

потому может быть воспроизведена, поскольку повторимо данное сочетание элементов. Он даже не замечает, насколько чудовищна мысль о воспроизведении какой-либо индивидуальности, напр. Сократа, в целом множестве экземпляров. Такая «победа над смертью» означала бы не воскресение, а уничтожение, убийство индивидуальности. Недаром в представлении двойника ощущается всегда нечто дьявольское.

Однако, несмотря на все эти недочеты, книга В. Муравьева читается не без интереса. Автору нельзя отказать в известной тонкости и остроте мысли. Это показывают его рассуждения о диалектической связи единства и множества (целого и частей). Но главное, пожалуй, в том, что книга эта симптоматична для господствующих в России умственных течений и настроений. Она свидетельствует о том, что тот организационный пафос и активизм мысли, которым были заражены идейные руководители революции, продолжает и теперь еще жить в России и захватил даже такие круги мыслящих людей, которые стоят в стороне от узко-партийной революционной борьбы.

В. Семенов

«Путь» орган русской религиозной мысли № 5 (октябрь-ноябрь 1926 г.) и № 6 (январь 1927 г.).

Последние два номера «Пути» не менее содержательны чем предыдущие; они дают целый ряд интересных статей, затрагивающих наиболее актуальные вопросы современного религиозного сознания. Физиономия журнала теперь окончательно определилась. Это орган религиозно мыслящей и религиозно заинтересованной интеллигенции. Представители Православной церкви в нем почти не участвуют; а поскольку участвуют, участие их случайно и для общего облика журнала не-

существенно. Исключение представляет только один из постоянных сотрудников отец С. Булгаков, но ведь и он всем своим прошлым связан с традициями (и даже антирелигиозными) русской интеллигенции. Правда, о. Булгаков в последних своих произведениях как будто пытается порвать всякую связь с этой традицией и не признает в ней ничего ценного. Особенно ясно это сказывается в его речи на годичном акте Парижского Богословского Института 7 июня 1926 г. напечатанной в 5-ом номере «Пути» под заглавием: «Благодатные Заветы Преп. Сергия Русскому Богословствованию». Речь эта не только по духу и своему идейному содержанию не выходит за пределы традиционного богословского мышления, но и всем своим стилем, своим витиеватым и несколько папашенным слогом напоминает обычное семинарское красноречие. Нельзя сказать, чтобы речь от этого выиграла, и не совсем понятно, почему о. Булгакову понадобилось произвести такое насилие над собственным стилем. Но это, в конце концов, дело вкуса. Более существенно, однако, другое недоумение, которое вызывает эта речь, да и некоторые другие писания автора. О. Булгаков повидимому понимает и принимает в точном, буквальном смысле все факты и события, о которых повествует священное предание в Библии и в Житиях Святых. Если это действительно так, то такая точка зрения требует со стороны ее защитника своего обоснования и оправдания почему, в каком смысле и в каких пределах священное предание неприкосновенно для научной критики? Разве признание ее правомерности неизбежно связано с отрицанием религиозного смысла Предания или реальности мистического опыта и чудес? Именно теперь, когда среди интеллигенции вновь оживает религиозное чувство и религиозная мысль, в таких вопросах необходима полная ясность и

определенность. Этого требует религиозная искренность. Иначе безоговорочное и некритическое признание Предания может стать опасным соблазном.

Мало убедительной нам кажется также концепция Троицы, которую автор развивает в этой же статье, исходя из духовного смысла взаимоотношений между первым, вторым и третьим лицом («я» «ты», и «он»). Если первое и второе лицо (я и ты) действительно образуют вместе некоторое высшее единство, составляющее необходимую основу всякой духовной жизни, то третье лицо (он) для структуры этого единства никакого значения не имеет; это не что иное как то же «ты», но взятое в чисто объективной, предметной установке.

Что вопрос об отношении исторической критики к религиозному преданию является актуальным в насущным именно в наше время и именно для Православного богословия, — это показывает весьма убедительно статья Н. А. Бердяева в 6-ом номере «Пути» «Наука о религии и христианская апологетика». Б. справедливо настаивает на том, что история религии должна быть столь же беспредпосылочной наукой, как и всякая другая наука; ей не могут быть поставлены никакие внешние цели: ни апологетические, ни полемически-обличительные. Для нее и священное предание может быть только явлением историческим не больше. Но вместе с тем задача ее строго определена применяемым ею методом и лежащей в ее основе научно-позитивной установкой. Поэтому вопрос о религиозном смысле изучаемых ею явлений не подлежит ее ведению. Каждый раз, когда она берется за его решение, она выходит за сферу своей компетенции, перестает быть строгой наукой. Вопрос этот может обсуждаться и решаться лишь с точки зрения, имманентной самому религиозному сознанию. Н. Бердяев иллюстрирует эту мысль на

двух проблемах истории религии, представляющих для христианской апологетики особый интерес — это проблема отношения языческих религий к христианству и проблема жизни Иисуса Христа.

