

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

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

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьева, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова (Іеромонаха Кассіана), Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, Н. Бувнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Бар. Б. Вревскаго, Б. П. Вышеславцева, В. Вейдле, Франка Гавена (Америка), М. Георгиевскаго, С. Гессена, А. Глазберга, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Іеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, Н. Зернова, В. В. Зыньковскаго, свящ. А. Ельчанинова (†), П. К. Иванова, Ю. Иваска, А. Изюмова, В. Н. Ильина, С. Ильницкаго, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), К. Керка (Англія), Г. Колпакчи, Л. Козловскаго (†), (Польша), Г. Г. Кузьмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева-И. Лаговскаго, Ф. Лива (Швейцарія), М. Литвиакъ, Н. О. Лосскаго, М. Лотъ-Бородицкой, Ж. Маритена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полотневной, В. Расторгуева, Н. Реймерса, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инока (Россія), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, К. Сережниковъ, Е. Скобцовою (Матери Маріи), И. Смолича, В. Сперанскаго, О. А. Степуна, И. Стратонова, Б. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. С. Н. Трубецкаго (†), кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеневою, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), свящ. Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Іеромонаха Іоанна), АББАТА АВГУСТИНА ЯКУБИЗАКА (Франція), Кн. С. Щербатова.

Адресъ редакціи и конторы:

29, RUE SAINT DIDIER, PARIS (XVI).

Цѣна отдѣльн. номера : 10 фр.

Подписная цѣна — въ годъ фр. 35. — (4 книги). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 51.

МАЙ — ОКТЯБРЬ 1936

№ 51.

ОГЛАВЛЕНИЕ :

СТР.

1. Н. Зерновъ — Москва — Третій Римъ	3
2. А. Карташевъ — Русское Христіанство	19
3. Р. де-Бекеръ — Во мракъ	32
4. И. Гофштеттеръ — Философское обоснованіе социализма	46
5. С. Троицкій — Въ защиту «Христіанской философіи брака»	58
6. Новыя книги : Н. Лосскій. — о книгѣ В. Iasinowski: Wschodnie Chrzestijanstwo à Rosja; Н. Бердяевъ. — о книгѣ I. N. Danzas: L'itinéraire religieux de la conscience russe	68

МОСКВА — ТРЕТИЙ РИМЪ

Национальныя катастрофы, подобныя Русской революціи, естественно привлекають вниманіе къ вопросу о цѣлесообразности историческаго процесса и о мѣстѣ, занимаемомъ въ немъ отдѣльными народами, то появляющимися, то исчезающими на его аренѣ. Для членовъ церкви эти вопросы представляются лишь частію еще большей проблемы смысла Боговоплощенія, назначенія Вселенской церкви и роли, принадлежащей въ ней помѣстнымъ національнымъ церквамъ.

Современное преслѣдованіе христіанъ въ Россіи, безпримѣрное по своей жестокости и напряженности, особенно остро ставитъ предъ нашимъ сознаніемъ проблему Русскаго Православія и требуетъ отъ насъ выясненія какъ источниковъ его силы и правды, такъ и причинъ его историческихъ неудачъ. Русскіе до революціи обычно столь органически срослись съ плотью своей православной церковной жизни, такъ глубоко уходили корнями въ ея бытіе и преданіе, что они даже не ставили передъ собой задачи объективнаго изученія и оцѣнки особенностей Русской церкви.

Они или признавали весь ея укладъ, какъ единственно возможное воплощеніе христіанства, или же совершенно отрекались не только отъ православія, но и отъ всякой связи съ религіей. Трудно сказать насколько подобное отношеніе все еще сохранилось въ Россіи. Въ эмиграціи же оно, повидимому, попрежнему широко распространено, не взирая на то, что мы здѣсь получили исключительную возможность взглянуть со стороны на русскую церковную жизнь, увидѣть ее въ свѣтѣ всего разнообразія современныхъ формъ христіанства и продѣлать часто трудную, но необходимую работу критической провѣрки цѣнности и истинности своего духовнаго наслѣдія. Живя въ непосредственной близости съ различными вѣроисповѣданіями, русскіе эмигранты могутъ сравнивать свое русское православіе какъ съ Западнымъ хри-

стіанствомъ, такъ и не съ русскими вѣтвями Восточной церкви. Это сравненіе помогаетъ видѣлить какъ то, что является общимъ для всѣхъ христіанъ, такъ и то, чѣмъ отличается русское православіе отъ всѣхъ другихъ церквей, включая и Восточныя православныя церкви. Такой всесторонній анализъ, несомнѣнно, будетъ способствовать возрожденію церковной жизни въ Россіи послѣ прекращенія гоненій, такъ какъ онъ поможетъ разобраться въ ея противорѣчіяхъ. Наша набожность, красота нашего богослуженія, смиреніе и незлобивость русскаго народа переплетаются самымъ прихотливымъ образомъ съ богоборчествомъ, безпринципностью, національной самоувѣренностью и чванствомъ. Можетъ казаться, что русскій народъ и русская церковь имѣютъ два равно подлинныхъ, но противоположныхъ лика, открывающихся: одинъ въ образѣ святого старца, дышашаго христіанской любовью, свободой и смиреніемъ, другой въ лицѣ изуверъ, замаливающаго свои грѣхи въ длинныхъ уставныхъ службахъ и въ то же время измывающагося надъ своими чадами и домочадцами. Отрицать наличие этихъ двухъ взаимно исключающихъ образовъ русскаго православія было бы попыткою явно обреченной на неудачу, но возможность ихъ параллельнаго существованія, которое уходитъ въ сѣдую древность нашей исторіи, требуетъ своего особаго изученія и объясненія.

Въ задачи данной статьи входитъ изслѣдованіе лишь одной стороны этого вопроса — вѣры въ Москву, какъ въ Третій Римъ, которая является наиболѣе отличительной чертой русскаго православія. На этой вѣрѣ воспитывались поколѣнія русскихъ христіанъ, на ней было построено зданіе Московскаго царства, въ ней черпали свое вдохновеніе вожди русскаго старообрядчества, и она еще до сихъ поръ имѣетъ глубокое, хотя часто не осознаваемое вліяніе на міровоззрѣніе русскаго народа. Вмѣстѣ съ тѣмъ вопросъ объ ея положительномъ или отрицательномъ вліяніи на судьбы русской церкви и націи до сихъ поръ почти не подвергался обсужденію, точно такъ же какъ остается не обслѣдованнымъ, насколько эта вѣра является подлинно пророческимъ прозрѣніемъ сущности русскаго православія или же, наоборотъ, искушеніемъ, отравляющимъ жизнь нашего церковнаго организма. Много разныхъ причинъ объясняютъ подобное молчаніе. Русская либеральная интеллигенція была склонна принимать вѣру въ Москву, какъ духовную преемницу Византійской имперіи, за наивное преданіе давно ушедшаго прошлаго. Русское официальное богословіе также замалчивало его изъ-за тѣхъ глубокихъ ассоціацій, которыми эта вѣра была связана съ уничтоженнымъ патріаршествомъ и съ чаяніями старообрядцевъ. Только въ писаніяхъ однихъ славянофиловъ эти идеи находили свой откликъ, но

и они по ряду причинъ не могли приступить къ ея серьезному изученію. Однимъ изъ наиболѣе существенныхъ препятствій, стоявшихъ на пути правильного подхода къ этому вѣрованію было глубокое смѣшеніе русскаго и вселенскаго въ православіи, о которомъ упоминалось въ началѣ этой статьи. Даже у славянофиловъ отсутствовало сознаніе, что русское христіанство имѣетъ свои особенности, выдѣляющія его изъ среды другихъ Православныхъ церквей. Русскіе просто считались членами Греко-Восточнаго вѣроисповѣданія, и обычно предполагалось, что все то, чѣмъ отличается восточное православіе отъ другихъ церквей является типичнымъ и для русскаго христіанства. Это недоразумѣніе обычно вызывало два досадныхъ послѣдствія. Съ одной стороны, особенности русскаго православія никогда специально не изучались и потому оставались не осознанными и не использованными. Съ другой стороны, неправильное отождествленіе русскаго и вселенскаго вело къ разнообразнымъ столкновеніямъ между русской церковью и другими восточными помѣстными церквами, такъ какъ русскіе стремились къ ихъ руссификаціи. Встрѣчаясь съ различіями быта и обрядовъ между ними и нами, мы обычно сперва удивлялись этому, а потомъ начинали убѣждать ихъ принять русскую традицію, считая ее единственнымъ подлиннымъ выраженіемъ православія.

