — введенъ былъ и узаконенъ Діоклетіаномъ всего лишь за нѣсколько лѣтъ до обращенія Константина (10). Обычно это обожествленіе царской власти въ христіанской Византіи и считается однимъ изъ главныхъ признаковъ византійскаго цезарепапизма. И здѣсь ошибка заключается не въ установленіи этой — несомнѣнной — генетической связи теократіи христіанской съ языческой, а въ непониманіи того содержанія, которое, въ христіанскую эпоху имперіи, вкладывается въ этотъ императорскій культъ. Это лишній разъ подтверждаетъ, что внѣ «догматическаго союза» византійская теократія непонятна. Вѣдь въ томъ-то и все дѣло, что царская власть священна именно въ силу той религиозной функціи, которую она призвана исполнять. Эта функція состоитъ, прежде всего, въ томъ, чтобы «въ цѣлости сохранять чистую вѣру христіанскую и охранять отъ всѣхъ волненій состояніе святой католической и апостольской Церкви» (11). По Епанагогѣ (конецъ IX вѣка), «царь долженъ, во-первыхъ, защищать и подкрѣплять все написанное въ Божественномъ Писаніи, потомъ также всѣ догматы, установленные 7-ью святыми соборами» (12). Онъ долженъ быть «отличнѣйшимъ въ православіи и благочестіи, прославленнымъ въ божественномъ усердіи, свѣдущимъ въ догматахъ о Св. Троицѣ» (13). Въ указанной выше статьѣ мы старались показать, какъ императоръ-еретикъ терялъ свое священное достоинство и, нарушая «догматическій союзъ», лишался своихъ религиозныхъ прерогативъ. «Нарушая законъ» (14), императоръ поступаетъ, какъ тиранъ» (15). «Только тѣхъ царей отвергають христіане, — говоритъ патр. Антоній, — которые были еретиками, неистовствовали противъ Церкви и вводили развращенные догматы» (16). Царство освящается своей религиозной, христіанской миссіей, святится своимъ религиознымъ содержаніемъ. А потому, какъ говоритъ проф. Вернадскій, «императоръ укладывался въ общую религиозную систему Византіи», потому и «императорскій санъ былъ особою формою церковнаго служенія, и всѣ чины императорскаго двора въ Византіи не просто служили, а священнодѣйствовали» (17). По Скабаллановичу, «благоговѣніе передъ церемоніями обуславливалось тѣмъ, что, по представленію византійцевъ онѣ имѣли священное значеніе: церемонія была своего рода тайнодѣйствіемъ *μυστήριον* по выраженію Пселла, по характеру и содержанію напоминавшимъ церковное чинослѣдованіе» (18). Главной

изъ этихъ церемоній, выражавшихъ религіозный характеръ и назначеніе царской власти, было помазаніе на царство, про которое патр. Паліевкть говорилъ, что оно смываетъ даже прежде совершенные грѣхи (19).

Мы не будемъ сейчасъ останавливаться на тѣхъ различіяхъ въ пониманіи царской власти и ея отношенія къ священству, которыя встрѣчаются у византійскихъ авторовъ на протяженіи цѣлыхъ десяти вѣковъ. Варіаціи здѣсь, несомнѣнно, были и заходили онѣ иногда довольно далеко (20). Для насъ сейчасъ достаточно столь же несомнѣнное единство и согласіе всей византійской традиціи въ основномъ — т. е. въ утвержденіи религіозной природы и миссіи царства. И это позволяетъ намъ перейти къ чрезвычайно важному выводу, вытекающему изъ этого теократическаго идеала царства, а именно: къ мысли объ **единственности** такого теократическаго царства. Мы уже говорили выше, что однимъ изъ главныхъ факторовъ въ сближеніи христіанства съ греко-римскимъ міромъ, съ имперіей былъ въ одинаковой мѣрѣ (хотя, конечно, и въ разныхъ смыслахъ) присущій имъ обоимъ универсализмъ. Гимнъ Иринея Лионскаго католической Церкви какъ бы соотвѣтствуетъ горделивому отношенію римлянъ къ имперіи — «*immensa Romanae pacis majestas...*». Но теперь этотъ универсализмъ Рима находитъ свое теоретическое христіанское обоснованіе. Единству вѣры, единству Церкви должна соотвѣтствовать единая міровая имперія, единая христіанская *οἰκουμένη*. Какъ Церковь потенциально включаетъ въ себя весь міръ, такъ обнимаетъ собою міръ и православная имперія. «Императоръ въ совѣтѣ Божиѣмъ предопредѣленъ Богомъ, чтобы управлять міромъ» (21), — во всякомъ случаѣ, міромъ христіанскимъ. Вотъ что пишетъ патр. Антоній вел. князю Московскому Василию Димитріевичу по поводу сомнѣній этого послѣдняго въ необходимости церковнаго поминовенія на Руси не только патріарха, но и василевса: «Святой царь занимаетъ высокое мѣсто въ Церкви, онъ не то, что другіе мѣстные начальники и правители. Цари вначалѣ упрочили и утвердили благочестіе во всей вселенной; цари собирали вселенскіе соборы, они же подтвердили своими законами соблюденіе того, что говорятъ божественные и священныя каноны... И если, по Божію попущенію, язычники окружили владѣнія и земли царя, все же до настоящаго дня царь получаетъ то же самое поставленіе отъ Церкви, по тому же чину и съ тѣми же молитвами помазуется великимъ миромъ и представляется **царемъ и самодержцемъ ромеевъ, т. е. всѣхъ христіанъ**. На всякомъ мѣстѣ, гдѣ только именуется христіане, имя царя поминается всѣми патріархами, митрополитами и епископами, и этого преимущества не имѣетъ никто изъ прочихъ князей или мѣстныхъ властителей... Невозможно христіанамъ имѣть Церковь и не имѣть царя. Ибо царство и Церковь находятся въ тѣсномъ союзѣ и общеніи между собою и невозможно ихъ отдѣлить другъ отъ друга. Тѣхъ только царей отвергаютъ христіане, которые были еретиками, неистовствовали противъ Церкви и вводили развращенныя догматы... Послушай верховнаго апостола Петра, говорящаго въ первомъ соборномъ посланіи: «Бога бойтесь, царя

чтите»; не сказалъ «царей», указывая на то, что одинъ только царь во всей вселенной» (22).

Невозможно лучше и полнѣе, чѣмъ это сдѣлано въ этомъ текстѣ, выразить все основное содержаніе, весь пафосъ византійской теократіи и ея «вѣроохранительное» назначеніе и освященіе царя именно этимъ назначеніемъ черезъ «хризмъ», и отверженіе царя-еретика и, наконецъ, естественно вытекающую изъ всего этого единственность теократическаго христіанскаго царства. Священное «царство ромеевъ (т. е. христіанъ)» есть завершеніе Священной исторіи, и не случайно византійскіе хронисты исходятъ изъ откровеній прор. Даніила о преемственной смѣнѣ четырехъ царствъ. Отсюда это горделивое презрѣніе византійцевъ къ чужой «суверенности», непониманіе ими самого этого принципа. Крестья какой-нибудь народъ, Византія какъ бы автоматически, естественно вводила его и въ составъ имперіи, даже если это вхожденіе и было чистой фикціей, не признавалось самимъ этимъ народомъ. Такъ было и съ болгарами, и съ Русью. Въ окружномъ посланіи 867-го года патріархъ Фотій, говоря о руссахъ (рѣчь идетъ о такъ называемомъ «первомъ крещеніи Руси», послѣ неудачнаго набѣга ея на Константинополь), пишетъ, что они «въ настоящее время промѣняли нечестивое ученіе, которое содержали прежде, на чистую и неподдѣльную вѣру христіанскую, съ любовью поставивъ себя въ чинъ подданныхъ и друзей нашихъ» (23). Принятіе въ Церковь естественно вводитъ и въ Царство, ибо невозможно «имѣть Церковь и не имѣть царства». Царство и Церковь въ особомъ неповторимомъ союзѣ и единствѣ. «*Das war der Glaube der ganzen byzantinischen Weltstand der Gott in einem besonderen Verhaeltniss zum Roemerstaate... Gott bestimmte den Urhaber des Imperium und gab Ihm die Herrschaft*» (24). Такъ «догматическій союзъ» воплощается въ единомъ и единственномъ вселенскомъ царствѣ.

2.

Таковъ, въ общихъ чертахъ, идеаль византійской теократіи. И именно какъ идеалу, какъ замыслу, ему нельзя отказать въ величіи и красотѣ. Это — восточная «*Civitas Dei*», въ которой Церковь есть какъ бы сердце и увѣнчаніе христіанскаго міра, воплощаемого въ царствѣ. Царство есть нѣкое священное вмѣстилище Церкви, ея такъ сказать, мірская проекція. И потому между ними, въ сущности, нѣтъ абсолютной грани: все, что касается царства, касается Церкви, и, наоборотъ, ибо, какъ источникъ, такъ и конечныя цѣли, у обоихъ общіе. Императору принадлежитъ право созыва вселенскаго собора (25), государственные законы санкціонируются Церковью, а церковные каноны входятъ въ составъ государственнаго законодательства (26), въ патріаршемъ синодѣ засѣдаютъ царскіе сановники (27)... Словомъ, не существуетъ никакого точнаго разграниченія административныхъ сферъ. Церковь и Царство составляютъ единую священную діархію, «человѣческое общество охватывается одною церковно-государственною орга-

низациєю» (28). Сакраментальная сила Церкви — источник освященія міра, а організаційно Церковь вполнѣ съ міромъ слита, составляетъ съ нимъ единую теократію.

Но врядь-ли нужно доказывать, что замысль этотъ не удался, теорія не воплотилась въ жизнь. И вотъ, эта неудача и есть центральная драма византизма, можетъ быть, и всей исторіи Православной Церкви. Дѣло тутъ совсѣмъ не въ однихъ сознательныхъ нарушеніяхъ теоріи, не въ грѣхахъ людей, которыми полна византійская исторія, какъ и всякая земная исторія. Слишкомъ часто только эти грѣхи видятъ въ Византіи и изъ нихъ выводятъ, по нимъ судятъ и самое теорію. На дѣлѣ же трагедія и неудача византійской теократіи происходятъ не отъ ея дефектовъ, а отъ ея качествъ, не отъ минимализма, а отъ максимализма византійской психологіи. Доведенная до своего логическаго завершенія, теорія эта упирается въ эсхатологію, въ упраздненіе исторіи. Царство и Церковь мыслятся здѣсь въ ихъ абсолютномъ аспектѣ, въ совершенномъ состояніи, а не въ ихъ земной реальности, и гармонія между ними есть гармонія двухъ завершенныхъ, абсолютныхъ величинъ, двухъ статическихъ идей... Теорія здѣсь есть именно *θεωρία* — это не столько принципъ для жизни и развитія, сколько созерцаніе уже законченной гармоніи. Византійская теократія не цѣль, а данность, а потому исторія, въ сущности, не нужна и непонятна. Для Византіи характерно постоянное желаніе закрѣпить и вѣру и жизнь въ окончательныхъ формахъ, все свести къ неизмѣняемому, вѣчному идеалу. Можно сказать, что именно въ Византіи, въ византійскую эпоху, церковная жизнь Востока отливается въ ту форму, которая и донынѣ остается неизмѣнной. Та, въ цѣлости сохраненная древняя традиція, которую по праву гордится Православіе, и которую такъ цѣнятъ христіанскій Западъ, съ удивленіемъ и благоговѣніемъ открывающей ее въ наши дни, есть, въ сущности, именно византійская традиція, хотя, конечно, органически и связанная съ раннимъ христіанствомъ, но завершенная только въ имперскую эпоху. Какую бы сторону церковной жизни мы ни взяли, мы почти всегда должны будемъ признать, что свой «канонъ», свою окончательную форму она обрѣтаетъ въ Византіи, а съ той поры уже и сохраняется безъ сколько-нибудь значительныхъ измѣненій. Такъ, напримѣръ, развитіе православнаго богослуженія, пережившаго очень сложную эволюцію, нужно считать законченнымъ — въ основномъ, конечно, — къ X-му вѣку, и въ литургической наукѣ православный обрядъ технически опредѣляется, какъ именно «византійскій». Византійскими канонистами опредѣлены составъ и объемъ восточно-каноническаго преданія. Православная икона пишется по византійскому образцу, и, наконецъ, именно въ Византіи окончательно сложился тотъ «*corpus*» патристическаго богословія, который навсегда остается фундаментомъ и критеріемъ всякаго богословствованія. Словомъ, Византіей произведена какъ бы «унификація» восточнаго христіанства, сведеніе его къ одному опредѣленному историческому типу, который и до настоящаго дня остался нетронутымъ. И вотъ можно было бы подробнымъ анализомъ каждаго изъ этихъ процессовъ показать органическую связь между ними и