Если современная история религии обнаружила, что многим языческим религиям были присущи те же самые представления об искуплении, о страдающем боге, о благодати и др., которые раньше считались исключительным достоянием христианства, то это обстоятельство не может умалять религиозного значения христианства; оно лишь свидетельствует о том, что и языческие религии были «религиями» в настоящем смысле слова, и что им не чужды основы того религиозного откровения, которое во всей полноте своей проявилось в христианстве. Сродство христианства с другими религиями не доказательство его исторической условности, а доказательство его универсальности.

Не иначе обстоит дело и с второй проблемой. В научном исследовании ее, как справедливо отмечает автор, можно установить два противоположных течения, из которых одно привело к отрицанию реальности Христа, т. е. божественной природы, с готовностью признать умаленную реальность человека Иисуса (либеральное, протестантское богословие). Другое, наоборот, привело к отрицанию реальности Иисуса, т. е. человеческой природы, с готовностью признать Христа, как Бога, «никогда на земле ни жившего» (Робертсон, Смит, Древе, Кушу). Ни то, ни другое направление «загадки Иисуса» решить не может, ибо и то и другое проходит мимо того понятия, которое определяет собой духовный опыт христианства: понятия Богочеловечества. — Смысл этого понятия не доступен эмпирической науке и при помощи тех данных, которые находятся в ее распоряжении, обосновать не может. — Этим указание-

ми, конечно, не разрешаются все трудности, на которые наталкивается христианская апологетика при анализе проблемы Христа, но общее направление, в котором следует искать решение вопроса, намечено правильно и, во всяком случае, постановка проблемы, отличается той ясностью и определенностью, которая одна только может обеспечить плодотворность как научного, так и религиозно-философского исследования.

Вообще естественно, что редакция «Пути» отозвалась и на самый тревожный для церковной жизни русской эмиграции вопрос — на спор между Православными иерархами и на постановления последнего Карловацкого Собора, приведшие, как и следовало ожидать, к церковному расколу. Вопросу этому посвящена статья самого редактора в 5-м номере «Пути», под заглавием «Церковная смута и свобода совести».

В позиции, занятой архиерейским собором, Б. усматривает опасный уклон в сторону клерикализма, который чужд духу Православия и грозит уничтожить самое ценное, что в нем есть, и что составляет его духовную основу, — свободу совести. Уклон этот особенно опасен тем, что последние мотивы его не религиозно-церковные, а политические, что он вызван монархически-реставрационными устремлениями правой эмиграции, добивающейся восстановления прежнего дореволюционного строя, при котором церковь находилась в полном подчинении у Государства.

Из этого политического ослепления и полного непонимания тех задач, которые современность ставит и политическому церковному строительству, и проистекает враждебное отношение Карловацких епископов к новым творческим движениям в Православии и незаконные их поповозновения присвоить себе «исключительные харизматические привилегии в учении и учительстве», поповозновения про-

творечащие началу соборности, которое лежит в основе Православной Церкви. — Но болезнью клерикализма больны не только представители старого отмирающего церковного строя, но и значительная часть русской православной молодежи; захваченная реакцией против религиозного и церковного индифферентизма дореволюционного поколения, молодежь эта испытывает потребность в твердом авторитете и готова приписать высшим представителям церкви чуть ли не папскую непогрешимость. — Но эта «детская болезнь» православного ренессанса должна быть преодолена.