Это желаніе рождалось изъ наивной вѣры, что все русское является обще-православнымъ и что нашъ бытъ и наши традиціи есть лишь вѣрное воспроизведеніе Апостольскаго христіанства. Можно сказать, что первое изслѣдованіе особенностей русской церкви было начато только уже здѣсь въ эмиграціи, и труды проф. Г. Н. Федотова создаютъ эпоху въ исторіи изученія русской церкви. Онъ оказался первымъ историкомъ, который приступилъ къ описанію русской церкви, какъ особой вѣтви вселенскаго христіанства. Въ своихъ трудахъ («Святые Древней Руси, Св. Филиппъ и другіе») онъ проникъ въ невѣдомую до него область національнаго русскаго воплощенія православія. Образы первыхъ Святыхъ земли русской страстотерпцевъ, — Бориса и Глѣба, Святого Феодосія, русскихъ юродивыхъ и русскихъ князей пріобрѣли въ освѣщеніи проф. Федотова совершенно новое значеніе. Онъ наглядно показалъ, что русская церковь съ самаго начала ясно проявила свою индивидуальность и русскіе внесли въ сокровищницу вселенскаго православія свою особую струю, открывъ новые горизонты передъ церковью. Только помня эти особенности ранняго христіанства въ Россіи, возможно правильно подойти къ изученію его позднѣйшей исторіи, въ особенности XV столѣтія, которое и было временемъ рожденія вѣры въ Москву, какъ въ Третій Римъ.

XV столѣтіе легло рубежомъ въ исторіи человѣчества. Въ эти годы было изобрѣтено книгопечатаніе, открыта Америка, была подготовлена Реформація и совершилось паденіе Византіи. Этотъ же XV вѣкъ былъ концомъ средневѣковой Европы и временемъ возникновенія современной міровой цивилизаціи. Онъ былъ также эпохой зарожденія Русской имперіи. Чтобы понять послѣдующее развитіе русской исторіи и разобратъ въ ея современныхъ событіяхъ, слѣдуетъ остановиться на изученіи тѣхъ идей и факторовъ, которые создали изъ Кіевской удѣльной Руси сначала Московское царство, а впослѣдствіе и Петербургскую Россійскую имперію.

Кіевская Русь была нераздѣльной частью христіанской Европы. Она образовывала ея наиболѣе восточное крыло, но всѣми своими жизненными нитями была связана съ своими Западными сосѣдями. Кіевская Русь была страной городской культуры, она жила торговлей съ Византіей и съ Скандинавскими странами, съ центральной Европой и съ Хазарскимъ ханствомъ. Она являлась важнымъ центромъ, гдѣ скрещивались и пути между югомъ и сѣверомъ, западомъ и востокомъ. Русская церковь Кіевского періода была одной изъ самыхъ обширныхъ, но и самыхъ молодыхъ митрополій Константинопольскаго патріархата. Она обычно управлялась Греческими митрополитами и считала Царьградъ своимъ духовнымъ центромъ, источникомъ культуры, столпомъ благочестія и Апостольскаго преданія.

Татарское нашествіе внезапно оборвало Европейскій періодъ Русской исторіи. Физически и духовно Русь оказалась оторванной отъ христіанской Европы и включенной въ Монгольскую имперію. Она перестала быть восточнымъ крыломъ Европы и сдѣлалась западнымъ аванпостомъ Азіи. Поѣздки въ Орду замѣнили русскимъ князьямъ встрѣчи съ ихъ западными сосѣдями. Страшное опустошеніе Кіевской области (населеніе Кіевской и Черниговской областей было настолько уничтожено, что даже епархіи тамъ были закрыты,) лишили Сѣверо-Восточную Русь даже физическаго соприкосновенія съ Западной Европой. Отброшенная на Востокъ, потерянная въ дремучихъ лѣсахъ и топяхъ Сѣвера нашей равнины, Русь медленно и съ трудомъ, начала оправляться отъ полученнаго ею удара. Немногіе могли бы выдержать его сокрушительныя силы, но Россія смогла не только его пережить, но и настолько вскорѣ окрѣпнуть, чтобы скинуть съ себя въ 1480 г. унижительное ярмо татарскаго ига. Два фактора въ особенности сдѣлали возможнымъ ея воскресеніе: съ одной стороны сохраненіе остатковъ населенія благодаря естественной защитѣ — лѣса и болота нашего Сѣверо-Востока и съ другой стороны вліяніе цер-

кви, которая пощаженная татарами, стала объединяющим и возрождающим центром для Русского народа.

Отшельники и пустыnnики XV вѣка силой своей вѣры и мужествомъ своего подвижничества вдохнули бодрость и надежду въ душу разбитой націи. Московскіе митрополиты дали странѣ сознание своего единства и способствовали установленію единоначалія государственной власти. Татарское иго было преодолено не столько успѣхомъ Дмитрія Донского на полѣ брани, какъ подвигомъ вѣры Преп. Сергія Радонежскаго и непреклонной волей великихъ Святителей Московскихъ, начиная съ Петра и кончая Алексѣемъ. Изъ пепелищъ и погромовъ татарскаго нашествія выросла новая обновленная Русь, отсѣченная отъ Европы, обзатившаяся, но окрыленная чудомъ своего воскресенія и исполненная сознанія своей миссіи въ міру. Собираніе Россіи вокругъ ея новой столицы Москвы шло одновременно съ медленнымъ и мучительнымъ умираниемъ Византіи. Паденіе Царьграда въ 1453 г. почти совпало съ сверженіемъ татарскаго ига въ 1480 г., и эти два событія произвели глубочайшее впечатлѣніе на сознание Русскаго народа...

Византійская имперія была вселенскимъ христіанскимъ царствомъ для всѣхъ восточныхъ христіанъ, защитницей вѣры и благочестія, оплотомъ противъ всѣхъ невѣрныхъ. Константинополь былъ царьградъ, столица императора міра, гдѣ находился престолъ вселенскаго патріарха. Онъ былъ святой градъ, освѣщавшій подобно солнцу всю вселенную истиной Христова ученія. Паденіе Византіи было поэтому мировой катастрофой, попущеніемъ Божьимъ, тяжелымъ наказаніемъ за грѣхи всѣхъ христіанъ. Оно казалось вѣрнымъ признакомъ неминуемаго конца міра. Привычка отождествлять церковь и имперію такъ глубоко проникла въ сознание христіанъ, что крушеніе послѣдней было равносильно конечному пораженію самой церкви, а съ этимъ, естественно, не могло примириться сознание ея членовъ. Начались поиски выхода и онъ былъ найденъ какъ въ порабощенной Византіи, такъ и въ только что освободившейся Россіи во внезапно возникшей вѣрѣ, что имперія не погибла, что Господь не оставилъ членовъ церкви и избралъ иную страну и иной народъ для продолженія своего царства. Россія, единственная свободная христіанская держава на Востокъ, оказалась этой избраницей Божіей, преемницей великой имперіи, и Москва, ея новая столица, открылась какъ Третій Римъ, какъ новый и на этотъ разъ послѣдній оплотъ истинной вѣры и подлиннаго благочестія на землѣ. Трудно сказать, кто первый сдѣлалъ подобный выводъ. Почти несомнѣнно, что онъ родился въ сознаніи всей церкви, и отдѣльныя лица лишь нашли для него соотвѣтствующее выраженіе. Старецъ Филофей, восточные іерархи, Московскіе

книжники, Аввакумъ и старообрядцы писали и говорили о Москвѣ, Третьемъ Римѣ, не какъ о чемъ то новомъ, но какъ о вѣрѣ, раздѣляемой всѣмъ церковнымъ народомъ.

Итакъ страданія и униженія Россіи явились источникомъ ея новой славы. Кіевская Русь была лишь младшей дочерью Византійской имперіи. Русь Московская, возрожденная и очищенная, оказалась наслѣдницей Вселенской имперіи, единственной охранительницей Апостольскаго преданія.*)

Русскій народъ, неожиданно ощутивъ свое великое призваніе, почувствовалъ вмѣстѣ съ тѣмъ и свое одиночество, которое еще болѣе обострялось отъ сознанія отвѣтственности за судьбы новозавѣтнаго откровенія.

Размѣры журнальной статьи не даютъ возможности прослѣдить всѣ подробности исторіи зарожденія и послѣдующаго развитія вѣры въ Москву, какъ въ наслѣдницу Византіи. Поэтому предметомъ даннаго изслѣдованія будутъ только тѣ стороны этой идеи, которыя имѣютъ непосредственную связь съ современнымъ положеніемъ русской церкви.