указаннымъ только что теократическимъ сознаниемъ (29). Византійская теократія и, въ особенности, основа ея — «догматическій союзъ» постулируютъ полную завершенность, законченность Православія. Какъ характерны эти вѣчные запреты составлять новыя вѣроученія, повторяющіеся на каждомъ новомъ вселенскомъ соборѣ, это желаніе все свести къ уже рѣшенному и формулированному ранѣе. Конечно, эта унификація Византіей восточнаго христіанства, сведеніе его къ одному историческому типу были сложнымъ и длительнымъ процессомъ и произошли далеко не сразу. Важно только подчеркнуть, что эта потребность «завершенности» связана именно съ теократическимъ сознаниемъ, и въ такомъ смыслѣ «Торжество православія» 842-го года есть нѣкая несомнѣнная психологическая грань, далеко превосходящая свое непосредственное значеніе, какъ торжества надъ иконоборчествомъ. Иконоборчество и было послѣднимъ острымъ кризисомъ «догматическаго союза», послѣднимъ толчкомъ, приведшимъ уже къ окончательному его опредѣленію. Оно дано въ знаменитой Епанагогѣ, о которой мы говорили выше, которая, какъ и номоканонъ XV титуловъ, относится именно ко второй половинѣ IX-го вѣка; въ дальнѣйшемъ ученіе Епанагоги будетъ только повторяться, уже не мѣняясь, во всѣхъ памятникахъ византійскаго права (30). И потому именно въ послѣ-иконоборческую эпоху такъ силенъ «охранительный» моментъ въ византійской церковности, такъ опредѣленно чувствуется это желаніе и потребность все въ Церкви мѣрить по прошлому, по вѣчному, такая боязнь всякой новизны... Для «охраненія» имперіей православія необходимо, чтобы это православіе было съ точностью опредѣлено, иначе, всегда есть опасность вернуться къ печальнымъ религіознымъ бурямъ прошлаго, нарушить основной принципъ гармоніи. И Вл. Соловьевъ, не понимавшій византизма, все же правильно замѣтилъ, что «византизмъ стремился свести религію къ совершившемуся факту, къ догматической формулѣ и литургическому ритуалу» (31)... Конечно, жизнь Церкви не измѣрима однѣми историческими мѣрками: она всегда неизмѣримо глубже, таинственнѣе и «ирраціональнѣе» своего даннаго историческаго «оформленія». Историческіе факторы никогда до конца не опредѣляютъ ее. Но они все же играютъ въ ней огромную роль, ибо именно во взаимодействіи или борьбѣ этихъ факторовъ съ благодатными силами и заключается исторія Церкви, трудный путь ея возрастанія и исполненія въ мірѣ... И въ Византіи нельзя все сводить къ давленію изучаемаго нами теократическаго идеала: можно было бы много говорить и о варіаціяхъ его въ византійскомъ сознаниі, и о прямой борьбѣ съ нимъ. Наряду съ «Панопліей» Зигавина, Византія дала и св. Симеона Новаго Богослова, и св. Григорія Паламу... И не все въ самомъ этомъ идеалѣ было плохо. Въ указанной нашей работѣ мы старались, напротивъ, выявить его положительное историческое значеніе. Но сейчасъ насъ интересуетъ именно исторія его неудачъ и соблазновъ. И здѣсь нельзя не признать, что основнымъ такимъ соблазномъ былъ этотъ анти-историзмъ, нечувствіе Византіей христіанства, какъ пути и исторіи.

Это нечувствие и непонимание истории есть результат основного грѣха византийской теократіи: смѣшенія абсолютнаго съ относительнымъ, божественнаго съ человѣческимъ. Вл. Соловьевъ говорилъ о «политическомъ арианствѣ» (32), вѣрнѣе было бы сказать — психологическое монофизитство, только, конечно, не въ томъ смыслѣ, въ какомъ говорилъ Гарнакъ. Смѣшеніе это состояло въ томъ, что предикаты Церкви — вѣчность, святость, единственность — отнесены были въ Византіи и къ царству; произошло недолжное сліяніе Церкви съ Царствомъ, такъ что между ними исчезла всякая грань. Сильнѣе всего это выражено все въ той же Епанагогѣ: «Государство (sic!) составляется изъ частей и членовъ, подобно отдѣльному человѣку. Величайшія и необходимѣйшія части — царь и патріархъ. Поэтому единомысліе во всемъ царства и священства (составляетъ) «душевный миръ и благоденствіе подданныхъ» (33). Въ этомъ текстѣ поражаетъ полное нечувствие иноприродности Церкви государству, ихъ не только практическая, жизненная, но и теоретическая слитость и нераздѣльность. Имперія получаетъ своего рода догматическую необходимость своего существованія, изъ продукта историческихъ, т. е. относительныхъ и временныхъ условий, превращается въ какую-то необходимую и вѣчную категорію христіанской исторіи.

Но само собой понятно, что какъ бы далеко ни заходилъ этотъ теократическій паѳосъ Византіи, онъ не способенъ былъ остановить или измѣнить живую исторію. «Политическія судьбы переменчивы, и эти перемены тихой сапой подрывали стройность теоріи» (34). Вся исторія имперіи была, въ сущности, печальнымъ опроверженіемъ ея. Отъ Византіи одна за другой отпадали старыя римскія провинціи, и все тѣснѣе и тѣснѣе, вплоть до рокового финала 1453-го года, сжималось вокругъ нея желѣзное кольцо вражескихъ государствъ. Внѣшняя исторія Византіи была трагическимъ чередованіемъ войнъ, нашествій, кризисовъ. И вотъ тутъ-то больше всего и сказался этотъ характерный для византийской теократической идеологіи разрывъ между теоріей и жизнью. Зачарованные своей теоріей, византийцы просто не чувствовали трагической реальности, страшнаго корректива, который вносили событія въ ихъ видѣнія. Если жизнь не отвѣчаетъ теоріи, тѣмъ хуже для жизни. Факты отражались только на периферіи сознанія, но не затрагивали его святая святыхъ, лучезарнаго видѣнія одинаго, всемірнаго христіанскаго царства. Развѣ вѣчная идея можетъ зависѣть отъ конкретныхъ, единичныхъ и преходящихъ фактовъ. По уже приводившимся нами словамъ патр. Антонія, если «язычники окружили владѣнія и земли царя», то это — «попущеніе Божіе», оно можетъ быть наказаніемъ за грѣхи, испытаніемъ вѣрности, искушеніемъ, но оно не можетъ измѣнить существа Царства, его вѣчнаго и непреходящаго значенія. Не случайно вѣдь христіанская имперія родилась съ побѣды подъ знакомъ Креста — «симъ побѣдиши» Константина, и въ теократической символикѣ имперскаго искусства Крестъ замѣнилъ собою старый языческій «*vexillum*» — символъ побѣды императора надъ его врагами (35). Каждое избавленіе

отъ опасности, всякій благополучный исходъ войны прославлялся Церковью, какъ сохраненіе Богомъ «Его жительства» (*politikos*) (36). Потому и всякая война имѣла священный характеръ, она была защитой «христіанскаго жительства», а воинство потому и было «христіолобивымъ». «По византійской идеологіи, — говоритъ Дворникъ, — сражались только за святое дѣло» (37). Неудачи же Византіи были временными затмѣніями, послѣ которыхъ, рано или поздно, должна была быть восстановлена теократія во всемъ ея вселенскомъ объемѣ.

Но если, такимъ образомъ, внѣшняя исторія не способна была измѣнить существа теократической теоріи, она, тѣмъ не менѣе, привнесла въ нее одинъ чрезвычайно важный моментъ, имѣвший, по нашему убѣжденію, огромное значеніе для всей исторіи православной Церкви.

Теперь всѣ согласны съ тѣмъ, что Византійская имперія была не просто продолженіемъ (или, по Гиббону, даже «падениемъ») Римской, а своеобразнымъ по своей государственности и культурѣ міромъ, такъ сказать, особой главой міровой исторіи. И вотъ, въ генезисѣ византизма, въ перерожденіи имперіи нужно особенно отмѣтить то, что можно было бы назвать «вторичной эллинизацией» ея. Подлинная Византія начинается съ отпаденія отъ нея всѣхъ не-греческихъ или, во всякомъ случаѣ, недостаточно эллинизированныхъ частей старой Римской имперіи. Хронологически первымъ былъ разрывъ съ Западомъ въ эпоху варварскихъ нашествій. Этимъ самымъ Византія оказалась отброшенной на Востокъ и болѣе открытой къ восточнымъ, чѣмъ къ западнымъ влияніямъ (38). Для Восточной же Церкви это означало почти полную утѣру западной традиціи, прекращеніе и безъ того слабого общенія съ латинскимъ Западомъ. Восточная Церковь постепенно привыкла мыслить свою традицію, свое преданіе единственнымъ, и, конечно, это отсутствіе западнаго «корректива» только помогло ея полному слянію съ имперіей.

Позднѣе, въ VII-омъ вѣкѣ, отъ имперіи отпали восточныя провинціи — Сирія, Палестина, Египетъ. И это тоже имѣло не послѣднее значеніе для византійской религіозной исторіи. Существенно важно отмѣтить, что арабскому завоеванію предшествовало такъ сказать религіозное отпаденіе всѣхъ этихъ провинцій отъ имперіи. Вѣдь несомнѣнно, что глубочайшій религіозный кризисъ, который пережилъ Востокъ въ связи съ христіологической проблемой въ V — VI вв., почти съ самаго же начала осложненъ былъ политическими и этническими факторами. И не случайно линія разрыва прошла по восточнымъ провинціямъ, т. е. тамъ, гдѣ, несмотря на вѣка эллинизации, основная масса населенія сохраняла свое до-эллинское этническое лицо — коптское и сирійское. Монофизитство для сирійцевъ и коптовъ стало знаменемъ національной борьбы съ имперіей (39). И для нашей темы чрезвычайно интересно, что борьба эта впервые вспыхнула именно на религіозной почвѣ. Очень важно понять, что, помимо чисто-богословскихъ или, во всякомъ случаѣ, церковныхъ причинъ (40), сопротивленіе Востока Халкидонскому православію питалось тѣмъ, что Халкидонъ съ самаго начала оказался вѣрой именно Константинополя, т. е. имперіи. Здѣсь слѣдуетъ напомнить, что

Халкидонскій соборъ не только утвердилъ православіе, но своимъ знаменитымъ 28-ымъ правиломъ санкціонировалъ главенство Константинопольскаго епископа. А это главенство, какъ и все молніеносное возвышеніе константинопольской кафедры, объясняется исключительно имперскимъ факторомъ и было первымъ шагомъ къ той діархії, которая, какъ мы видѣли, позднѣе оформила собой византійскую теократію. Въ этомъ смыслѣ, религиозная смута VI-го вѣка была первымъ кризисомъ «догматическаго союза», первой расплатой за врученіе Церковью «охраненія» православія — имперіи. Универсализмъ имперіи, непремѣнное условіе такого «догматическаго союза», въ Египтѣ и Сиріи переживался больше какъ гнетъ эллинизма (каковымъ онъ очень часто и былъ), и отсюда трагизмъ этой борьбы, въ которой халкидонскій оросъ, чудо и вершина богословскаго творчества, фанатической массой отвергался и проклинаясь, какъ вѣра ненавистныхъ мелкитовъ (41).