Печальные события на последнем архиерейском собрании должны, по мнению Б., освободить русскую молодежь от иллюзий и соблазнов клерикализма и напомнить ей, что «вне свободы духа невозможно христианское возрождение». — Статья Б. подняла целую бурю в церковно-заинтересованных кругах русской эмиграции; особенно резкий отпор она встретила среди молодежи, участвующей в религиозном движении. Возражения эти вызваны, по видимому, не только резким боевым тоном статьи, в котором могли усмотреть недостаточно почтительное отношение к авторитету церкви и ее представителей, но и некоторым разногласием по существу. Против общих положений статьи Н. Бердяева трудно спорить. И он, конечно, прав, утверждая что принципиально свободе совести в христианстве принадлежит приоритет перед авторитетом. Но если он объясняет готовность молодежи признать великий авторитет «страхом перед свободой совести, робостью, нежеланием взять на себя бремя свободы, бремя ответственности», то это объяснение навряд ли можно принять без оговорок; во всяком случае оно не вскрывает более глубоких и, как нам кажется, законных мотивов той клерикальной настроенности молодежи, которую осуждает Бердяев.

Ведь свобода совести неразрывно связана со свободой мысли, свободой суждения в вопросах религии. А свобода мысли может быть осуществима в этой области и может иметь положительную ценность лишь в том случае, если она выростает из подлинного религиозного опыта. Там, где этого опыта нет, свобода мысли неизбежно принимает форму субъективного произвола, предметно необоснованной отсеченности.

Поэтому именно уважение к религиозной истине может привести внутренне еще неполное окрепшего человека к признанию внешнего авторитета представителей церковной иерархии: сознание того, что свобода суждения в религиозных вопросах предполагает известный религиозный, не всякому доступный, «стаж». Конечно, в этом отказе от собственных суждений есть серьезная опасность, но вместе с тем нельзя не признать, что в нем сказывается такая серьезность и зрелость религиозной настроенности, которая до сих пор даже религиозно индифферентной русской интеллигенции была чужда. Вот почему, как нам думается, русская христианская молодежь теперь особенно чувствительна ко всему, что могло бы поколебать столь ценный ею авторитет церковной иерархии.

Лишь попутно затрагивает Церковную Смуту чрезвычайно содержательная и глубокая по своим религиозно-философским мотивам статья Л. Карсавина «Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства». Под отвлеченным христианством автор разумеет христианство дуалистическое, которое проводит абсолютную грань между религиозным и нерелигиозным бытием, церковною и нецерковною жизнью, относя к области последней все земное и эмпирическое, а потому и всю человеческую культуру во всем ее конкретном историческом многообразии. С точки зрения отвлеченного христиан-

ства все эмпирическое бытие производится на степень переходящего средства, лишенного всякой самостоятельной ценности. Отвлеченное христианство — при последовательности в своем проведении, — неизбежно ведет к полному отрицанию мира, к отрицанию всякого самостоятельного смысла в исторической жизни и в культурном развитии человечества. По существу все эмпирическое подлежит уничтожению и терпится лишь как уступка человеческой немощи. Этому отвлеченному христианству, наиболее ярко выраженному, по мнению автора, в пивелирующем универсализме римского католицизма, он противопоставляет Православие, как конкретную полноту вселенной Церкви Христовой. Православие признает существенную святость всего сотворенного Богом; оно исходит из идеи единства Бога и мира, Бога и человека (Богочеловечество) и кладет в основу христианского мирозерцания не идею спасения от мира, обесценивающую все земное и нецерковное, а идею преобразования и обожения всего мира, всего эмпирического бытия во всем многообразии его культурных, национальных и лично-индивидуальных проявлений. Конкретное христианство, в лице Православия, признает поэтому абсолютную значимость и неуничтожимость, а постольку и идеальную церковность всякого народа и всякой культуры. Церковь должна быть конкретной, т. е. она должна быть и национально-культурным организмом. Она должна оперевать и нецерковную мирскую жизнь во всей ее конкретной полноте; это не значит, что она должна взять в свои руки светскую власть и притязать на непосредственное руководство политической и общественной деятельностью. Это значит лишь, что религиозно просветляя конкретное бытие, она вызывает его свободное самообновление». В этом направлении и шла деятельность Патриарха

Тихонизм; и в этом смысле, по мнению автора, должно быть истолковано его завещание. Уклонившись от заветов Патриарха, карловцкие архиереи обнаружили, что они неправильно понимают сущность Православия: домогаясь автокефалии и связывая Православие с анархической ориентацией, они забыли, что русская заграничная церковь может быть истинно-православной лишь постольку она национальна и сохраняет связь с Россией, и что церкви в мирских делах принадлежит лишь нравственно-религиозное водительство. Однако, и в этих заблуждениях (также как и в живом церковничестве) проявляется правда искаженная; но по существу правильная тенденция: это — убеждение в неразрывной связи бытия Церковного с полнотой национально-культурного бытия. — Поэтому полное отделение Церкви от Государства несовместимо с духом Православия: приветствовать его можно было в России, только с отрицательной стороны: как освобождение церкви от светской власти императоров и обер-прокуроров.