Русское церковное общество XV-XVI вѣка горячо повѣрило въ особое призваніе Руси. Оно съ готовностью приняло на себя отвѣтственность за судьбы вселенскаго христіанства. Но оно показало гораздо менѣе единодушія, когда передъ нимъ сталъ вопросъ о самой сущности христіанства и о характерѣ русской миссіи для міра. Конецъ XV и начало XVI в. оказались поэтому временемъ исключительныхъ по своему значенію споровъ внутри русской церкви. О нихъ обычно мало знаютъ даже церковно образованные русскіе люди, такъ какъ эти разногласія заслонены отъ насъ болѣе рѣзкимъ столкновеніемъ патріарха Никона и старообрядцевъ въ XVIII вѣкѣ. Но въ дѣйствительности споръ между Іосифлянами нестяжателями и болѣе трагиченъ, и болѣе рѣшителенъ для судебъ русскаго православія, чѣмъ даже расколъ, который былъ лишь слѣдствіемъ побѣды Іосифлянъ надъ Заволжскими старцами въ XVI вѣкѣ. Обѣ церковныя партіи, боровшіяся въ Россіи въ XV и XVI столѣтіяхъ своими духовными корнями уходили въ православіе Сергія Радонежскаго и другихъ подвижниковъ XIV вѣка. Возглавителемъ одной изъ нихъ былъ Іосифъ Санинъ, игуменъ Волоцкаго монастыря (1440-1515 г.), другой Нилъ Майскій (1433-1505), строитель скита на рѣкѣ Сорѣ. Оба они причислены къ лику Святыхъ и почитаются всѣмъ русскимъ народомъ, несмотря на то, что они находились

*) Это сознаніе приобрѣло особую остроту послѣ извѣстія събъ отступничествѣ грековъ на Флорентійскомъ соборѣ въ 1439г. когда и Императоръ и Патріархъ признали надъ собой власть еретическаго Рима.

въ постоянной борьбѣ другъ съ другомъ, которая окончилась уже при ихъ ученикахъ жестокимъ гоненіемъ и почти полнымъ уничтоженіемъ сторонниковъ Нила Сорскаго. Подробное описаніе столкновеній этихъ двухъ партій не входитъ въ задачу этой статьи (*).

Достаточно указать, что разница ихъ міровоззрѣній вскрылась во всей ея глубинѣ въ связи съ двумя вопросами, особенно волновавшими русскую церковь въ XVI вѣкѣ: 1) право монастырей владѣть землями и крестьянами и 2) нравственная оправданность преслѣдованія еретиковъ и преданіе ихъ смертной казни.

Нилъ Сорскій и его сторонники считали, что монахи, отказавшіеся отъ имущества, не имѣютъ права владѣть землями, а въ особенности людьми ни лично, ни какъ члены общины. Они учили, что монахъ долженъ существовать трудомъ своихъ рукъ, и оставаться свободнымъ отъ мірскихъ попеченій. Также рѣшительно возставали они и противъ наказанія еретиковъ, утверждая, что духъ любви Новаго Завѣта несовмѣстимъ съ пытками и со смертной казнью, совершаемыми во имя Христа и Его церкви. Іосифляне же настаивали на необходимости примѣрнаго наказанія всѣхъ инакомыслящихъ, доказывая примѣрами, взятыми изъ ветхаго Завѣта, что подобное дѣйствіе ожидается Богомъ отъ ревнителей благочестія. Они были также увѣрены, что безъ владѣнія селами монастыри не смогутъ ни помогать нуждающимся, ни поставлять для церкви епископовъ и архимандритовъ (**), и даже не будутъ въ состояніи поддерживать уставное, благолѣпное богослуженіе, что Іосифляне считали основной задачей монастырей. Острыя разногласія по поводу этихъ конкретныхъ вопросовъ явились результатомъ различнаго пониманія сущности христіанства.

Обѣ партіи были заняты однимъ и тѣмъ же вопросомъ — нахожденіемъ лучшихъ путей для оцерковленія жизни, но выводы, къ которымъ они пришли, были различны. Іосифляне считали, что вся жизнь человѣка и всѣ ея событія, большія и малыя, могутъ и должны быть освящены Церковью и преображены ея благодатью. Но подобное оцерковленіе мыслилось въ строгомъ соблюденіи обрядовъ, въ благолѣпнѣ быта, и въ тща-

*) Смотри статью пр. Г. П. Федотова (Путь, № 27). «Трагедія древнерусской святости».

**) Іосифъ Волоцкій писалъ: «Если у монастырей сель не будетъ, то какъ честному и благородному человѣку постричься? А если не будетъ добротныхъ старцевъ, откуда взять людей на митрополию, въ архіепископы, епископы и на другія, церковныя, властныя мѣста? Итакъ, если не будетъ честныхъ и благородныхъ старцевъ, то и вѣра поколеблется».

тельномъ храненіи отеческаго преданія. Все міровоззрѣніе Іосифлянъ было окрашено образами, взятыми изъ Ветхаго За-вѣта, и въ ихъ суровой преданности къ уставному благоче-стію вспыхивалъ тотъ же огонь нетерпимости, которымъ го-рѣли пуритане и другіе кальвинисты эпохи Реформациі. Іосифу и его ученикамъ принадлежитъ заслуга созданія мос-ковскаго быта съ его строгой церковностью, чинностью службъ и іерархичностью всего его уклада. Ихъ идеаль жизни нашелъ свое наилучшее выраженіе въ знаменитомъ Домостроѣ, напи-санномъ въ эпоху ихъ наибольшаго вліянія на жизнь страны.

Нилъ и его ученики были людьми иного духа, вдохновляв-шимися образами Евангельской свободы, любви, милосердія и всепрощенія. Они дерзали проповѣдовать на рубежѣ XV и XVI вѣка о несомѣстимости Христіанства съ казнями ере-тиковъ, мысль, непріемлимая на Западѣ въ равной степени какъ для Римо-католиковъ такъ и для Протестантовъ. Не-стяжатели воплощали въ себѣ ту древнюю струю русскаго бла-гочестія, которая дала нашей Церкви страсотерпцевъ Бори-са и Глѣба и кроткаго игумена Феодосія, основоположника русскаго иночества. Трудно сказать, чѣмъ кончилась бы борь-ба между этими двумя теченіями, если бы не произошло вмѣ-шательство въ нее Великаго Князя. Вопросъ о разводѣ без-дѣтнаго Василія Третьяго оказался роковымъ для заволож-скихъ старцевъ. Іосифляне держались высокаго ученія о цар-ской власти, для нихъ воля царя не была ограничена никаки-ми законами (*), и они охотно согласились разрѣшить разводъ необходимый въ интересахъ московскаго государства. Ихъ противники не могли согласиться съ ними и признать, что нрав-ственные требованія Христіанства не примѣнимы къ прави-телю Православнаго Царства.

Василій III послѣ долгихъ колебаній всталъ на сторону Іосифлянъ. Митрополитъ Варлаамъ, сторонникъ нестяжателей, былъ свергнутъ. Игуменъ Даніиль, вождь Іосифлянъ, за-нявъ его мѣсто, насильственно постригъ Соломонію, первую жену Василія, а его самого обвинчалъ съ Еленой Глинской. Взамѣнъ этой услуги онъ получилъ разрѣшеніе нанести рѣ-шительный ударъ по своимъ церковнымъ противникамъ (Бракъ Іоанна и Елены былъ заключенъ въ 1523 г., и съ 1525 г. нача-лись преслѣдованія нестяжателей, закончившіяся полнымъ разореніемъ ихъ скитовъ въ 1553-1554 г.) Новый бракъ велика-го князя уже не былъ бездѣтнымъ. Василій III получилъ на-слѣдника престола, перваго вѣнчаннаго царя Ивана Грознаго. Начало новаго царствованія было временемъ торжества Іосиф-

*) Іосифъ писалъ: «Царь по плоти подобенъ всѣмъ человѣкамъ, по власти же подобенъ снѣ одному Богу.