Во всякомъ случаѣ, важно подчеркнуть, что, какъ раньше Византіей потерянь былъ римскій Западъ, такъ теперь отпалъ отъ нея и Востокъ. Византійское христіанство становилось все больше и больше христіанствомъ специфически **греческимъ**. И вотъ тотъ универсализмъ, который съ самаго начала сблизилъ Церковь съ имперіей и послужилъ основой христіанской теократіи, сталъ постепенно, почти безсознательно, окрашиваться въ греческіе тона, парадоксальнымъ образомъ превратился въ греческій религиозный націонализмъ. Универсальная имперія сузилась до небольшого греческаго царства, универсальная Церковь стала Церковью греческаго или хотя бы однородно эллинизированнаго народа. Национализмъ рождается всегда изъ столкновенія съ врагами, изъ противопоставленія себя и своего чужому и враждебному. Все это въ изобилии давала вся дальнѣйшая судьба имперіи. Постоянная борьба съ латинскимъ Западомъ въ эпоху крестовыхъ походовъ, непрекращающійся натискъ Ислама, усиливая византійскую ксенофобію, привели къ рожденію уже специфически византійскаго націонализма, бывшаго чуждымъ старому Риму. Но благодаря той теократической идеологіи, о которой мы все время говоримъ, націонализмъ этотъ естественно пріобрѣталъ религиозную окраску, смѣшивался съ самой теократической идеологіей, неизбѣжно искажая ее изнутри. «Какъ владычество Израиля длилось до Христа, говоритъ патр. Фотій, — такъ и **отъ насъ, грековъ**, — мы вѣруемъ — не отнимется царство до второго пришествія Господа нашего Іисуса Христа» (42). Искаженіе заключалось въ томъ, что, по своему первоначальному замыслу или, вѣрнѣе, интуиціи, теократическое царство не имѣетъ расоваго, этническаго признака, — какъ и Церковь. Оно — универсально, какъ универсально христіанство. Но теперь въ него вносится новый мотивъ: вселенское царство оказывается царствомъ эллинскимъ. Безсознательно или подсознательно идея царства постепенно замѣняется идеей религиознаго избранничества греческаго народа или, лучше сказать, эллинизма. Лучшее всего этотъ религиозный націонализмъ Византіи можно прослѣдить въ исторіи ея отношеній къ славянству и къ славянскому христіанству. Размѣры статьи не позволяютъ намъ привести всего огромнаго, относящагося сюда матеріала. Къ этой

темъ мы надѣемся вернуться въ спеціальной работѣ. Сейчасъ скажемъ только, что лейтмотивомъ всей этой длинной и въ достаточной мѣрѣ печальной исторіи является острая вражда византійцевъ ко всякой не-эллинской «формѣ» христіанства, въ первую очередь, къ славянскому богослуженію. Даже знаменитое и святое дѣло византійскихъ братьевъ Кирилла и Меѳодія, эта какъ будто немеркнущая заслуга Византіи передъ славянами, если его разсматривать въ историческомъ контекстѣ IX-го вѣка, оказывается нѣкимъ чудеснымъ исключеніемъ изъ общаго правила, однимъ изъ «отступленій» или «уступокъ» византійской политики, больше, чѣмъ безкорыстной «миссіей» (43). «Славянской переводъ богослужебныхъ книгъ былъ сдѣланъ по исключительнымъ обстоятельствамъ, — говоритъ Голубинскій, — въ дѣйствительности же греки смотрѣли на него почти тѣми же самыми глазами, какъ и латиняне» (44). Въ апологіи славянскаго языка, дошедшей до насъ въ извѣстномъ произведеніи Черноризца Храбра, можно почувствовать, какое сопротивление со стороны византійцевъ приходилось встрѣчать молодому славянскому христіанству (45). Объ этомъ свидѣлствуетъ и вся ранняя исторія славянскихъ Церквей. Между тѣмъ, такого греческаго церковнаго націонализма не знала византійская теократія въ «золотые вѣка» своего развитія и цвѣтенія. Достаточно указать на разрѣшеніе, данное Византіей героямъ Армянской Церкви, Сахану и Мееробу, перевести Библію на армянскій языкъ, еще раньше — на дѣло Ульфила и его просвѣщеніе Готовъ, на ранніе побѣги сирской и коптской письменности. Около 523-го года еп. Арранскій, Кардустъ, при поддержкѣ императора, предпринимаетъ переводъ писанія на языкъ Гунновъ (46). Все это только подтверждаетъ сказанное выше о постепенномъ суженіи до предѣловъ греческаго религіознаго націонализма теократическаго идеала, не смогшаго выдержать давленія отрицаемой имъ исторіи.

Но самый разительный примѣръ этого перерожденія теократіи даетъ намъ исторія греческой Церкви подъ турецкимъ игомъ. Катастрофа 1453-го года наносила теократической мечтѣ послѣдній ударъ. Вселенское и вѣчное царство пало. Въ поединкѣ теоріи и исторіи побѣдила исторія. Казалось бы, что для византійскаго церковнаго сознанія, вѣками жившаго этимъ теократическимъ утвержденіемъ, историческій крахъ его долженъ былъ неизбежно привести къ его коренной переоцѣнкѣ и пересмотру. Но тутъ-то со всей силой и выявилась уже происшедшая подмѣна теократическаго идеала эллинскимъ религіознымъ национализмомъ. Если пало царство, остается эллинизмъ. Царство продолжается въ Церкви. И вселенскій патріархъ становится наслѣдникомъ и носителемъ не умирающей теократической мечты. *Oi ἀρχιερεῖς ἐπροσκύνησαν αὐτὸν ὡς αὐθέντην αὐτὸν καὶ βασιλεῖα, καὶ πατριάρχην.* «Архіереи поклонились ему (патріарху), какъ своему властелину и своему царю — и какъ патріарху» (47)... Это сказано средневѣковымъ греческимъ историкомъ по поводу выбора одного изъ безчисленныхъ патріарховъ XVI-го вѣка. Но это относится и къ каждому изъ нихъ. «Патріархъ Нового Рима, — говоритъ проф. Лебедевъ, — есть какъ бы томъ, который въ невольнѣ византійскій императоръ, лишенный свободы, но не власти... Его глава украшена митрой въ видѣ короны съ изображеніемъ византійскаго

двуглаваго орла, но въ рукахъ его не все носимый патріаршій жезлъ» (48). Какъ это ни звучитъ парадоксально, но именно сама теократическая идеологія позволила грекамъ пережить крушеніе теократіи психологически безболѣзненно, сохранить основное ядро ея почти нетронутымъ. Та органическая связь или, лучше сказать, слитость Церкви съ Царствомъ, на которую мы указывали выше, какъ на основную черту византійской теократіи, дала возможность въ сохраненіи Церкви увидѣть какъ бы не прерванную, а только сократившуюся исторію и Царства. Только содержаніемъ, паѳосомъ этого Царства стало уже не вселенское господство, а сохраненіе эллинизма, какъ залогъ его конечнаго торжества. «Если греческая нація сохранила самостоятельность своей жизни и соединила членовъ ея тѣсно, чѣмъ какъ это было во времена византійскихъ императоровъ, то этимъ она обязана, главнымъ образомъ, Церкви, которая спасла для грековъ національное будущее» (49). Можно сказать, что, несмотря на часто невыносимо тяжелыя условія существованія христіанской греческой «райи», Вселенскій Патріархъ подъ турецкимъ игомъ добился того, чего не могла добиться ослабѣвшая Византійская имперія, и съ чѣмъ поневолѣ мирилась въ послѣдніе вѣка своего существованія. Пользуясь своимъ вліяніемъ при Портѣ, и скажемъ прямо, всякими правдами и часто, увы, неправдами, Вселенская Патріархія добилась уничтоженія всѣхъ славянскихъ автокефалій — остатковъ бывшихъ независимыхъ славянскихъ государствъ (50). — «Претензіи Константинополя на духовное верховенство среди восточной Церкви теперь, наконецъ, сдѣлались неоспоримы» (51). Больше того, даже Восточные Патріархаты, въ силу ихъ давнишняго отпаденія отъ имперіи какъ бы выпавшіе изъ византійской теократической діархіи, теперь, съ включеніемъ ихъ въ Оттоманскую имперію, должны были въ какомъ-то смыслѣ войти въ орбиту Фанара (52). Если, конечно, невозможно было уничтожить патріархаты, освященные древностью, то, съ одной стороны, Константинопольскіе патріархи старались имѣть въ восточныхъ собратяхъ своихъ послушныхъ ставленниковъ, а, съ другой — на всемъ Востокѣ началась длинная и мучительная борьба между греческими и арабскими элементами, вдохновлявшаяся все тѣмъ же «фил-эллинизмомъ» и не окончившаяся и въ наши дни. Та же борьба за часто насильственную эллинизацию характеризуетъ и отношеніе Константинополя къ славянскимъ церквямъ, ему подчиненнымъ. Въ Болгаріи, напримѣръ, это привело къ тому, что, по словамъ Голубинскаго, къ двадцатымъ годамъ прошлаго столѣтія «на всемъ протяженіи Балканскаго полуострова не оставалось буквально ни одного болгарина, который бы хотѣлъ сознавать и признавать себя за болгарина, а не за эллина, и который хотѣлъ бы говорить и молиться своимъ роднымъ языкомъ, а не греческимъ» (53). И еще вѣдь совсѣмъ недавно вспыхнули эти страсти въ такъ называемой «Болгарской схизмѣ»...

4.

На этомъ мы могли бы прервать этотъ краткій очеркъ сложной эволюціи византійскаго теократическаго идеала. Но, по нашему глубо-

кому убѣжденію, значеніе его далеко превосходитъ область, такъ сказать, чистой византологіи, и этотъ византійскій опытъ глубоко связанъ съ самыми жгучими вопросами современной церковной жизни. На эту связь намъ и хочется, въ заключеніе, указать.