Дополнением к статье Карсавина является статья Н. Клепихина в том же номере Пути, которая подробнее развивает мысль о религиозной ценности национальности и национальной культуры.

В конкретных своих выводах с положениями Л. Карсавина сходятся и статья В. Ильина «о небесной и земной соборности». Исходя из христианского учения о Св. Троице, автор доказывает, что соборность Православной вселенской церкви есть образ той соборности, которая присуща Самому Троичному Богу. Соборностью этой по этому должно определяться и внутреннее строение церкви и отношение ее к светской власти. Нарушение соборности происходит либо вследствие того, что авторитет «первого епископа чрезмерно возрастает, поглощая значение прочих», тогда на лицо папизм,

который в силу внутренней логики переходит в папо-цезаризм-претевдухидий и на мирскую власть и смелывающий церковные цели со светскими. В этом нарушении новинно католичество. Но возможно и другое нарушение: соборности, когда светская власть узурпирует права епископов и подчиняет церковь государству. Тогда на лицо цезарь-папизм, от которого прешлось страдать Византийской и русской Православной церкви. Одним из положительных результатов современной эпохи является то, что она сокрушила наряду с другими кумирами и кумир цезаря и этим проложила путь к правильному пониманию взаимоотношений между властью небесной и властью земной, и тем самым и между Церковью и Государством. Что не только цезарь-папизм, но и вообще монархизм не связан с учением христианства, очень убедительно доказывает на основании богатого исторического материала Н. Алексеев в двух своих интересных статьях: «Идея земного Града в христианском вероучении» и «Христианство и идея монархии». Вывод первой статьи автор формулирует следующим образом: «если призвать библейские, пророческие и апокалипсические воззрения основоположенной частью христианского вероучения — то придется в большей мере ограничить значимость принципа христианской доляльности и признать, что христианство более совместимо с демократией, чем с монархией». — Во второй статье автор выясняет, что представлявшие о религиозном значении монархической власти заимствовано христианами народами у языческих народов древнего Востока и внутренне не связано с христианством. Если же монархизм до сих пор считается политической формой, освященной религиозной традицией, то это объясняется «близостью многих христианских народов, и в частности народа русского, к древнеязыческому миру». — Поэтому

все попытки религиозно обосновать идею монархии, (как это делает Карпов в статье о «монархии») обречены заранее на неудачу. И прав Бердяев, если он в «дневнике философа» решительно осуждает такие попытки, как романтизм, невоинствующий духа времени и неспособный уяснить себе подлинный смысл религиозно-общественного опыта последнего десятилетия.

Статья Г. Федотова «об Антихристовом добре», на первый взгляд, не имеет отношения к вопросам, возбужденным церковной смутой; она посвящена критике конценции «Легенды об Антихристе», предлагаемой в «Трех разговорах» В. Соловьева. Но в конечных своих выводах она вплотную подходит к этим вопросам, потому что автор пытается выяснить в какой степени Соловьевское понимание Антихриста соответствует современному религиозному сознанию.

Образ добродетельного Антихриста, как показывает сравнение с текстами Свящ. Писания и Отцов Церкви, не принадлежит к составу церковного эсхатологического предания, которое склюпо его рассматривать как чистое зло или же видеть в его добродетелях простое лицемерие, средство для захвата власти над миром. Но образ этот не только не каноничен он имеет и исторически чисто-условное значение; он вырос из тех представлений европейской цивилизации в ее развитии, которые сложились во второй половине XIX в. «Три разговора» направляет отчасти против внецерковного добра в учении и жизни Л. Толстого, отчасти против идеала социализма, как «позитивистского рая всеобщей сытости», завершающего мирный прогресс европейской цивилизации. Соловьев не предчувствовал надвигающегося кризиса. И потому для двадцатого века, после опыта мировой войны и революции, его образ Антихриста утратил свое ак-