лянъ. Самъ царь оказался богословомъ, горячо увѣровавшимъ въ ученіе о Москвѣ — третьемъ Римѣ, о неограниченности царской власти и объ обрядовомъ значеніи православія. Знаменитый Стоглавый соборъ, созванный имъ въ 1550-51 г., торжественно утвердилъ незыблемость русскаго православія, объявивъ всѣ помѣстныя его собенности конечнымъ выраженіемъ вселенской истины. Блестящія военные успѣхи Россіи — покореніе Казани, Астрахани, завоеваніе Сибири казались дальнѣйшимъ подтвержденіемъ Божьяго благословенія, почивавшаго на Московскомъ царствѣ и укрѣпляли вѣру въ его особое избраніе. Свое торжество Іосифляне ознакомили полнымъ разгромомъ нестяжателей. Ихъ скиты были сожжены, братья изгнаны или замучены, струя православія, связанная съ именемъ Великаго Старца Нила, перестала открыто проявлять себя, на долгіе годы, она ушла въ подземелье, орошая изнутри духовную жизнь народа. Послѣдствія этой рѣшительной побѣды были неожиданны для Іосифлянъ и чрезвычайно значительны для судебъ Россіи. Смутное время, Расколъ, реформы Петра Великаго, пугачевщина и даже коммунистическая революція, правда, въ различной степени, но все же непосредственно связаны съ событіями XVI вѣка нашей исторіи и съ насильственнымъ угашеніемъ тѣхъ идей, которыя защищались нестяжателями. Два послѣдствія ихъ пораженія оставили особенно глубокой слѣдъ въ русской церковной жизни. Первымъ изъ нихъ было глубокое внѣдреніе обрядовѣрія въ сознаніе русскаго народа. Обрядъ сталъ разсматриваться, какъ имѣющій силу освящать жизнь и спасать людей даже безъ ихъ нравственнаго возрожденія. Такая вѣра въ дѣйствительность символа придавала особенную насыщенность русскому благочестію, но она сопровождалась презрѣніемъ къ цѣнности человѣческой личности, поправленіемъ свободы и пренебреженіемъ нравственными требованіями христіанства. Эти особенности въ пониманіи обряда чрезвычайно наглядно выразились въ отношеніяхъ Іосифлянъ къ царской власти. Они требовали отъ царя точнаго соблюденія всей символики православія, настаивали на ношеніи имъ почти что церковнаго облаченія, но они не дерзали предъявлять къ нему требованій соблюденія нравственной чистоты и христіанской справедливости. Однимъ изъ самыхъ разительныхъ плодовъ ихъ вѣры и преданности къ царской власти была трагическая личность ихъ воспитанника — Іоанна Грознаго, царя богослова и палача. Вторымъ и не менѣе значительнымъ слѣдствиемъ ихъ побѣды было прекращеніе роста русской церкви. Для Іосифлянъ Московское православіе казалось единственнымъ оплотомъ правовѣрія, чудомъ сохранившимся среди безпредѣльнаго океана невѣрія и злочастія. Для Россіи учиться у кого-либо было не только

излишнимъ, но это было бы отступничествомъ отъ Богомъ данной ей миссіи. Русское православіе разсматривалось какъ завершеніе всей исторіи церкви. Оно было вершиной, послѣднимъ словомъ истины, дальше котораго никуда не нужно и невозможно было идти. Подобный подходъ къ церкви пресѣкалъ возможность ея роста, останавливалъ умственное и нравственное развитіе русскаго народа и обратилъ молодую Московскую Русь въ своеобразный Китай со свойственной ему неподвижностью.

Первыя отрицательныя послѣдствія побѣды Іосифлянъ сказались уже во вторую половину царствованія Іоанна Грознаго. Его исключительная жестокость и распуство, хотя объяснялись проявленіемъ гнѣва Божьяго за грѣхи народа, но все-таки они не могли не колебать вѣры въ неограниченность царской власти. Прекращеніе же Богопомазанной династіи Рюриковичей наносило еще болѣе сильный ударъ по ученію о Богоизбранности русскаго народа и его благочестивыхъ царей.

Но особенно грознымъ предостереженіемъ были униженія Русской державы въ страшные годы смутнаго времени, когда западные еретики — поляки и шведы безнаказанно оскверняли великія святыни русскаго православія. Призваніе на царство новой династіи Романовыхъ было попыткой возстановить нарушенную нить преемства, считать какъ бы небывшимъ все то, что было пережито Россіей въ смутное время. Романовы, собственники Іоанна Грознаго, были объявлены прямыми наслѣдниками Рюриковичей. Все благолѣпіе и вся уставность царскаго быта были тщательно возстановлены, православная Москва вновь заняла подобающее ей мѣсто главы христіанскаго царства. Но время не возвращается назадъ. Уроки смутнаго времени не прошли даромъ. Россія принуждена была начать учиться у Запада. Эпоха ея обособленности была окончена. Это обученіе началось съ военного искусства, безъ овладѣнія которымъ не могла сохраниться политическая независимость страны и покоящаяся на ней вѣра въ Богоизбранность Московскаго Православнаго царства. Вначалѣ общеніе съ Западомъ было строго ограничено заимствованіями въ узкой сферѣ военной техники. Вся духовная и научная жизнь Европы осталась запретнымъ плодомъ и всякое соприкосновеніе съ нею сурово каралось государственной и церковной властью. Въ 1620 г. было введено даже перекрещиваніе всѣхъ западныхъ христіанъ при принятіи ихъ въ общеніе съ русской церковью, чѣмъ еще болѣе было подчеркнуто ихъ окончательное отпаденіе отъ истины. Европейское вліяніе однако, разъ начавъ проникать въ Россію, уже не могло быть остановлено никакими прещеніями. Новшества и заимствованія слѣдовала одно за другимъ, и вскорѣ мощная волна новой жизни стали

затоплять всю Россію, добираясь постепенно даже до самыхъ вратъ церкви. Результатомъ этой культурной революціи явился великій расколъ, одно изъ самыхъ страшныхъ поражений русскаго православія. Причины раскола не всегда бываютъ правильно поняты. Нерѣдко онѣ объясняются нежеланіемъ части духовенства и мірянъ исправить второстепенныя подробности нашего богослуженія. Героическая борьба старообрядчества истолковывается, какъ слѣдствіе ихъ невѣжества и фанатизма. Въ дѣйствительности же причины раскола гораздо болѣе глубоки, и онѣ уходятъ своими корнями въ самую сущность русскаго мессіанства. Протопопъ Аввакумъ, Нероновъ и другіе вожди старообрядцевъ были передовыми людьми своего времени. Въмѣстѣ съ будущимъ Патріархомъ Никономъ они энергично работали надъ улучшеніемъ богослуженія и быта русской церкви, и неоднократно страдали за свои нововведенія отъ своихъ косныхъ прихожанъ. Бывшіе союзники обратились однако въ непримиримыхъ враговъ, когда всталъ вопросъ о конечной цѣли церковнаго преобразованія. Для Аввакума и его сторонниковъ критеріемъ истины было древнее русское православіе. Ихъ идеаломъ были постановленія Стоглаваго Собора. Они вѣрили, что задача церковной реформы вернуться къ Московской старинѣ. Патріархъ Никонъ былъ первый Іосифлянинъ, который увидалъ неисполнимость подобной программы церковнаго обновленія. Онъ показалъ, что русское православіе есть лишь часть вселенской церкви, получившая свою вѣру и свои обряды отъ своихъ учителей-грековъ. Поэтому онъ не побоялся прійти къ заключенію, что въ многочисленныхъ случаяхъ разночтеній въ русскихъ богослужебныхъ книгахъ необходимо брать за образецъ греческіе первоисточники и при ихъ свѣтѣ провѣрять и исправлять русскіе церковные обычаи. Это рѣшеніе было потрясающимъ ударомъ для всѣхъ ревнителей московскаго благочестія, отступничествомъ отъ миссіи, ввѣренной Россіи, дѣйствіемъ, подобнымъ антихристову возстанію противъ Христа. Москва, Третій Римъ, единственная хранительница христіанской истины, должна была оскверниться заимствованіями изъ нечистаго, Богомъ отвергнутаго источника греческаго православія. Для старообрядцевъ Никонъ потому былъ слугою сатаны, великимъ предателемъ своей церкви, что онъ поставилъ падшій Константинополь выше Богомъ хранимой Москвы. Вначалѣ старообрядцы пытались найти опору въ царѣ, въ этомъ хранителѣ церковнаго благочестія. Когда же они увидѣли къ своему ужасу, что и царь соблазненъ отступникомъ-патріархомъ, то стали готовиться къ страшному пришествію Спасителя и съ мужествомъ отчаянія вступили въ неравный бой съ царской и патріаршей властью. Слова Аввакума къ восточнымъ патріархамъ, пріѣхавшимъ въ

1667 г. въ Россію, чтобы судить патріарха Никона, являются лучшимъ выраженіемъ всего міровоззрѣнія Іосифлянъ. Въ нихъ звучитъ сила вѣры, они горятъ яркими образами, но въ тоже время они исполнены русскимъ самомнѣніемъ и презрѣніемъ къ православному Востоку. Патріархи сначала пытались убѣдить Аввакума подчиниться собору. Они опирались на вселенскій опытъ православія, и говорили: «Ты упрямъ, протопопъ Аввакумъ... вся наша Палестина, и Сербія, и Албаны и Волохи, и Римляне, и Ляхи всѣ... тремя перстами крестятся, одинъ... ты стоишь на своемъ упорствѣ и крестишься двумя персты». На это Аввакумъ отвѣчалъ: «Вселенскіе учителя, Римъ давно палъ и лежитъ невосклонно, и Ляхи съ нимъ же погибли, до конца была враги христіанамъ. И у васъ православіе пестро стало, отъ насилія Турскаго Магомета немощны есте стали. И впредь пріѣзжайте къ намъ учиться. У насъ Божьей благодатью самодержавство, до Никона, отступника, въ нашей Россіи у благочестивыхъ князей и царей все православіе было чисто, непорочно, и церковь немятежна».