Выше мы уже говорили о томъ, что исторически почти всѣ формы современной церковной жизни созданы Византіей, что Православіе и донинѣ живетъ по нѣкому византійскому канону. Но это касается не однѣхъ внѣшнихъ формъ, а и гораздо болѣе глубокихъ пластовъ нашего церковнаго сознанія. Въ частности, намъ кажется, что именно теократическая идеологія Византіи сыграла въ исторіи не только одной греческой, но и славянскихъ церквей огромную роль. вмѣстѣ съ христіанствомъ славяне получили отъ Византіи и эту теократическую идеологію, вѣрнѣе, христіанство пришло къ нимъ въ его византійскомъ теократическомъ оформленіи. И вотъ, наряду съ «жемчужиной вѣрой», вскормившей и вспоившей — изъ византійскаго источника — славянскую христіанскую стихію, — великую своей святостью, исповѣдничествомъ, достойную наслѣдницу своей великой христіанской учительницы, — славяне восприняли и эту теократическую мечту земнаго христіанскаго Царства. Объ этой преемственности ея на русской почвѣ писалъ А. В. Карташевъ въ своей статьѣ «О судьбахъ Святой Руси». Это «воспитаніе Руси въ идеалахъ вселенскаго православнаго царства со стороны и греческой іерархіи и вообще всей церковной письменности составляетъ фактъ общеизвѣстный и прекрасно уясненный въ наукѣ». Но то же можно было бы сказать и о Болгаріи и о Сербіи. Здѣсь мы хотимъ только отмѣтить, что этотъ теократическій идеалъ, въ силу своего перехода изъ Византіи въ новыя государственныя образованія, попалъ къ намъ не въ его основной вселенской формѣ, а въ формѣ именно націоналистической. Приходя изъ Византіи, онъ почти автоматически становился главнымъ орудіемъ борьбы съ византійскимъ теократическимъ же имперіализмомъ, основой новаго національнаго самосознанія. Молодые и варварскіе славянскіе народы, принимавшіе христіанство въ итогъ длительной борьбы съ Византіей, воинственно-независимые по своему духу, цѣликомъ пропитанные еще своей языческой героикой, принимали христіанство и теократію, но старались отвергнуть имперію. Единственнымъ путемъ къ независимости — согласно той же теократической теоріи — было сдѣлать изъ самихъ себя такое теократическое царство, замѣнить собою имперію. И вотъ славянскія «имперіи» обязательно заводили своихъ патріарховъ и короновали своихъ царей василевсами «Ромеевъ». Такъ было и въ Симеоновской Болгаріи, и во второмъ Болгарскомъ царствѣ, и въ Душановской Сербіи, и, наконецъ, въ Москвѣ. И если южно-славянскія имперіи оказались эфемерными, то на Руси византійскій теократическій идеалъ привился прочно и привелъ къ созданію цѣлаго исторіософскаго оправданія себя. «Глубоко принялись и освоились эти идеалы на русской почвѣ подъ вліяніемъ нѣкоторыхъ объективно сложившихся условій и крупныхъ волнующихъ историческихъ событій: объединеніе Руси подъ московскимъ единодержавіемъ, сверженіе татарской неволи, Флорентійской уніи и паденія Константи-

нополя» (54). На Епанагогу и послание патр. Антонія съ такимъ же максимализмомъ отвѣтилъ Филоеѣй въ своей теоріи о Третьемъ Римѣ. «Единъ есть православный великій русскій царь во всей поднебесной, якоже Ной въ ковчезѣ... правя и ѹжормляя Христову Церковь и утверждая православную вѣру» (55). Византійская теократія не смогла удержаться на высотѣ своего сверхрасоваго, сверхэтническаго универсализма и превратилась въ эллинскій мессіаниззмъ. Русская теократія уже по самому своему возникновенію должна была привести къ русскому мессіанизму. Именно русскій народъ избранъ Богомъ какъ послѣдній оплотъ Православія «посемъ чаемъ царства, ему же нѣсть конца»...

Остановимся здѣсь и сдѣлаемъ нѣкоторые выводы. Нашей задачей было показать, какъ византійскій теократическій идеаль, родившійся изъ встрѣчи и союза Вселенской Церкви съ универсализмомъ Римской имперіи, переродился постепенно въ то, что слѣдуетъ опредѣлить, какъ его антиподъ — въ религіозный націонализмъ.

Скажемъ еще разъ, что мы далеки отъ огульнаго осужденія византизма; больше того: въ перерывѣ настоящей византійской традиціи усматриваемъ корень многихъ и многихъ перебоевъ современнаго церковнаго сознанія. И всякое отреченіе отъ этой традиціи, всякое «преложеніе» православія на «современный ладъ» приведетъ всего лишь къ нездоровому и вредному «модернизму»... Но именно потому-то и надо намъ учиться различать вѣчную правду византизма отъ историческихъ его соблазновъ. Не только долгъ исторической правды, но и долгъ правды христіанской требуетъ, чтобы мы поняли, наконецъ, что основной ядъ и соблазнъ, родившійся изъ неудачи византійскаго теократическаго опыта, есть именно этотъ религіозный націонализмъ, въ концѣмъ итогѣ упирающійся въ поклоненіе плоти и крови и въ порабощеніе стихіямъ міра сего. Пусть не думаютъ, что мы призываемъ къ отреченію отъ всей религіозной исторіи, религіознаго пафоса русской культуры или отъ вѣчной благодарности великому христіанскому эллинизму. Какъ разъ напротивъ. Но не пора-ли христіанамъ, которымъ дано «знать времена и сроки», учиться понимать и уроки исторіи, которыми учить и смиряеть насъ Богъ? Пала великая Византія. Обезлюдѣлъ и опустошенъ церковный удѣлъ Веселенскаго патріарха, замѣнившаго ее въ турецкой неволѣ. Теократическое Московское царство уступило мѣсто блестящей, но уже наполовину секуляризованной имперіи, а затѣмъ — открыто антихристіанскому государству. Сама Православная Церковь раздроблена и ослаблена, и въ ней почти угасло сознаніе своей вселенскости, уступившей мѣсто соперничеству и враждѣ безчисленныхъ автокефалій... Государство давно уже потеряло свою религіозную природу, нѣкогда оправдывавшую свое освященіе Церковью. Но вотъ у православныхъ не только не ослабѣлъ, но усиливается этотъ религіозный націонализмъ, подмѣнившій вѣру въ Церковь и ея самодовлѣмость языческимъ поклоненіемъ плоти и крови и неправедной вѣрой въ ихъ абсолютную цѣн-

ность. Вотъ эта националистическая гордыня, это похваленіе плотью и кровью, свободу отъ которой принесъ намъ Христосъ, — это и есть та болѣзнь церковнаго сознанія, преодолѣть которую нужно черезъ трезвое и внимательное углубленіе въ трагическій урокъ византійской теократіи. «Если не покаетесь, то всѣ такъ же погибнете», — говоритъ Христосъ. И не пора-ли христіанамъ, передъ лицомъ языческаго націонализма, заливающего міръ кровью, вспомнить свѣтящія намъ изъ далекой юности Церкви слова безымяннаго автора: «Христіане родъ третій... всякая чужбина имъ отечество и всякое отечество чужбина» (Послание къ Диогнету, V, § 5). Быть можетъ тогда, когда больше будемъ жить нашимъ единымъ настоящимъ Отечествомъ — небеснымъ, — откроется намъ снова и истинная — ибо христіанская — цѣнность нашихъ земныхъ отечествъ.

Свящ. Александръ Шмеманъ.

13 декабря-30 ноября 1946 года.
Св. Апостола Андрея Первозваннаго.

П Р И М ъ Ч А Н І Я :

(1) Настоящая работа является продолженіемъ и развитіемъ нашей статьи «Догматическій союзъ» (къ вопросу объ отношеніи Церкви и государства въ Византіи), написанной для англійскаго сборника Богословскаго Института, который, по независящимъ отъ Института причинамъ, до сихъ поръ еще не удалось издать.

(2) *Corpus juris civilis*, т. III. *Novellae*, ed K. Schoell et G. Kroll, Berlin, 1895. — Ср. В. В. Бологовъ. *Лекціи по исторіи древн. Церкви*, т. III. СПб. 1913, стр. 87.

(3) Leo Diaconi, ed Bonn, p. 101 sq.

(4) См. Г.Острогорскій «Отношеніе Церкви Гос.въ Византіи» *Semin. Kond.* IV, 1931. 122-134. — Am. Casquet. «De l'autorité impériale en matière religieuse», Paris 1879. О теократическомъ сознаніи представителей Церкви, см. у Гидулянова. *Восточные патріархи*. Ярославль 1908, 433. — Mansi, III, Bury. «The constitution of the later Roman Empire», Cambridge, 1910, p. 32.

(5) См. Constant. Porphyrog. «De ceremoniis», ed. A. Vogt, Paris, 1935, A. Alföldi. «Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe», in *Mitteil. d. Deutsch. Archacol. Inst. Roem. Abt.* 49, 1934, 1-2.

(6) См. хотя бы Psellos, ed. Sathas, V, 372: *ἀγίου ἡμῶν βασιλέως*; V, 433: *Θεῶν ἀυτοκράτορι* Ioanni Euchait., ed. Lagarde, 68 — *δέσποτά μου ἄγιε*. *Cod. Theod.* VI, 24, 3-4 — «*sacram purpuram adoravit*». См. еще: *Cod. Just.* XII, 29, 2. 2.

(7) См., напр., «De ceremoniis»; Бѣляевъ. *Bysantina* II. Зап. Р. И. Арх. Общ. Нов. сер. VI, СПб. 1892-93. — *Ῥῆλλη καὶ Πόσις. Σύνταγμα τῶν Θεῶν κατόνο*. *Αθήναι* 1852-1859. V, 429.

(8) A. Grabar. «L'Empereur dans l'art bysantin». Paris, 1936.

(9) См. L. Brehier et P. Batiffol. «Les survivances du culte impérial romain». Paris, 1920. E. Beurlier. «Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'a Justinien», Paris, 1891. Alföldi, op. cit.

- (10) Cod. Theod. ed. Mommsen, VI, 9 (8). Ср. O. Seeck. Realencyclor, 1, 1894. 499-401.
- (11) M. P. Gr. t. 86, 946-947.
- (12) Ἐπιαναγωγή του νόμου... edit. Zachariae v. Lingenthal, «Collectio librorum graeco-rom. inedit». Leipzig, 1852, 11, 4.
- (13) ibidem, 11, 5.
- (14) А ясно изъ приведенныхъ цитатъ, что законъ есть, прежде всего, христианская вѣра — и характерно, что кодексъ Юстиніана начинается съ нч-кейскаго символа.
- (15) M. Psellos, ed. Sathas, IV, 126.
- (16) См. *infra*, стр. 133.
- (17) Г. В. Вернадскій. «Византійское ученіе о власти царя и патріарха», In «Recueil d'études dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov», Prague, 1926, p. 146.
- (18) Н. Скабаллановичъ. Византійское государство и Церковь въ XI в. СПб. 1884, стр. 143-144.
- (19) M. P. Gr. t. 137, 1156-1157. О помазаніи на царство см. Sickel. «Das byzantinische Kronungsrecht.», in «Byzant. Zeitschr.», VII, 1889, 511-558. J. Ebersolt. «Melanges d'hist. arch. bysant.», Paris 1917.
- (20) Объ этихъ варіаціяхъ см. указанныя работъ Вернадскаго и Острогорскаго.
- (21) Леонтій Византійскій. M. P. Gr. t. 86, 1178, 1183.
- (22) См. у Митр. Макарія. Исторія Русской Церкви. СПб. 1868, V, 469, Приложение XI.
- (23) Migne, P. Gr. 102, col. 736-737.
- (24) W. Sickel., *op. cit.*, in «Byzant. Zeitschr.», VII, 1898, 511.
- (25) См. Н. Н. Афанасьевъ «Провинціальныя собранія Римской Имперіи и вселенскіе соборы» въ Зап. Рус. Научн. Инстит. въ Бѣлградѣ, вып. 5, 1931, стр. 25 и слл.
- (26) См., напр., Cod. Just. tit. III, 44, Nov. 131, Basil. V, tit. 111.
- (27) Напр., Miklosich et Muller. «Acta Patr. Const.» 1, 344-346. — ср. Барсовъ. К-льскій п-хъ и его власть надъ Рус. Церковью, СПб. 1878.
- (28) Вернадскій, *цит. соч.*, стр. 152.
- (29) Мы надѣемся подробно раскрыть и обосновать весь этотъ рядъ мыслей въ подготовляемой нами большой работѣ о Флорентійскомъ соборѣ, вся первая часть которой посвящена какъ разъ роли государства въ исторіи Византійской Церкви.
- (30) Напр., въ «Synopsis basilicorum», конецъ X в., in Zachar. v. Lingenthal. «Jus. Gr. Rom.», V, и въ Syntagma, Матѣея Властаря (сер. XIV в. Ράλλη καὶ Πόττη VI, 123, 428-429). — См. Вернадскій, *цит. соч.* 154 и Collinet. «The byzantine legislation» in «Camb. Mediev. Hist.», IV, 706-725.
- (31) V. Soloviev. «La Russie et l'Eglise Universelle», édit. Stock. Paris, 1922, p. L.
- (32) V. Soloviev, *op. cit.* p. XI, VII.
- (33) Еванг., III, 8: т. о., «человѣческое общество есть какъ бы одно тѣло съ двумя головами: царемъ и патріархомъ» (Вернадскій, *op. cit.*, p. 152).
- (34) А. В. Карташевъ. «Судьбы святой Руси», въ сборникъ Бог. Инст. «Православная мысль», I, 1925, стр. 145.
- (35) A. Grabar, *op. cit.*, p. 155 sq. «le schema général du type iconographique et même la légende Victoria Augusti, et par consequence le sens symbolique de la composition restent intactes: il n'y a de nouveau que l'attribution de la victoire au «trôphée».
- (36) Ср. тропарь Кресту «Спаси, Господи, люди Твоя». Это же можно было бы иллюстрировать цѣлымъ цикломъ «имперскихъ» праздниковъ — напр. Покровъ, Похвала Богородицы; см. еще молитвы на литургіи Вас. Великаго.
- (37) F. Dvornik. «Les Slaves, Byzance et Rome au IX s.», P., 1926, p. 64 cf: примѣчаніе 4-ое той же страницы.
- (38) См. Ch. Diehl. «Le monde oriental de 395 a 1081», in «Histoire gé-

nérale Glotz. Moyen Age, III. 2 edit. Paris, 1944, p. 39-42 и его же «Manuel d'Art Byzantin», 2 edit. Paris, 1925, 1, 1.152.