туальное значение. «Враждебная христианству цивилизация становится антигуманистической, бесчеловечной». Идеал позитивной добродетели, говорит автор, в наши дни никого соблазнить не может. Гораздо опаснее другой соблазн, на который указали и отцы церкви, — это соблазн антихристовой святости «соблазн гордыни, ложного смирения, тонкой эротики ложного аскетизма — церковь без любви, христианство без Христа — вот где предельный обман, предельная мерзость на Святом месте». Именно с этой стороны, по мнению Г. Федотова, в нашу эпоху интеллигентской реакции и возрождения церковного сознания, грозит Православию самая серьезная опасность. Отсюда проистекает передко встречающаяся в церковных кругах подозрительность к внецерковному добру, отрицающая его нравственную ценность, подозрительность, которая неизбежно искажает отношение Церкви к миру и, в конечном итоге, ведет к полному разрыву между христианством и культурой. Между тем именно примирение православия с культурой, оцерковление самой культуры — составляет самую насущную и, быть может, единственно существенную задачу современного религиозного сознания. — В этом автор несомненно прав. Христианство и культура — центральная проблема современности. И в церковной смутой — если отвлечься от канонического момента, — принципиальная сторона вопроса заключается именно в отношении церковной иерархии к внецерковному миру. Проблема эта имеет решающее значение и для христианского движения среди студенческой молодежи; это подтверждают помещенные в пятом и шестом номере «Пути» отчеты о работе съездов хр. молодежи в Дрездене, на Балканах, в Клермонте и Бервилле. И то, что объединяет сотрудников «Пути» — несмотря на их разномыслие в философ-

ских и догматических вопросах — это стремление преодолеть разрыв между культурой и религией. — Ведь этой цели служат и рассказ А. Ремизова «Рождество». Вплетая в священное предание народно-бытовые черты, заимствованные из современности, Р. не парует эпического стиля легенды; напротив, этим художественным приемом он убедительно показывает, что и в двадцатом веке легенда может жить такой же полной и религиозно-значительной жизнью, какой она жила две тысячи лет тому назад. — Перед проблемой «христианство (православие) и культура» отступает на второй план и другая проблема, которая затрагивается в некоторых других статьях 5-го и 6-го номера «Пути». — (Письмо Г. Эренберга о православии и протестантизме и ответ прот. С. Булгакова, статья Г. Кульмана «Протестантизм и православие», «О скале Петровой» — Католлика) — проблема взаимоотношения христианских вероисповеданий и единения Церквей.

Библиографический и информационный отдел в последних номерах «Пути» значительно богаче чем в предыдущих он содержит целый ряд подробных рецензий на самые интересные повинки в области философской и религиозной литературы.

В. Сеэман

Matila C. Ghyka: «Esthétique des proportions dans la nature et dans les arts».

Nouvelle Revue Française. Paris. 1927.

«Эстетика пропорций» Матила Гика не только опыт построения эстетической геометрии, но и сравнительно полная энциклопедия по этому вопросу, тем более ценная, что, наряду с основными положениями трудов эпохи Возрождения, являющихся музейными редкостями, в нее вошли и результаты работ современных исследователей (сейчас, в связи с трудами Т. Лука, Д. Хэмбиджа и В.-Ф.

Лунда, замечаем некоторое возобновление интереса к этой незаслуженно забытой «науке»).

Эпохой расцвета геометрии пропорций была несомненно эпоха Возрождения. Альберта, Леонардо да Винчи, Фра Лука Пагиоли, в Германии Альбрехт Дюрер (позднее Кеплер), специально занимались разработкой связанных с ней вопросов. Основным между дошедшими до нас трудами этой эпохи является трактат Пагиоли «О Божественной Пропорции». Известность Пагиоли в те времена была так велика, это Дюрер, посетивший в 1506 году Венецию, специально поехал в Болонью его навестить и научиться от него самого тайнам его науки.

Основположением теории пропорций — и в этом Гика лишь повторяет Пагиоли — является принцип золотого сечения или, по терминологии итальянского геометра, — отношений «божественной пропорции». Напомним: наименование золотого сечения носит такое деление отрезка прямой на две части, при котором отношение большей части к меньшей равно отношению всего отрезка к большей. Если мы назовем большую и меньшую часть отрезка соответственно a и b , то получим следующее алгебраическое уравнение:

$$\frac{a}{b} = \frac{a+b}{a}$$

Уравнение это выражает наипростейшую из мыслимых пропорций, ибо относится к самой простой из протяженных фигур, к прямой, и представляет единственно возможное ее деление на две неравные части, при котором эти части и сама прямая находились бы в пропорциональном отношении между собой.

Отношение a к b может быть вычислено и представляет собой иррациональное число $\Phi = 1,618033\dots$, весьма важное для исследования сложных фигур. Метод Гика и других новейших исследователей заключается в том, что они пытаются разложить изучаемый предмет на