Трудно представить себѣ болѣе трагическую и опустошительную борьбу, чѣмъ ту, въ которую оказалась вовлеченной русская церковь XVII вѣка. Ея характерной особенностью было отсутствіе побѣдителей. Это было побоище, въ которомъ свои уничтожали своихъ же, пока все церковное зданіе не оказалось потрясеннымъ до основанія. Старообрядцы, эти наиболѣе убѣжденные представители Іосифлянъ, безраздѣльно господствовавшіе надъ русскимъ Православіемъ въ теченіе 150 лѣтъ, неожиданно были отлучены отъ церкви. Они — оплотъ самодержавія были объявлены врагами государства. Но и самъ патріархъ Никонъ не воспользовался плодами своей побѣды. Преданный греками, которыхъ онъ призвалъ въ Россію, онъ былъ свергнутъ съ престола и отправленъ въ ссылку. Епископы и клиръ, которые проклинали и старообрядцевъ, и отреклись отъ Никона, оказались не въ лучшемъ положеніи. Они чувствовали себя беззащитными предъ царской властью и стремились всѣми способами не навлечь на себя гнѣва тишайшаго Алексѣя Михайловича. Въ этой междоусобной борьбѣ былъ разрушенъ тотъ идеаль, которымъ вдохновлялась русская церковь. Образъ Москвы, третьяго Рима, былъ поруганъ и разбитъ. Но ничего новаго, могущаго замѣнить его, руководители церкви не сумѣли предложить народу. Русское общество продолжало упорно цѣпляться за старину, жить наслѣдіемъ прошлаго и противиться новшествамъ, шедшимъ съ Запада, но и послѣ раскола вдохновеніе было утеряно, вѣра въ богоизбранность подорвана. Реформы Петра Великаго нанесли послѣдній сокрушительный ударъ по Московской Руси. Патріаршество было уничтожено, его мѣсто занялъ Святѣй-

шій синодъ, скопированный съ лютеранскаго образца. Это униженіе православія было лишь неизбѣжнымъ слѣдствіемъ только что перенесеннаго имъ духовнаго пораженія. Петръ Великій видѣлъ въ церкви преграду, мѣшавшую развитію страны, и онъ со свойственной ему рѣшительностью смялъ и растопталъ ея быть и устои. Роковой кругъ завершился. Та царская власть, которая обезпечила побѣду Іосифлянамъ и которой они вручили охрану уставнаго благочестія, нанесла имъ жестокое пораженіе и предала своихъ вѣрныхъ союзниковъ. Ревнителей отеческаго преданія государевы слуги хватали, истязали и принуждали принимать то внѣшнее обличіе западныхъ еретиковъ, гибельности котораго еще вчера учила ихъ церковь.

Итакъ Іосифлянское православіе погибло отъ руки, ею же возвеличенной царской власти. Москва, третій Римъ, свѣтильникъ вѣры, былъ покинутъ. Его замѣнила новая Европейская столица, названная не русскимъ именемъ Санктъ-Петербурга. Но всѣ эти внѣшніе удары и пораженія не могли уничтожить вѣры русскаго народа въ его богоизбранничество. Она продолжала жить въ его сердцѣ, потерявъ однако свою цѣлостность, разбившись на рядъ извилистыхъ, часто и взаимно противорѣчащихъ теченій. Три изъ нихъ заслуживаютъ особаго вниманія. Первое пыталось упорно продолжать традиціи Іосифлянъ. Въ своей наиболѣе ярко выраженной формѣ оно сохранилось въ нѣдрахъ раскола, неуничтожимаго, несмотря на всѣ усилія царской власти. Это направленіе, утверждавшее, что русское православіе единственно истинное воплощеніе христіанства, вліяло однако на гораздо болѣе широкіе круги, чѣмъ одно старообрядчество. Трудно найти вѣрующаго русскаго челоѣка, который бы въ глубинѣ своей души не считалъ всѣ остальные церкви низшей и поврежденной формой христіанства по сравненію съ красотой и истиной русскаго православія. Второе теченіе, особенно расцвѣтшее въ XIX вѣкѣ, хотя тоже вѣрило въ богоизбранность Россіи, но оно отказалось отъ мысли, что бытовое благочестіе, есть единственный оплотъ противъ приближающагося царства антихриста. Оно начало искать иныхъ путей для выявленія духовнаго сокровища, вѣреннаго Богомъ русскому народу. Это направленіе не имѣло единой программы, оно растеклось на множество параллельныхъ струй, то сливающихся, то пересѣкающихся другъ съ другомъ. Вершины своей оно достигло въ лицѣ Саровскаго старца Серафима, столь отличнаго отъ Іосифлянъ своей кротостью, радостью и духомъ свободы. Близко примыкали къ нему Оптинскіе старцы, вдохновляло оно и славянофиловъ и Достоевскаго, но и имъ же питалось и мистическое сектантство Россіи, съ его странными прозрѣніями и мучительными искаженіями.

Однако основной особенностью XIX вѣка было зарожденіе третьяго теченія русскаго антихристіанскаго мессіанства, начавшагося съ движенія народниковъ и окончившагося въ социалистическихъ и коммунистическихъ партіяхъ. Этотъ мессіаниззмъ добился въ наши дни неожиданной побѣды. Онъ захватилъ власть надъ миллионами русскихъ людей и до сихъ поръ нераздѣльно царить надъ ними. Здѣсь не мѣсто описывать сущность русскаго коммунизма. Достаточно сказать, что онъ весь сотканъ изъ противорѣчій и срывовъ. Онъ уничтожилъ имя Россіи, но вернулъ Москвѣ ея царственное мѣсто. Онъ растопталъ святыни церкви и народа, но онъ же провозгласилъ кремль твердыней грядущаго царства социальной справедливости. Москва, красная столица третьяго интернаціонала, заняла мѣсто въ исторіи человѣчества, о которомъ пророчествовали книжники и старцы XVI вѣка. Возникаетъ вопросъ, чѣмъ является вѣра русскаго народа въ свое особое призваніе, есть ли Москва, дѣйствительно, третій Римъ — градъ, призванный рѣшать судьбы человѣчества, или же это лишь наважденіе, которое стоило Россіи жизни миллионovъ лучшихъ ея сыновъ. На этотъ вопросъ обычно даются различные отвѣты. По мнѣнію однихъ, Іосифляне были правы, Москва есть единственная хранительница вселенской истины, и русское царство одно призвано защищать Христову церковь. Всѣ же выпавшіе на долю русскаго народу испытанія суть лишь горнило для укрѣпленія и очищенія его вѣры.

Другіе утверждаютъ, что православіе съ его косностью и обрядовѣріемъ исказило подлинный путь Россіи и что третій интернаціональ съ его пламенной вѣрой въ возможность установленія социальной справедливости лучше, чѣмъ Церковь, выполняетъ служеніе Россіи міру. Наконецъ, можно считать, что всѣ разсужденія о мессіанствѣ Россіи суть лишь болѣзненные мечты, мѣшающія нормальному развитію страны. Только освободившись отъ нихъ, Россія сможетъ избѣжать безцѣльнаго уничтоженія своихъ сыновъ и приступить къ столь необходимому строителству своей жизни на разумныхъ началахъ свободы и справедливости.

Но возможно и иное рѣшеніе этой проблемы — признавая подлинность мірового призванія Россіи, вмѣстѣ съ тѣмъ отвергать, какъ ложныя, тѣ два ея историческія воплощенія, которая пережила наша родина. Согласно этому взгляду и Московское православное царство, и совѣтская коммунистическая республика оба, хотя и по разному искажаютъ подлинный ликъ Россіи. Ея истинный путь лежитъ на продолженіи традиціи, намѣченной нестяжателями, которая связана своими духовными корнями съ первыми и съ самыми яркими ростками русскаго христіанства. Православіе Нила Сорскаго и его учениковъ

воплощаетъ въ себѣ наиболѣе дерзновенный и подлинный образъ русской церкви. Будущее нашей родины зависить отъ того, сумѣетъ ли нашъ народъ осуществить ихъ завѣты въ своей повседневной жизни, или же они останутся только прекраснымъ, но не земнымъ идеаломъ. Путь, намѣченный нестяжателями, не легокъ, но не труднѣе самаго христіанства, и русскій народъ во всѣ времена своей исторіи былъ особенно воспріимчивъ именно къ этому образу христіанства съ его рѣшительнымъ отверженіемъ насилія, съ глубокимъ прозрѣніемъ въ искупительную силу добровольно взятаго на себя страданія и жаждой цѣлостной христіанской жизни. Быть можетъ, благодаря этимъ чертамъ нашей религіозности никогда не были популярны въ Россіи преслѣдованія и казни еретиковъ, по той же причинѣ потерпѣли конечную неудачу старообрядцы съ ихъ суровымъ, ветхозавѣтнымъ подходомъ къ жизни (*).