(39) См. В. В. Болотовъ. Лекции по ист. древней Церкви, IV, 243-44, 312-314. Ch. Diehl., op. cit., p. 22 sq.

(40) Обь этихъ причинахъ см. Болотовъ, *ibidem* и 111, 223-225.

(41) Показательно, что въ VII в. монофизиты изъ ненависти къ имперіи радостно встрѣчали мусульманъ - арабовъ, какъ избавителей отъ ромейскаго ига. Смотр., наприм., «Gergii Barhebraei, «Chronicon ecclesiasticum», edit. J. Abeloos et Th. Lamy, t. I, Louvain, 1872, p. 274. То же и у копта Іоанна Никиу — см. Н. Zoetenberg. «Notces et extraits des manuscrits», t. 24, 1 (1883), pp. 125-605, 562, 562-594 (см. переводъ R. Charles, London, 1916). Можно вспомнить также одновременное покровительство Персидской Имперіей несторіанамъ и гоненіе православныхъ. J. Labourt. «Le christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide», Paris, 1904. Все это подтверждаетъ несомнѣнную связь Церкви съ Имперіей на основѣ именно «догматическаго союза».

(42) Цит. у А. В. Карташева, цит. соч., стр. 145.

(43) См. обь этомъ Dvornik, op. cit., pp. 147-174 и его же «Légendes de Cyrille et Méthode, vues de Byzance». Prague, 1935.

(44) Голубинскій. Краткій очеркъ исторіи православныхъ церквей Болг., Серб. и Рум. — Москва 1871, стр. 33.

(45) См. Jagić. «Codex slavicus rerum grammaticarum». СПб. 1896, p. 9; А. Mason. «Сборникъ въ честь на Васил Н. Златарски». Софія, 1925, 119-122. Голубинскій, цит. соч. 33.

(46) Обь этихъ примѣрахъ см. Dvornik, op. cit., p. 69-70, а также его интересную работу «National church and the church universal», оттискъ изъ «East Church Quart». July — Decemb. 1943. — См. еще Ch. Diehl. «L'Eglise grecque et l'Hellenisme». Conférences, s. d., p. 48-49.

(47) «Historia Patriarchica in Turco-Graeciae... a Martino Crusie, ed. Basiliae, 1584 — p. 168.

(48) А. П. Лебедевъ. Исторія Греко-Восточной Церкви подь властію турокъ. 1, Серг. Пос. 1896, стр. 23.

(49) Hertzbaerg, цит. у Лебедева, стр. 117.

(50) См. Голубинскій, ук. соч. и у Лебедева 117 и сл.

(51) Hertzbaerg, там же, стр. 119.

(52) См. I. Faivre, «Alexandrie» in Dict. Hist. Geogr. Eccl. II, pp. 289-369, Арх. Порфирій. «Правосл. Востокъ Ал. П-тъ», т. I. СПб. 1899. O. Schneider. «Beiträge z. Kenntnis der griech.—Orthod. Kirche Aegyptens» Dresden, 1874. — С. Karalevsky, «Antioche» in Dict. Hist. Geogr. Eccles. III, pp. 563-703.

(53) Голубинскій, цит. соч., стр. 177-178.

(54) Картишевъ, цит. соч. 138.

(55) Тамъ же, стр. 154.

Краткая лѣтопись Академіи

(1939 — 1946)

1939. Августъ.

Намѣченъ учебный планъ на 1939 — 1940 гг. для всѣхъ курсовъ. На новый первый курсъ поступило уже 11 прошеній: изъ Америки — 4, Прикарпатской Руси — 2, Латвіи — 1, Финляндіи — 1, Болгаріи — 1, Франціи — 2 и 7 запросовъ. Къ началу года ожидается большой наплывъ кандидатовъ въ студенты. Профессора и студенты — на каникулахъ, частью — за-границей. Объявленіе войны задерживаетъ многихъ тамъ надолго. Ставится вопросъ о цѣлесообразности и возможности продолжать занятія. 7-го сентября рекомендуется и принимается рѣшеніе, изъ-за невозможности впредь полученія средствъ, прекратить дѣятельность, сохранивъ только въ порядкѣ ликвидаціи административный центръ и бібліотеку. О. С. Булгаковъ — внѣ Парижа, на отдыхѣ послѣ операциі. А. В. Карташевъ энергично и неустанно настаиваетъ на продолженіи учебной жизни, добивается рѣшенія начать и вести до послѣдней возможности занятія съ наличными 12-ью студентами второго, третьяго и четвертаго курсовъ, отказавшись отъ пріема на первый. Въ кассѣ — 4.000 фр. (на недѣлю жизни); многіе студенты — подъ угрозой мобилизаціи.

1939. Октябрь.

Занятія начинаются. А. В. Карташевъ назначенъ инспекторомъ Академіи. Курсы неприбывшихъ профессоровъ распредѣляются между остающимися. А. В. Карташевъ, кромѣ всѣхъ курсовъ Исторіи Церкви, принимаетъ на себя чтеніе Ветхаго Завѣта и Еврейскаго языка, Ѳ. Г. Спасскій — Новаго Завѣта и греческаго языка, Л. А. Зандеръ — философскихъ предметовъ. Патрологію, Литургику, Пастырское Богословіе и греческій языкъ читаетъ Архимандритъ Кипріанъ, прибывшій изъ Югославіи, несмотря на закрытіе границъ. П. Ф. Андерсонъ — единственная связь съ заграничными друзьями: черезъ него получено общаніе отъ *Emergency Committee* изъ Англій единовременной помощи. Изъ Швеціи — *m-Me D-r Sahlin*, изъ Швейцаріи — *D-r Keller*, изъ Америки — *Mr Gram* присылаютъ свою помощь. Американскій фондъ Академіи продолжаетъ регулярную помощь. Занятія не прерываются. Трое оканчиваютъ Академію.

1940 годъ — пятнадцатый существованія Академіи.

5-го мая, на торжественномъ засѣданіи, избираются:

Докторами богословія, *honoris causa* —

(†) M. R. Cosmo Lang, архієпископъ Кентерберійскій,

(†) M. R. W. Temple, архієпископъ Юркскій,

M. R. Bishop I. de W. Perry.

D-г John Mott.

Почетными членами: — D-г Keller, (†) Attlestan Riley, Mr Cram, Академикъ, Профессоръ М. И. Ростовцевъ.

Друзьями-евевергетами — Mr P. F. Anderson, Mr D. I. Lowrie, Rev. L. Skife, Rev. V. Goll, Rev. Dunphy, Mr. S. Coll, M-lle D-r Sahlin, D-г Koechlin.

Актъ. — Прочтена актовая рѣчь о. С. Булгакова. Послѣдняя помощь — 150 ф. ст. изъ Англии.

1940. Октябрь.

Парижъ подъ оккупацией. Проф. Г. П. Федотовъ — на пути въ Америку. Его замѣщаютъ проф. В. В. Вейдле и К. В. Мочульскій, раздѣляющие между собой курсъ Исторіи Западной Церкви. Архимандритъ Касіанъ — на Авоентъ, о. Г. Флоровскій — въ Швейцаріи. Б. Сове — въ Финляндіи, о. Н. Афанасьевъ — на югѣ Франціи до конца войны. Связь съ за-границей прерывается: П. Ф. Андерсонъ покидаетъ Парижъ передъ оккупацией.

На I-ый курсъ принято 3 студента (и 3 вольнослушателя), второго курса — нѣтъ, на третьемъ — 7, на четвертомъ — 3, на дополнительномъ 2, всего — 15 студентовъ. О. С. Булгаковъ избирается деканомъ. На 1-ое января въ кассѣ — 40.000 фр. (полтора мѣсяца жизни при жестокихъ сокращеніяхъ). Непрерывная помощь отъ **Church Fond** Американскаго Комитета, Епископальной Церкви въ Америкѣ. Занятія идутъ. Содержаніе преподавателей снижено, выдается нерегулярно. Ухудшеніе питанія, разстройство транспорта. Арестованъ и выпущенъ Л. А. Зандеръ. Двое окончили Академію.

1941. Октябрь.

Принято на I-ый курсъ 3 студента (и 2 вольнослушателя), на второмъ курсѣ — 3 (и 2 вольнослушателя), на четвертомъ — 7, на дополнительномъ курсѣ — 3 студента, всего — 16. Остатокъ кассы: 48.000 фр. (на одинъ мѣсяць жизни). Съ декабря мѣсяца русскій эмигрантъ К. Б. Померанцевъ вноситъ въ теченіе двухъ лѣтъ регулярно 20.000 фр. ежемѣсячно на содержаніе студентовъ. D. I. Lowrie находитъ путь къ регулярной помощи изъ Швейцаріи и пересылаетъ краткія сообщенія отъ П. Ф. Андерсона. Отвѣтная информация объ Академіи. Это сообщеніе не прерывается до конца войны. Академію долженъ покинуть доцентъ В. Н. Ильинъ.

Организованы сокращенные пастырскіе курсы: 5 слушателей. Занятія продолжаются.

Архимандритъ Кипріанъ избирается профессоромъ по кафедрѣ Патрологіи. Оканчиваютъ Академію 6 студентовъ, изъ нихъ А. П. Князевъ оставляется профессорскимъ стипендіатомъ, подъ руководствомъ о. Сергія Булгакова. Частыя воздушныя дневныя и ночныя тревоги, отсутствіе топлива, сокращенія въ питаніи. Помощь Американскаго Ко-

митета не прекращается. Поступления отъ D-r Sahlin и D-r Keller, друзей-евреговъ Академіи. Остатокъ кассы — 300.000 фр.: (пять мясець жизни; непрерывное падение франка, ростъ цѣнъ, расцвѣтъ «чернаго рынка»).

1942. Октябрь.

Принято на I-ый курсъ — 5 студентовъ. На второмъ курсѣ — 2, на третьемъ — 3, на дополнительномъ — 5 (и 1 вольнослушатель), всего — 14 студентовъ. Продолжаются пастырскіе курсы — 4 слушателя.

Въ январѣ 1943-го года Митрополитъ Евлогій избирается почетнымъ докторомъ Церковныхъ Наукъ. Актъ — актовая рѣчь проф. Зѣньковскаго. Операция и болѣзнь секретаря Е. М. Киселевскаго, его замѣщаетъ временно Ѡ. Г. Спасскій. Въ июнѣ почетнымъ докторомъ Церковныхъ Наукъ избирается проф. о. Сергій Булгаковъ.

Частыя воздушныя тревоги, холодъ, голодъ, сокращенія газа, свѣта, транспорта. Занятія продолжаются. Академію посѣщаютъ представители бывшихъ нѣмецкихъ владѣльцевъ территории Академіи. Пасторъ Бодельшвингъ изъ Бетеля (Вестфалія) общается 3.000 марокъ (60.000 фр.) на ремонтъ зданій, но нѣмецкое правительство налагаетъ запретъ. Статья въ бетельскомъ журналѣ: «зеленый холмъ долженъ возвратиться законнымъ владѣльцамъ». Посѣщеніе Академіи Митрополитомъ Берлинскимъ, Серафимомъ (Ляде). Архимандритъ Кипріанъ и А. В. Карташевъ вызываються въ отдѣлъ пропаганды на допросъ. Прот. Зѣньковскій и Л. А. Зандеръ также допрашиваються по поводу экуменической дѣятельности. Чиновникъ «Гестапо» въ Академіи допрашиваетъ о связяхъ съ за-границей (поводъ: помѣщеніе свѣдѣній объ Академіи въ Женевскомъ журналѣ), уноситъ съ собой для отсылки въ Берлинъ на цензуру только что съ огромными трудностями изданный подъ редакціей Архимандрита Кипріана журналъ Академіи «Богословская Мысль» (№ 4 «Православной Мысли»). Занятія не прерываються. Помощь изъ Америки; отъ D-r Sahlin, D-r Keller. Остатокъ въ кассѣ: 500.000 фр. (на три съ половиной мѣсяца). 140.000 фр. идутъ на ремонтъ протекающихъ крышъ и починку зданій, пришедшихъ въ ветхость.

1943. Октябрь.

На первый курсъ принято 3 студента. На второмъ курсѣ — 2, на третьемъ — 1, на четвертомъ — 3, на дополнительномъ — 2, всего — 11 студентовъ. Заканчиваються пастырскіе курсы. А. П. Князевъ читаетъ частично догматику и еврейскій языкъ. Окончившій въ 1942-омъ году свящ. С. Ереминъ читаетъ практическую канонику, назначается помощникомъ инспектора. Инспекторъ — о. С. Булгаковъ, онъ же и деканъ. Окончившій курсъ М. Осоргинъ депортированъ въ Германію на принудительныя работы.

Январь 1944-го года — смерть казначея и секретаря Академіи, Е. М. Киселевскаго. Секретаремъ избирается Ѡ. Г. Спасскій. Актъ: актовая рѣчь проф. А. В. Карташева, избираемаго докторомъ Церковныхъ Наукъ *honoris causa*. На Пасхѣ — посѣщеніе Академіи еп. Боссаромъ, викаріемъ Архіепископа Парижскаго — первый визитъ католиче-

скаго ієрарха за 20 лѣтъ существованія Академіи. 6-го іюня, въ день Св. Духа, болѣзнь о. Сергія Булгакова и 13-го іюля — его смерть. Соболѣзнованія и большое стеченіе учениковъ и духовенства на погребеніе. Предсмертныя письма о. С. Булгакова англиканскимъ ієрархамъ и американскимъ друзьямъ скрываются, изъ-за частыхъ арестовъ, въ нѣсколькихъ копіяхъ, въ вѣрныхъ рукахъ до возможности пересылки по назначенію. Инспекторомъ назначается Архимандритъ Кипріанъ, деканомъ избирается прот. В. Зѣньковскій.

Полное отсутствіе угля. Установка печей для отопленія древесными опилками. Бомбардировки окрестностей, разстройство транспорта, усиленіе голода (50 гр. жировъ въ мѣсяцъ), отсутствіе свѣта, ночью и днемъ непрерывныя воздушныя тревоги.

Выемка изъ бібліотеки книгъ авторовъ-евреевъ или съ еврейскими фамиліями отдѣломъ пропаганды. Конфискація части ихъ. Занятія, какъ и ежедневныя богослуженія въ храмѣ Академіи не прерываются и во время тревогъ и обстрѣловъ. По почину студентовъ, открываются вечерніе публичныя общедоступныя богословскіе курсы — около 40 слушателей. Оканчиваютъ Академію 2 студента. Болѣзнь Ректора — Митрополита Евлогія.

Въ касѣ — 430.000 фр. (на три мѣсяца жизни). Ростъ цѣнъ.

1944. Сентябрь.

Освобожденіе Парижа. Вооруженная полиція и милиція производятъ безрезультатный обыскъ въ Академіи и храмѣ по ложному доносу. Архієпископъ Парижскій сообщаетъ объ этомъ генералу де-Голлю.

Принято 6 новыхъ студентовъ, всѣ — изъ слушателей вечернихъ курсовъ. На второмъ курсѣ въ первомъ полугодіи — 2, не выдерживающихъ тяжелыхъ лишеній и ушедшихъ во второмъ полугодіи, на третьемъ курсѣ — 2, на дополнительномъ — 4, всего — 12 студентовъ.

Многолюдное собраніе памяти о. С. Булгакова. А. П. Князевъ и С. С. Верховсій (выпуска Академіи 1937-го года) входятъ въ число преподавателей. Приѣздъ D. I. Lowrie — первыя свѣдѣнія о заграничныхъ друзьяхъ. Актъ, актовая рѣчь проф. К. Мочульскаго. Приѣздъ П. Ф. Андерсона, расширение американской помощи. Академія узнаетъ, кто обезпечивалъ ея существованіе во время войны. Окончившій Академію А. Д. Шмеманъ назначается профессорскимъ стипендіатомъ по Исторіи Церкви, подъ руководствомъ А. В. Карташева. Помощь черезъ П. Ф. Андерсона изъ Америки, отъ D-r Sahlin, D-r Keller и 1.000 фунтовъ ст. по завѣщанію Mrs Elisabeth Cram. Посѣщаютъ Академію Bishop of Chichester D-r Bell, Dean Dunkan Johns, Rev. Blakhood, Milit. Chap., Rev. Carter со своимъ помощникомъ. Панихида Академіи по президентѣ Рузвельтѣ въ Американской церкви. Панихида въ храмѣ Академіи по Mrs. Cram.

8-го апрѣля 1945-го года — защита диссертациі проф. Архимандритомъ Кипріаномъ на степень доктора Церковныхъ Наукъ и присужденіе ему ея. Торжественное собраніе по поводу исполнившагося двадцатилѣтія Академіи.

1945. Октябрь.

Прием на I-ый курс — 8 студентов (двое не могли прибыть) и трех вольнослушателей. На второмъ курсѣ — 5 (и 1 вольнослушатель), на четвертомъ — 2, на дополнительномъ курсѣ — 2, всего — 15 студентовъ. А. Д. Шмеанъ назначенъ преподавателемъ части курса Древней и Византийской Церковной Исторіи.

Возвращается изъ Германіи М. Осоргинъ, назначается преподавателемъ пѣнія и Церковнаго Устава. Приѣздъ и посѣщеніе Академіи Митрополитомъ Николаемъ Крутицкимъ. Получены первыя пищевыя посылки изъ Америки, отправленныя по инициативѣ Русскаго Общества Друзей Академіи въ Нью-Йоркѣ.

Весна 1946-го года. Актъ, актовая рѣчь проф. В. В. Вейдле. Предполагаются вечерніе курсы, открываются двухмѣсячные, вечерніе же, повторительные курсы для пастырей — 15 слушателей. Поѣздка Л. А. Зандера въ Женеву и свѣдѣнія о бывшихъ замыслахъ нѣмецкихъ властей закрыть Академію и арестовать работниковъ ея и о сопротивленіи этому со стороны von Trott, Gerstenmeier и другихъ противниковъ Гитлера. Панихиды въ храмѣ Академіи по Archb. Lang и Temple и по Mr. Attlestan Riley,

Возвращеніе П. Ф. Андерсона изъ поѣздки въ Америку. Возвращеніе изъ Праги о. Г. Флоровскаго, съ Аѳона — архимандрита Кассіана, возобновленіе ими лекцій, перваго: по Нравственному Богословію, второго: по Новому Завѣту. Ихъ поѣздка въ Женеву на съѣздъ всемірнаго Совѣта Церквей. Лекціи въ году — кн. Д. Оболенскаго (Кѣмбриджъ), проф. Н. Лосскаго (Прага), проф. А. Аливизатоса (Аѳины). Готовятся къ печати два очередныхъ номера «Православной Мысли»: одинъ на англійскомъ и второй на русскомъ языкѣ, подъ редакціей архимандрита Кипріана, и томъ статей православныхъ богослововъ, подъ редакціей о. Г. Флоровскаго. Посѣщеніе Академіи Rev. Waddams и Tomkins. 7-го марта Посѣщеніе и дружеская встрѣча съ D-r John Mott, на пути со съѣзда въ Женевѣ.

Составленіе съ П. Ф. Андерсономъ бюджета на базѣ широкой помощи Америки на 1946-ой и 1947-ой календарные годы. Занятія продолжаются. Впервые послѣ войны поступила помощь изъ Лондона — 200 фунтовъ ст. отъ «Appeal». Общество Друзей Богословскаго Института въ Америкѣ и Толстовскій Комитетъ присылаютъ продовольственные и вещевыя посылки, такъ же, какъ и реу. Денфи изъ Америки и М-Не Салинъ изъ Швеціи.

Rev. O. Tomkins собираетъ и присылаетъ вышедшіе за время войны въ Англии богословскіе труды для библіотеки. Академію посѣщаютъ Митрополитъ Фіатирскій Германъ, Rev. Cockborn и Hermann, Rev. J. Findlow.

По инициативѣ Сергіевскаго Братства, читаютъ воскресные доклады архимандритъ Кассіанъ, архимандритъ Кипріанъ и В. В. Вейдле. Въ іюнѣ комиссія профессоровъ представляетъ Совѣту Института докладную записку объ обнаруженныхъ въ вышедшей въ Оксфордѣ книгѣ бывшего студента Академіи Е. Ламперта «The Divine Realm» рази-

тельныхъ и буквальныхъ совпаденіяхъ съ печатными и еще не изданными трудами почившаго Декана Академіи, проф. прот. С. Булгакова, о чемъ Совѣтъ Академіи довелъ до свѣдѣнія Оксфордскаго университета, гдѣ Лампертъ получилъ ученую степень. (Записка комиссії см. ниже приложение 3). 5-го іюля заканчиваются занятія. На молебнѣ и заключительномъ собраніи присутствовали о. К. Лялинъ, П. Ф. Андерсонъ и Д. И. Лаури.

8-го августа скончался основатель и Ректоръ Академіи, Митрополитъ Евлогій. По уставу Академіи, Ректоромъ становится его замѣститель, правящій архіерей, архіепископъ Владиміръ. Занятія начинаются въ октябрѣ. На I-ый курсъ принято 18 студентовъ, изъ нихъ 8 сербовъ (изъ Италіи), 2 сирійца; приступаютъ къ занятіямъ всего 4 студента. Остальные задерживаются изъ-за трудности полученія въѣздныхъ визъ во Францію. На II-омъ курсѣ — 7 студентовъ и 2 вольнослушателя, на III-емъ курсѣ — 5 студентовъ и на V-омъ курсѣ — 2 студента и 3 вольнослушателя. Всего — 18 студентовъ и 5 вольнослушателей.

Продолжаются чтенія вечернихъ курсовъ, и начато чтеніе серіи лекцій на французскомъ языкѣ въ залѣ при Румынской церкви.

25-го сентября епископъ W. Manning и П. Ф. Андерсонъ избираются докторами *Theologiae honoris causa*.

Занятія прерываются въ октябрѣ на время Епархіального Собранія, происходящаго на Сергіевскомъ Подворьѣ.

Законченъ ремонтъ помѣщеній. Библіотека пополняется новыми приобрѣтеніями, въ томъ числѣ книгами, завѣщанными почившимъ Ректоромъ Академіи, Митрополитомъ Евлогіемъ.

Преподаватель А. Д. Шмеманъ принимаетъ священный санъ.