Россія занимаетъ особое мѣсто въ исторіи христіанскаго человѣчества. Если первый Римъ укрѣпилъ въ церкви дисциплину, далъ стройность ея организаціи, помогъ росту сознанія ея единства и вселенской миссіи и, если Византія принесла въ общую сокровищницу богатство догматическаго творчества, то Россія поставила передъ христіанскимъ сознаніемъ задачу оцерковленія всей жизни, преображенія всей твари черезъ добровольный подвигъ любви и состраданія.

Русская богословская мысль, русская художественная одаренность, русская нравственная чуткость всѣ эти духовные дары нашего народа открываются во всей своей полнотѣ лишь при соприкосновеніи съ этой завѣтной миссіей Россіи. Все самое святое и подлинное въ нашей Церкви, искусствѣ и жизни такъ или иначе связано съ этой струей православія и она находитъ свое особенно творческое выраженіе въ неповторимомъ по своей реальности и силѣ Богослуженіи Русской Церкви. Встрѣчаясь съ литургической глубиной Русскаго Православія, нельзя не почувствовать, что Россія коснулась цѣнности, имѣющей міровое значеніе, добыла сокровище, обогащающее жизнь всего человѣчества.

Русское Православіе узрѣло образъ Христіанства, неизвѣстный до него, оно вошло поэтому на слѣдующую ступень осуществленія Церкви на землѣ, но это призваніе явилось и величайшимъ соблазномъ нашей церковной исторіи. Почув-

*) Въ этомъ сочувствіи къ гонимымъ и преступникамъ и въ жалости къ страдающимъ русскій народъ отличается отъ европейскихъ націй, гдѣ все населеніе обычно помогаетъ властямъ въ поимкѣ и наказаніи виновныхъ, не менѣе показательно и то, что непопулярность публичныхъ казней «враговъ народа» отличаетъ русскую революцію отъ французской.

ствовавъ себя пріемницей Рима, Россія возжелала использовать принужденіе — это оружіе Рима для выполненія своей миссіи

Начало Рима противоположно Христу, поскольку оно несетъ миръ и благоденствіе народамъ на остріѣ своего меча. Но Римъ былъ покоренъ образомъ распятаго Галилеянина и онъ пошелъ за Нимъ, раздѣливъ съ Его церковь свою власть надъ народами. Церковь приняла этотъ предложенный ей даръ, и вся ея послѣдующая исторія явилась долгимъ и труднымъ изживаніемъ того яда, который заключался въ полученномъ ею мечѣ. Эта болѣзнь до сихъ поръ отравляетъ жизнь христіанскаго человѣчества, и русскій народъ больше, чѣмъ кто либо другой, испилъ горечь этой чаши. Онъ острѣе другихъ почувствовалъ противоборство Христа и Рима — несомѣстимость любви и принужденія, но тотъ же русскій народъ увлекся мечтой о христіанскомъ преображенномъ Римѣ, загорѣлся желаніемъ осуществить идеальное Православное царство, вручивъ охрану его самодержцу царю, облеченному всей полнотой земной власти. Это искушеніе Россія должна была искупить долгими столѣтіями своихъ страданій, но, можетъ быть, никогда раньше въ своей исторіи она не переживала съ такой остротой, какъ сейчасъ, гибельныя послѣдствія примѣненія насилія въ дѣлѣ установленія мира и справедливости на землѣ. Русскіе христіане получаютъ въ наши дни новое крещеніе мученичествомъ. Они испытываютъ на опытъ различіе между закономъ христіанской любви и свободы и властью Рима.

Если Русская Церковь поможетъ всѣмъ христіанамъ преодолѣть соблазнъ невѣрнаго пользованія силой, то Россія во истину выполнитъ свою міровую миссію. Ея столица, Москва займетъ тогда мѣсто одного изъ основныхъ этаповъ въ развитіи христіанскаго сознанія на землѣ, и Москва сможетъ, по справедливости, быть названной Третьимъ и послѣднимъ Римомъ, то есть, тѣмъ Градомъ, который сдѣлалъ ненужнымъ древній Римъ — тотъ центръ мірового единства, который мечомъ и огнемъ пытался слить въ нераздѣльное цѣлое всѣ народы земли.

Н. Зерновъ.

Парижъ. 22. IV. 35

РУССКОЕ ХРИСТИАНСТВО *)

Божественное Откровение не есть механический диктатъ съ неба человѣку «неизреченныхъ» Божіихъ словъ. Апостолъ Павелъ повѣдалъ намъ, что онъ удостоился быть восхищеннымъ въ рай и слышать тамъ «неизреченные глаголы — ἄρρητα ῥήματα», но ихъ нельзя сказать человѣку прямо (2 Кор. 12, 4). Божественные глаголы, по внушенію Духа Божія, съ разной степенью ясности и совершенства воспринимаются и про-роками и всякой вѣрующей душой. Они разнообразно воплощаются въ словъ устномъ и письменномъ, равно какъ и въ религиозныхъ установленіяхъ. Субъективная призма человѣческаго духа, различно преломляющая вдохновения Св. Духа въ разныхъ лицахъ, въ разныхъ народахъ и въ разные времена, придаетъ Божественному Откровенію человѣческую плоть и кровь. Богодухновенное разумѣніе людьми Божественнаго Откровенія включаетъ въ себя при этомъ неизбежно нѣкоторыя относительныя черты, связанныя съ языкомъ, культурой, національностью, физической символикой. Такъ получаются разные типы пониманія и переживанія христіанства: христіанство эллинское, римское, восточное, западное. Въ такомъ порядкѣ есть и русское христіанство. И это законно и нормально. Это цѣнное сокровище вѣры, а не какой то внѣшній наростъ и шлакъ, подлежащій тщательному устраненію съ ядра чисто Божественнаго Откровенія. Въ конкретности намъ не дано обладать абсолютно божественной формой истины. Конкретно намъ дана только «богочеловѣческая» ея форма, такъ сказать «абсолютно-относительная». Для христіанина это не парадоксъ, а священная антиномія Халкидонскаго догмата, спасающаго насъ отъ противоположныхъ ересей — несторіанства (невѣрующаго фольклора) и монофизитства (псевдо-христіанскаго спиритуализма).

Конечно, въ этихъ вопросахъ есть нѣкая осязаемая грань, за предѣлами коей уже начинается собственная область по-зитивистическаго фольклора. Но вѣрующему взору откры-

*) Интересная статья А. Карташева идеализируетъ лишь одинъ изъ аспектовъ русскаго христіанства, но есть и другіе его аспекты.

Редакція.

вается и другая духовная грань, за которой относительные фольклористические факты становятся символами и отражениями истин и силъ божественныхъ. «Слово Божіе» звучало и звучитъ не только на еврейскомъ и греческомъ, но и на латинскомъ и германскомъ и славянскомъ и на всѣхъ языкахъ міра, калейдоскопически преломляя въ нихъ и въ душахъ разныхъ культуръ тайны откровенія.

Когда мнѣ задають вопросъ, есть ли у русскаго народа и у русской церкви свое характерное переживаніе и пониманіе христіанства, не задумываясь отвѣчаю: конечно, есть. И не только какъ фольклористическій курьезъ, и не уклоненіе отъ вселенской истины церкви, а именно какъ обогащеніе всецеленской истины своеобразнымъ опытомъ.

Попытаюсь указать нѣсколько характерныхъ чертъ русскаго христіанства не осложняя дѣла никакой подробной аргументаціей, которой я располагаю.

Русскій расовый и національный темпераментъ, какъ и у другихъ народовъ, конечно является продуктомъ очень долгой исторіи. Онъ сложился еще въ доисторическое время. Уже на зарѣ русской исторіи, въ VIII и IX в., еще до крещенія русскаго народа, въ отрывочныхъ сообщеніяхъ о его характерѣ у византійскихъ и арабскихъ писателей, мы замѣчаемъ присутствіе въ нашихъ полуславянскихъ, полунорманскихъ, полуфинскихъ и полутюркскихъ предкахъ любви и склонности къ двумъ противоположнымъ крайностямъ, извѣстную всѣмъ изъ русской литературы трагическую «широту» русскаго характера, которая пугала самого Достоевскаго. «Широкъ русскій человѣкъ, я бы его сузилъ», писалъ онъ. Это — стихійность и страстность, не сдерживаемая достаточной волей и дисциплиной. Вѣроятно тутъ дѣло не въ одной пресловутой «славянской душѣ», но въ своеобразной смѣси ея съ душой тюркской и финской. Какъ бы то ни было, такой народъ, при встрѣчѣ съ христіанствомъ, не могъ отнести къ нему слишкомъ умѣренно и сдержанно. Не могъ быть, по образному положенію Апокалипсиса, «ни холоденъ, ни горячъ» (3, 15-16). Онъ отнесся къ христіанству съ горячей ревностью, сначала съ насмѣшками и ненавистью какъ къ нѣкоему безумію — «юродству» (при буйномъ кн. Святославѣ — IX в.), а потомъ съ энтузіазмомъ самоотреченія (при созданіи Киево-Печерскаго монастыря въ XI в.) какъ къ радостному, аскетическому завоеванію Іерусалима небснаго. Необузданный язычникъ-дикарь, стихійно и безвольно отдавшійся оргіастическому пьянству и распутству, потрясенъ былъ до глубины души, что есть иной идеалъ, почти безплотной, почти ангельской жизни, и есть люди-герои, которые такъ могутъ жить. Съ какою то иранской, дуалистической остротой древне-русскаго че-

ловѣкъ почувствовалъ звѣриность и грязь своей жизни въ плоти и потянулся къ свѣтлой, чистой, освобождающей его отъ плотской грязи, жизни небесной, «равноангельной», т. е. къ жизни аскетической, монашеской. Новообращенный, еще вчерашній язычникъ, какъ показываетъ лѣтопись Кіево-Печерскаго монастыря, предался самымъ смѣлымъ аскетическимъ подвигамъ: зарыванію себя въ землю по горло, яденію только сырой зелени, затвору въ темной и сырой пещерѣ подъ землей, отдачу своего тѣла на съѣденіе болотнымъ комарамъ и т. п. Это было, конечно, героическое меньшинство новообращенныхъ христіанъ. Но вся остальная масса людей, жившихъ въ мірской обстановкѣ, восхищенно преклонилась предъ этими героями Христовой вѣры. Признала ихъ какъ бы единственными настоящими христіанами, какъ бы искупителями всѣхъ мірянъ съ ихъ грѣшной, мірской, языческой жизнью, но могущей привести къ спасенію. Отцамъ духовнымъ приходилось утѣшать и удерживать ихъ духовныхъ дѣтей въ ихъ мірскомъ состояніи. Тѣ порывались все бросить и стать монахами. Дѣло князя, служба государству и обществу, торговля, хозяйство — все мірское казалось имъ препятствіямъ къ спасенію души. По крайней мѣрѣ передъ смертью русскіе благочестивые люди спѣшили принять монашескій постригъ, чтобы предстать предъ небеснымъ Судьей «настоящими христіанами». Христіанство было понято, какъ аскеза въ формѣ отреченія отъ міра, монашества. Это — несеніе креста Христова. Это — приводящее въ рай «мученичество».

Характерное для всего восточнаго христіанства крѣпкое воспоминаніе о первохристіанскомъ періодѣ мученичества за Христа нашло въ славянской и русской душѣ особый чувствительный откликъ. Евангельскій греческій языкъ (Дѣян. 1, 8) и римское право обозначали вѣрность евангелію, какъ «*μαρτυρίαν* свидѣтельство». Славянина задѣло за живое въ этихъ «свидѣтеляхъ» ихъ физическое страданіе — «мука». Славянинъ отмѣтилъ своимъ словомъ сентиментальный моментъ: перенесеніе истязанія, пытокъ, муки. Страдающій Христосъ предсталъ русскому сердцу, какъ Первый Мученикъ. Всѣ послѣдователи Его тоже должны быть мучениками по плоти, самоистязателями, аскетами. Аскетическій уставъ и культъ, елико возможно, переносится изъ монастыря въ семейную, домашнюю, частную жизнь, хотя бы символически. Стиль монастырскаго благочестія, какъ нѣкое благоуханіе, среди смрадной житейской суеты, по возможности сообщается всѣмъ сторонамъ домашняго обихода. Съ молитвой вставать и ложиться, начинать и кончать всякое дѣло, пищу и питье, — такъ создавался «Домострой», уставъ жизни семейной въ духѣ устава жизни монастырской.

Но домъ и семья есть все-таки слишкомъ мірское, слишкомъ грѣшное мѣсто, чтобы мочь тутъ вознестись душой на небо. Настоящее небо на землѣ — это монастырь, гдѣ все — молитва, все — богослуженіе, все — благолѣпіе и красота духовная. Душа жаждетъ этой святой «субботы», чтобы сколько-нибудь отдохнуть отъ саднящей боли грѣховъ и житейскихъ попеченій. Въ монастырь, въ монастырь! На день, на недѣлю больше!... Тамъ говѣніе, исповѣдь, причастіе, духовная баня, омывающая отъ грязи житейской. Кто разъ вкусилъ этой сладости, кто побывалъ «въ гостяхъ у Бога», тому соблазнительно длить это наслажденіе, или повторять его.

Тутъ мы встрѣчаемся съ другимъ вариантомъ того же аскетическаго благочестія, со странничествомъ по монастырямъ и по святымъ мѣстамъ. Оно такъ понравилось новокрещеннымъ русскимъ людямъ, что уже въ XI вѣкѣ мы видимъ ихъ толпами идущихъ по монастырямъ Аеона, Греціи, и Палестины. Въ XII вѣкѣ русскіе іерархи издавали даже ограничительныя и запретительныя правила противъ злоупотребленія странничествомъ: такъ много людей отрывалось отъ работы въ ущербъ государству и народному хозяйству. Но съ ростомъ собственныхъ русскихъ монастырей паломничество непрерывно росло. Во всѣ времена года, но преимущественно весной и лѣтомъ, толпы богомольцевъ въ тысячи и десятки тысячъ переливались отъ Карпатскихъ горъ, отъ лавры Почаевской, черезъ Лавру Кіево-Печерскую и Московскую — Троице-Сергіевскую до Соловецкаго монастыря на Бѣломъ морѣ и обратно. Нѣкоторые и въ другихъ направленіяхъ пересѣкали Русь, поперекъ, отъ западнаго Псково-Печерскаго монастыря до мощей святителя Иннокентія въ Иркутскѣ у Байкальскаго озера. Въ то время какъ свѣтски настроенные русскіе интеллигенты знали только одно направленіе для своихъ путешествій — на Западъ: въ Германію, Швейцарію, Италію и почти не видали христіанскаго и библейскаго Востока, простонародная мужицкая масса отъ 15 до 30 тысячъ человѣкъ ежегодно обходила святыхъ мѣста: Царьградъ, Аеонъ, Палестину, Синай, г. Бари съ мощами св. Николая Чудотворца. Все это устраивалось Русской Церковной Миссіей и Императорскимъ Палестинскимъ Обществомъ чрезвычайно дешево и удобно. И сейчасъ еще, когда изъ-за желѣзной цѣпи большевизма, сковывающей русскій народъ, ни одна народная душа не можетъ вырваться на волю и подышать свободнымъ воздухомъ святыхъ мѣстъ Палестины, тамъ въ осиротѣвшихъ русскихъ зданіяхъ печально доживаютъ свой вѣкъ сотни застрявшихъ еще со времени войны старыхъ русскихъ паломниковъ, преимущественно женщинъ.