Въ періодъ 1939 — 1946 гг. приняли священный санъ 14 воспитанниковъ Академіи, одинъ хиротонисанъ во епископы (еп. Никонъ Греве).

Профессоръ В. В. Зѣньковскій принялъ священный санъ. Академію обслуживаютъ 6 преподавателей изъ числа окончившихъ ее.

Секретарь Академіи **Θ. Г. Спасскій.**

Изъ предсмертныхъ писемъ о. С. Булгакова

His Grace James de Wolff Perry

«хочется выразить Американской Епископальной Церкви, отъ которой я видѣлъ столько гостеприимной любви и ласки, мою благодарность, вмѣстѣ съ надеждой, что Ваше вниманіе и помощь будутъ поддержкой для нашей Богословской школы и въ будущемъ».

M. Rev. Cosmo Lang, Архіепископу Кентерберійскому:

«Разрѣшите мнѣ; по волѣ Божіей оставляя этотъ міръ и всѣ дѣла его, а въ числѣ ихъ и вѣренное мнѣ дѣло Богословской Академіи въ Парижѣ, выразить Вамъ свою признательность за все, что сдѣлано и дѣлается Вами для мученической Церкви Россійской, и благодарность за все то, что Вамъ благоугодно было сдѣлать для нуждъ Православной Богословской Академіи въ Парижѣ. Я остаюсь въ надеждѣ, что и впредь Вы не оставите этотъ центръ Православнаго Богословія своей поддержкой».

Mrs и M-r Cram.

«За эти многие годы совмѣстной работы я имѣлъ возможность до глубины узнать и оцѣнить исключительныя качества моральнаго характера Васъ обоихъ, отражающихъ лучшія черты свободной Американской націи, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, эту удивительную Вашу преданность русскому дѣлу, русской культурѣ, русскому Православію, какъ особой вѣтви Вселенскаго Православія.

Теперь, когда Господь призываетъ меня отъ рабочей борьбы моей, я чувствую личную потребность проститься съ Вами обоими, призвать на Васъ благословеніе Божіе, а также на всѣхъ членовъ Вашей семьи, а, вмѣстѣ съ тѣмъ, просить Васъ не оставлять своей заботой и помощью Богословской школы нашей и впредь. О Господѣ живемъ и о Господѣ умираемъ».

M. Rev. Temple, Архіепископу Іоркскому:

«По волѣ Божіей оставляя этотъ міръ, я чувствую потребность выразить Вамъ, какъ предсѣдателю Continuation Committee of the Oecumenical Conference, и въ Вашемъ лицѣ и всему экуменическому Движенію съ доблестнымъ его секретаремъ Canon Hodgson, привѣтъ и благопожеланія успѣшнаго развитія».

ПРИЛОЖЕНИЕ № 2.

Поступления въ кассу Академіи:
1940 — 1944 гг.

Русское Общество Друзей Академіи въ Америкѣ	52.165.85
Фондъ Кулаева въ Америкѣ	5.443.20
Толстовскій фондъ	31.091.—
К. Б. Померанцевъ	430.000.—
Американскій Комитетъ и Епископская Церковь	2.555.313.—*)
(Въ эту сумму включены всѣ частныя поступления изъ Америки черезъ П. Ф. Андерсона).	
Англійскій Комитетъ	26.441.—
Д-ръ Салинъ	432.569.—
Изъ Швеціи (отъ неяже)	79.518.—
Шотландская Церковь	3.726.30
Датская Церковь	9.762.15
Д-ръ Келлеръ	289.450.—

П р и х о д ь:

1940:	321.541
1941:	461.228.30
1942:	968.220.43
1943:	890.400.49
1944:	878.745.85
1945:	1.077.311.65

Р а с х о д ь:

314.846.10
378.151.80
582.294.70
932.553.40
1.003.508.25
1.254.829.50

ПРИЛОЖЕНИЕ № 3.

Докладъ Совѣту Богословскаго Института комисіи по изслѣдованію книги бывшаго студента института Е. Ламперта.

« *The Divine Realm* »

Комиссія, въ составѣ прот. В. Зѣнковскаго, прот. Г. Флоровскаго и В. В. Вейдле, по порученію Совѣта Богословскаго Института, должна была выяснить зависимость книги Е. Ламперта « *The Divine Realm* », Лондонъ, 1943, отъ трудовъ прот. С. Булгакова. Внимательное изслѣдованіе книги Ламперта привело комиссію къ слѣдующему заключенію.

Книга, выпущенная Е. Лампертомъ подъ заглавіемъ

*) Въ эту сумму включены всѣ частныя поступления изъ Америки черезъ П. Ф. Андерсона.

« The Divine Realm » не является оригинальнымъ произведеніемъ: за исключеніемъ нѣсколькихъ краткихъ главъ, она представляетъ собой **переводъ** ряда страницъ изъ трудовъ прот. С. Булгакова. Въ основу своей книги Лампертъ положилъ заимствованія изъ трехъ книгъ о. С. Булгакова: 1. «Невѣста Агнца» (опубликованной въ 1945 году, но извѣстной Е. Ламперту въ рукописи, которую о. Булгаковъ давалъ читать своимъ друзьямъ и ученикамъ, въ томъ числѣ и Е. Ламперту); 2. «Свѣтъ Невечерній», Москва, 1917 г.; 3. (Статьи «Евхаристическій Догматъ») «Путь», №№ 20 и 21, 1930 годъ; иногда используется и «Агнецъ Божій». **Никакихъ ссылокъ на эти заимствованія** въ книгѣ Ламперта не имѣется.

Уже въ предисловіи первая часть стр. 6-ой представляетъ переводъ изъ «Свѣта Невечерняго», стр. 77-ая, а первыя строчки слѣдующей страницы повторяютъ въ краткой формѣ стр. 11-ую (предисловіе къ «Свѣту Невечернему»).

Въ части I-ой страницы отъ 11-ой до 49-ой представляютъ переводъ — иногда съ пропусками, иногда съ мелкими добавленіями, иногда съ рѣдкими измѣненіями — изъ «Невѣсты Агнца» (стр. 7 — 53). Даже порядокъ главъ не измѣненъ у Ламперта, и текстъ о. С. Булгакова воспроизведенъ безъ всякихъ ссылокъ на него или цитатъ. Ближайшія десять страницъ у Ламперта (стр. 50 — 59) взяты изъ «Свѣта Невечерняго» (стр. 179 — 186, 261, 265, 278) — частью въ свободномъ переложеніи, частью съ нѣкоторыми перестановками матеріала. Послѣдняя глава этой части есть переводъ (стр. 62 — 63) наполовину изъ «Невѣсты Агнца» (стр. 65 — 67), а наполовину изъ «Агнца Божія» (стр. 155 — 156). Послѣдняя глава въ тѣхъ же мѣстахъ «Агнца Божія» и «Невѣсты Агнца» использована вмѣстѣ на стр. 49; на стр. 15, которая связана съ 11 — 12 «Невѣсты Агнца»: послѣднія три строчки, какъ три первыя строчки стр. 16, находятъ заимствованіе изъ «Свѣта Невечерняго» (стр. 181 — 182). Всѣ такія мелкія заимствованія, конечно, очень трудно установить, — возможно, что ихъ есть и болѣе. Что касается источника, стр. 67 — 71 (Additional Notes), мы не смогли его установить, хотя близость и здѣсь къ идеямъ о. С. Булгакова безспорна.

Во второй части стр. 73 — 87 находимъ переводъ, рѣже въ формѣ резюмирующаго разсказа, изъ «Свѣта Невечерняго» стр. 238 — 254. Когда Лампертъ больше резюмируетъ, чѣмъ переводитъ (какъ на стр. 78 — 79), онъ все же не упускаетъ случая привести цитаты (подобно цитатѣ изъ Эмпедокла на стр. 78, прим. 2), которыя взяты изъ «Свѣта Невечерняго» (стр. 285, прим. 1). Стр. 89 — 90 у Ламперта — изъ статей о. С. Булгакова «Евхаристическій Догматъ» («Путь» № 21, стр. 22 — 24 и 29 — 30). Остальныя главы этой же части переведены (при сохраненіи оригинальнаго порядка) изъ «Свѣта Невечерняго» (стр. 287 — 296, съ пропусками и стр. 353 — 354, 359 — 360, 368 — 371, 373, 379, 380, 388).

Въ третьей части, глава «Metabolism» (стр. 125 — 129), находимъ переводъ изъ «Евхаристическаго Догмата» («Путь», № 20, стр.

3 — 6, № 21 стр. 5 — 8, № 20 стр. 25 — 26). Первый параграфъ на стр. 110-ой взятъ изъ «Свѣта Невечернаго», стр. 63, а на стр. 136 — 137 заимствованія взяты изъ «Свѣта Невечернаго», стр. 408 — 410. Мы не смогли установить источника остальной части книги: во всякомъ случаѣ, теорія таинствъ, изложенная здѣсь, безспорно принадлежитъ о. Булгакову.

Послѣ этой общей сводки результатовъ нашего изслѣдованія книги Ламперта приведемъ нѣсколько примѣровъ сравнительнаго сопоставленія соответственныхъ мѣстъ у о. С. Булгакова и Ламперта. Вотъ текстъ о. С. Булгакова «Невѣста Агнца», стр. 8:

«Въ христіанскомъ разумѣніи соотношенія, существующаго между Богомъ и міромъ, прежде всего слѣдуетъ исключить два полярно-противоположныхъ воззрѣнія: пантеистическій или атеистическій монизмъ, съ одной стороны, и дуалистическое пониманіе творенія, съ другой. Согласно монистическому ученію, міръ самъ себѣ довлѣетъ и понятенъ самъ изъ себя. Въ глубинѣ своей имманентности онъ осуществляетъ полноту самого себя, содержа сокровенные корни своего бытія. Субстанція міра есть единственная и послѣдняя его основа. Какъ бы мы ни понимали ее — материалистически или какъ міровое вещество — матерію или энергію, или же спиритуалистически — какъ духовную монаду или систему монадъ, общей для всѣхъ видовъ монизма остается эта самозамкнутость и самодовлѣмость міра и его въ этомъ смыслѣ абсолютность».

Текстъ Ламперта (переводъ) стр. 11:

«Отношеніе между Богомъ и міромъ толковалось съ двухъ противоположныхъ точекъ зрѣнія: пантеистическаго или атеистическаго монизма или дуалистическаго пониманія міра. Согласно первому, міръ самодостаточенъ и можетъ быть понятъ изъ его собственной природы и имѣетъ въ себѣ скрытые корни своего бытія. Субстанція міра есть его единственное и послѣднее основаніе. Какъ бы мы ни понимали ее — материалистически, какъ космическую субстанцію — матерію или энергію, или спиритуалистически, какъ духовную монаду или систему монадъ, — общей чертой всѣхъ формъ монизма остается идея, что міръ самостоятеленъ въ своемъ бытіи и, въ концѣ концовъ, поэтому является абсолютнымъ».

2. На стр. 24-ой «Невѣсты Агнца» о. С. Булгаковъ начинаетъ свои критическія замѣчанія о богословіи Ѳомы Аквинага слѣдующимъ образомъ:

Текстъ о. Сергія:

«Въ богословіи Аквината соединяются и переплетаются разные мотивы: аристотелизмъ и платонизмъ, августинизмъ и схоластическая догматика. Поэтому точная характеристика этого сложнаго ученія едва ли возможна. Въ зависимости отъ того, на какомъ изъ элементовъ дѣлается удареніе, система томизма окрашивается въ ту или иную преобладающую краску. Богословіе Ѳомы Аквината есть не столько синтезъ, сколько встрѣча разныхъ, не всегда соединимыхъ вліяній».

У Ламперта, на стр. 29, глава подъ названіемъ: «Западное богословіе Св. Ѳомы Аквината» имѣетъ такое примѣчаніе:

«Я хотѣлъ бы подчеркнуть, что мои критическія замѣчанія не имѣютъ въ виду нападать на него — они выдвинуты въ цѣляхъ дискусіи и со всѣмъ уваженіемъ къ великому дѣятелю западнаго богословія». То, что слѣдуетъ дальше на 10-ой стр., списано съ «Невѣсты Агнца» со всѣми ссылками и цитатами, приведенными у о. Сергія. Вотъ начало этого параграфа:

«Въ богословіи Св. Ѳомы Аквината различныя теченія мысли встрѣчаются и переплетаются одно съ другимъ: аристотелизмъ и платонизмъ, августинизмъ, схоластика и ученіе Діонисія и догматъ объ откровеніи. Поэтому трудно дать точную характеристику этой сложной и архитектурно мощной системы. Въ зависимости отъ того, подчеркивается одинъ или другой изъ указанныхъ выше элементовъ, система окрашивается въ тотъ или иной доминирующій оттѣнокъ. Богословіе Св. Ѳомы поэтому не столько синтезъ, сколько встрѣча различныхъ и не всегда однородныхъ тенденцій».

3. У о. С. Булгакова въ «Свѣтъ Невечернемъ», стр. 238-ая, читаемъ:

«Античная философія, хотя и умѣла подсмотрѣть НИЧТО, какъ скрытую основу бытія, но оставалась безсильной передъ задачей объяснить, какимъ образомъ ничто становится *οὐκ ὄν* или *οὐκ ὄν* превращается въ *μὴ ὄν* иначе говоря, какъ возникаетъ міръ явленій. И это потому, что здѣсь въ этомъ вопросѣ достигается ПРЕДѢЛЪ философіи, кончается область логическаго выведенія началъ. Здѣсь логическій hiatus или чудо, предѣльное событіе, которое философіи нельзя изъяснить, а можно только констатировать, истолковывая его послѣдствія. Какимъ образомъ вообще возникаетъ міръ, т. е. это смѣшеніе бытія и небытія, какимъ образомъ вообще создается бытіе и сверхбытійственный сѣмена бытія погружаются въ ничто? Передъ этой проблемой въ естественномъ и законномъ безсиліи останавливалась античная философія, какъ останавливается и всякая «чистая философія», завѣдомо не занимающаяся мифологизированіемъ. Платонъ въ «Тимей...».

У Ламперта, вторая часть книги, стр. 73-ья, начинается такъ: «Хотя древняя философія имѣла глубокую интуицію «НИЧТО», какъ скрытой основы бытія, но она оставалась безсильной, чтобы понять, какъ «ничто» становится «нѣчто», *οὐκ ὄν* превращается въ *μὴ ὄν*, иными словами, какъ возникаетъ міръ явленій. Это объясняется тѣмъ, что здѣсь мы достигаемъ послѣдняго предѣла дискурсивнаго мышленія, предѣла логической дедукціи началъ. Передъ нами логическій hiatus, чудо, предѣльное событіе, которое не можетъ быть объяснено, а можетъ быть только установлено и можетъ быть анализировано въ своихъ послѣдствіяхъ. Какъ возникаетъ міръ, этотъ синтезъ бытія и небытія? Какъ сѣмена бытія погружаются въ пустоту (ничто)? Древняя мысль остановилась въ недоумѣніи предъ лицомъ этой загадочной проблемы, какъ должна сдѣлать и всякая «чистая философія», которая сознательно не примѣняетъ здѣсь мифологическаго творчества. Платонъ въ «Тимей...».

4. Лампертъ никогда не упускаетъ случая воспроизвести интересныя замѣчанія о. С. Булгакова, даже если они и не необходимы для развитія мысли. Такъ, на стр. 105-ой, переводя пассажъ изъ «Свѣта Невечернаго», стр. 371-ая, Лампертъ дѣлаетъ примѣчаніе 2-ое, переписывая примѣчаніе 1-ое о. С. Булгакова въ «Свѣтѣ Невечернемъ», страница 368-ая:

Вотъ текстъ о. С. Булгакова:

«Невольнo напрашивается на сопоставленіе съ Федоровскимъ «проектomъ общаго дѣла» эсхатологическая мечта Скрябина о созданіи мистеріи, вѣрнѣе о художественной подготовкѣ такого мистеріальнаго дѣйства, которое должно положить конецъ этому эону и явиться гранью между двумя космическими періодами. При всей утопичности его стремленія, лучше всего обличенной его безвременной смертью, этотъ замыселъ, воодушевляющій все его художественное творчество, не есть простая фантазія, онъ есть СИМПТОМЪ, полный глубокаго значенія, ибо свидѣтельствуетъ о появленіи новыхъ эоновъ, предвѣстій и предчувствій въ современной душѣ — и, прежде всего, въ русской душѣ, какъ наиболѣе раскрытой будущему и особенно чуткой къ знаменіямъ конца».

Вотъ текстъ Ламперта (въ текстѣ и Ламперта говорится о Соловьевѣ и Федоровѣ):

«Подобныя же исканія и безпокойства характерны, напримѣръ, для русскаго композитора Скрябина, котрый мечталъ о созданіи эсхатологической симфоніи или, точнѣе, о прелюдіи къ музыкальной мистической драмѣ, которая должна была бы положить конецъ настоящему эону и явиться мѣстомъ встрѣчи двухъ космическихъ эпохъ. При всемъ утопическомъ характерѣ стремленій Скрябина, таинственно подчеркнутomъ его трагическимъ концомъ, эта мысль (попытка), одушевлявшая все его художественное творчество, не есть чистая фантазія и воображеніе, но СИМПТОМЪ, полный глубокаго значенія. Онъ свидѣтельствуетъ о появленіи новаго зова, новыхъ пророчествъ и предвѣщаній въ человѣческой душѣ и, быть можетъ, больше всего въ русскомъ духѣ, какъ наиболѣе открытомъ къ «грядущему» и особенно чуткомъ къ знаменіямъ Апокалипсиса».

5. Нашъ послѣдній примѣръ особенно яркая и значительная часть въ разсужденіи (въ «Евхаристическомъ Догматѣ», «Путь, № 20, стр. 4). У Ламперта — стр. 126.

У о. С. Булгакова:

«Идея преложенія такимъ образомъ содержитъ въ себѣ антиномію, которая представляетъ законъ тожества, однако, его не только не упраздняя, но даже утверждая: преложеніе есть тожество различнаго или различіе тожественнаго. Оно не есть превращеніе съ поглощеніемъ одного другимъ, но есть единство и вмѣстѣ противостояніе обоихъ, чудо антиномическое. И это выражено прямо въ словахъ Господнихъ: «Сіе (т. е. хлѣбъ) есть тѣло Мое» и «Сіе (т. е. вино) есть кровь Моя». Сіе (хотя и въ среднемъ родѣ *тоуто*) есть обозначеніе подлежащихъ хлѣба и вина, какъ вещей или предметовъ, доступныхъ чувственному вос-

пріятію, а не просто словесный указательный жестъ въ отношеніи къ тѣлу и крови. «Сіе есть тѣло Мое» и «Сіе есть кровь Моя» есть формула антиноміи, тожество различнаго и различіе тожественнаго, преложеніе, какъ **отожествленія in actu**, а не неподвижное тожество, при которомъ разныя вещи остаются въ своей разности и обособленіи, чужды всякаго отождествленія. Чудо антиноміи, преложеніе, состоитъ въ томъ, что нѣчто есть то, что оно не есть, и не есть то, что оно есть».

У Ламперта:

«Идея «метаболизма» (т. е. преложенія даровъ), съ другой стороны, содержитъ въ себѣ антиномію, которая преодолеваетъ законъ тожества, не разрушая его, однако. Метаболизмъ означаетъ тожество различнаго или различіе тожественнаго — истинное антиномическое чудо. Это мѣтко выражено въ словахъ нашего Господа на прощальной вечери: «Сіе (т. е. хлѣбъ) есть тѣло Мое» и «Сіе (т. е. вино) есть кровь Моя». «Сіе (хотя и въ среднемъ родѣ *τοῦτο*) означаетъ хлѣбъ и вино, какъ извѣстные элементы, доступные нашему эмпирическому воспріятію: это не одна часть чего-либо, отличнаго отъ хлѣба (или вина), даннаго намъ, и не есть просто словесный указательный жестъ въ отношеніи къ тѣлу и крови. «Сіе есть тѣло Мое» и «Сіе есть кровь Моя» есть формула антиноміи: тожество различнаго и различіе тожественнаго *μεταβολή*. Это есть отождествленіе **in actu**, различныхъ вещей, — отождествленіе, отличное отъ статическаго тожества, гдѣ различныя вещи не могутъ быть отождествлены, не переставая быть тѣмъ, что онѣ есть. Чудо сакраментальнаго метаболизма лежитъ въ томъ, что нѣчто есть то, что оно не есть, и не есть то, что оно есть».

Около 80-ти процентовъ, не меньше, текста книги взято, такимъ образомъ, изъ твореній о. С. Булгакова. Лампертъ, конечно, зналъ, что англійскіе критики не могли бы прочесть книгъ его русскаго учителя, — и особенно ни «Невѣсты Агнца», каковая книга еще не была напечатана, ни «Свѣта Невечернаго» — книги, хотя извѣстной, но слишкомъ рѣдкой, чтобы быть найденной въ публичныхъ библіотекахъ внѣ Россіи. Тѣмъ не менѣе, онъ пытался сдѣлать его претензіи на независимость болѣе правдоподобными съ помощью разныхъ мелкихъ ухищреній, — на примѣръ, подставляя постоянно разныя иныя слова, вмѣсто термина о. Сергія «Софія», или съ помощью примѣчаній, подобныхъ тому, какое мы находимъ на стр. 89-ой: «Разборъ софіологическихъ выводовъ, вытекающихъ изъ даннаго вопроса, лежитъ внѣ моей темы». (Тутъ же Лампертъ указываетъ на англійскую книгу о. Сергія **The Wisdom of God**) — хотя то, что читатель въ дѣйствительности находитъ всюду въ книгѣ, есть именно софіологія, и ничто иное.

Единственное указаніе плагиатора на его жертву находится на стр. 27-ой, гдѣ о. Булгаковъ упоминается, какъ выдающійся софіологъ. Въ прим. 7-омъ на этой страницѣ мы читаемъ: «Я не буду излагать софіологической системы». То же примѣчаніе (уже на стр. 28-ой) заключаетъ въ себѣ такія строки: «Не отождествляя себя всецѣло ни съ однимъ русскимъ софіологомъ, я сознаю себя во многомъ обязаннымъ имъ, въ ча-

стности о. С. Булгакову, — и больше всего въ общемъ **Leitmotiv** и въ томъ вдохновеніи, которое лежитъ въ его основѣ».

Мы видѣли, чѣмъ въ дѣйствительности является этотъ «лейтмотивъ» и это «вдохновеніе».

Подписано: **Прот. В. Зѣньковскій,**

прот. Г. Флоровскій,

В. В. Вейдле.

СОДЕРЖАНІЕ :

	Стр.
О т ъ Р е д а к ц і и	7
А. В. К а р т а ш е в ъ. — Жизненный путь Митрополита-Экзарха Владиміра	9
В. В. З ѣ н ь к о в с к і й. — Памяти Митрополита Евлогія....	19
В. В. В е й д л е. — Перерождение античнаго искусства	23
Л. А. З а н д е р ъ. — Логика и догматика.....	48
В. В. З ѣ н ь к о в с к і й. — П. Я. Чаадаевъ, какъ религиозный мыслитель	75
А. В. К а р т а ш е в ъ. — Толкованіе 67 псалма	95
еп. К а с с і а н ъ. — Славословіе Божественной любви	117
Свящ. А. Ш м е м а н ъ. — Судьба византійской теократіи....	130
Ө. Г. С п а с с к і й. — Краткая лѣтопись Академіи	147
П р и л о ж е н і я №№ 1, 2 и 3	153