Къ массѣ монастырскихъ богомольцевъ примыкала еще

цѣлая странствующая армія сборщиковъ на построение храмовъ, сборщиковъ-монаховъ въ пользу самихъ монастырей и толпы нищей братіи, распѣвавшей духовные стихи. Получалась такъ называемая «Бродячая Русь», въ которую вливался и элементъ не религіозный, элементъ чистыхъ бродягъ. Конечно, все это наслѣдіе доисторическаго кочевническаго броженія племенъ по широкой русской равнинѣ, оставшееся въ русской крови и преобразившееся въ русской душѣ въ мечтательность и искательство «новаго града», Іерусалима, сходящаго свыше. Свойственное восточному христіанству, сохранившееся отъ апостольскаго вѣка ожиданіе конца исторіи со вторымъ пришествіемъ Сына Человѣческаго, нашло въ этомъ «странническомъ» русскомъ сердцѣ наилучшій откликъ. Если кто-нибудь изъ христіанскихъ націй такъ сочувственно и такъ радостно воспринялъ апостольское слово, что «мы не имѣемъ здѣсь пребывающаго града, но грядущаго взыскуемъ» (Евр. 13, 14), такъ это русскіе. Можно бы привести много фактовъ въ этомъ духѣ изъ области и церковной и сектантской русской религіозности. И даже внѣцерковная интеллигентская русская идеологія полна этимъ порывомъ къ катастрофическому концу исторіи и встрѣчи какого-то новаго міра. Характерно, что доисторическая антропологія находитъ слѣды двухъ катастрофическихъ исчезновеній на русской равнинѣ, когда то жившихъ на ней расъ. Въ безжалостномъ разрушеніи большевиками историческаго, духовнаго наслѣдства русской культуры какъ будто отражается эта привычка къ катастрофамъ. Нигдѣ, особенно на Западѣ, христіанская эсхатологія такъ не близка, такъ не свойственна христіанскому благочестію, какъ въ Россіи. Бартіанство въ сравненіи съ русскимъ эсхатологизмомъ представляется какой то запоздалой и надуманной концепціей. Легкое воспареніе надъ тяжелой инерціей историческаго позитивизма — это черта наиболѣе архаическая, перво-христіанская въ русской религіозности. Русскіе — это современные Фессалоникійцы — дѣти Павла.

Не въ одномъ только монастырѣ и странничествѣ русскій человѣкъ ищетъ возвышенія души своей къ Богу. Ближе всего это для него приходскій храмъ — церковь. Это самый доступный путь къ небу. Это — кусочекъ неба. Самая наружность храма сравнительно съ жилищемъ русскаго крестьянства уже говоритъ о себѣ. Среди деревянныхъ, темныхъ, покрытыхъ соломой, часто жалкихъ хижинъ, напоминающихъ жилища первобытныхъ людей, сіяетъ бѣлизной обыкновенно каменный, выбѣленный, высокій, по возможности затѣйливой архитектуры, съ высокими куполами и золочеными крестами храмъ, съ несущимися съ его колоколенъ, большею частью веселыми звонами и трезвонами. Одинъ взглядъ, брошенный

крестьяниномъ на свою церковь, уже подымаетъ его духъ и освобождаетъ отъ «власти темной земли», рыться въ которой онъ обреченъ всю жизнь. Обыкновенно онъ при этомъ снимаетъ шапку и крестится. Тамъ въ церкви все отличное отъ обыденнаго. Тамъ свѣтъ, сіяніе, позолота, серебро, парча, цѣнные камни, множество лампадъ, свѣчь, паникадилъ. Тамъ все непохожее на свѣтскую роскошь. Тамъ нѣтъ кружевъ, нѣтъ цвѣтовъ — это слишкомъ мірское. Тамъ только особыя «священные» матеріи, священные рисунки и краски, «священные» запахи, «священные» напѣвы и голоса. Чтобы ничто не напоминало о земномъ. Русскій человѣкъ страдаетъ въ церкви отъ бѣдности, отъ недостатка иконъ. Его удовлетворяетъ только церковь, расписанная цѣликомъ стѣнной живописью и увѣшанная иконами, не говоря объ иконостасѣ. Онъ хочетъ, чтобы каждая точка церковныхъ стѣнъ говорила о небѣ. Онъ хочетъ быть сплошь окруженнымъ Херувимами, Серафимами, всѣми небесными силами, патріархами, пророками, апостолами, мучениками и всѣми святыми. Русскій человѣкъ не любитъ въ одиночествѣ подходить къ Богу. Это ему кажется ложнымъ героизмомъ и гордостью. Наглядно окруженный ликами святыхъ, онъ радостно чувствуетъ, какъ много у него «родственниковъ по плоти» на небѣ, какъ онъ можетъ не отчаяваться въ спасеніи и дерзать въ ихъ «человѣческомъ» окруженіи быть «въ гостяхъ у Бога». Русскій человѣкъ мыслить не отвлеченно, а образами, пластически. Онъ художникъ, эстетъ и въ религіи. Икона въ его глазахъ пріобрѣла особое значеніе — легчайшаго пути сдѣлать невидимую Церковь видимой. И неудивительно, что восточно-греческая икона, сама по себѣ высокое созданіе искусства, именно въ Россіи, въ русскихъ школахъ новгородской и московской (XIV—XV вв.) и даже строгановской (XVII в.) достигла такого совершенства и высоты, которыя являются пока предѣльными въ иконографіи. Къ высокому византійскому наслѣдству, древняя Русь прибавила еще стиль и тончайшую технику искусствъ китайскаго и персидскаго, переданныхъ русскимъ «зографамъ» черезъ посредство придворныхъ мастеровъ хановъ русской Золотой Орды. Получилось творческое достиженіе, мистическія чары русской иконы, «богословіе въ краскахъ», по выраженію кн. Е. Н. Трубецкаго.

Какъ славянинъ, природный художникъ и пѣвецъ, русскій человѣкъ вложилъ въ свое церковное пѣніе столько искусства и силы, что подобно иконѣ и свое церковное пѣніе, какъ въ творчествѣ, такъ и въ исполненіи, несомнѣнно поставилъ на первое мѣсто въ мірѣ. Могуществомъ и гигантскимъ звукомъ своихъ колоколовъ онъ также превзошелъ всѣхъ. Въ красотѣ и благолѣпії богослужебныхъ церемоній нѣтъ равнаго русско-

му стилю. Въ храмовомъ, въ культовомъ благочестіи у русскаго человѣка несомнѣнно максимумъ его паѳоса. Частицу этой храмовой божественной красоты онъ старается перенести въ свой домъ. Въ древней Россіи почти каждый зажиточный человѣкъ имѣлъ свою домовую церковь. Каждый крестьянинъ имѣетъ свой «красный (*) уголь», наполненный иконами. Всякій, входящій въ домъ, сначала сдѣлаетъ три поклона съ крестнымъ знаменіемъ иконамъ и лишь послѣ этого по-свѣтски здоровается съ хозяевами.

Церковь, со всѣми чарами ея красоты, была въ теченіе тысячелѣтія свѣтящимъ и грѣющимъ, животворящимъ солнцемъ среди бѣдной, унылой, особенно въ долгія, снѣжныя зимы и дождливыя осени, сѣверной русской деревни. Не болѣе столѣтія прошло, какъ народная душа стала систематически питаться школой, книгой, зрѣлищами и нѣкоторыми искусствами! 1000 лѣтъ единственнымъ свѣтомъ, радостью и всей рѣшительно культурой для русскаго народа была его церковь. За это онъ и любитъ ее. Она была почти на его родномъ языкѣ, и потому была для народа школой знанія, богословскаго въ частности. Церкви, дававшія латинскую библію и латинскую литургію, должны были тратить особыя усилія на катехизическое обученіе народовъ. Русскій народъ учился непосредственно изъ церковныхъ чтеній и богослужебныхъ пѣснопѣній. И самый литературный языкъ его все время держался въ близости отъ языка церкви.

Какимъ историческимъ невѣжествомъ и какой клеветой звучатъ утвержденія (агента большевиковъ) Dr'a I. Necker'a, будто русская церковь совсѣмъ не учила народъ христіанству*). Кто же тогда создалъ этотъ «христіаннѣйшій народъ», названный Достоевскимъ «богоносцемъ»?

Вложивъ столько своей души въ культовое благочестіе, русскій человѣкъ не могъ быть невнимательнымъ и безразличнымъ, когда въ XVII в. правительство царя Алексѣя Михайловича и патріархъ Никонъ нетактично приступили къ исправленіямъ богослужебныхъ книгъ и обрядовъ. Лучшія, наиболѣе ревностныя, огненныя въ своемъ благочестіи души тогда отпали отъ официальной церкви и породили прискорбный для Россіи расколъ старообрядчества. Во всей исторіи христіанства никогда и нигдѣ не наблюдалось подобнаго явленія раскола изъ за обрядовъ. Ни въ церквахъ высокаго уровня просвѣщенія, ни низкаго, какъ въ нѣкоторыхъ еретическихъ церквахъ Востока. Что же это, позоръ русской церкви, низшая

*) По церковно-славянски и по древне-руски это значить «прекрасный», парадный.

*) «Christendom» Joue. 1934. p. 100 (Oxford).

языческая форма христіанства? Ничуть. Это просто несравнимая, математически несоизмѣримая форма переживанія христіанскаго откровенія, особый мистицизмъ, которыхъ не знаютъ другіе народы. Съ самаго начала русскаго христіанства мы наблюдаемъ у русскихъ необычайную, мелочную, суевѣрную приверженность къ разъ принятому литургическому слововыраженію или обряду. Наши учителя — греки многое передали намъ, и мы покорно восприняли, напр., въ сущности чуждую намъ острую вражду къ латинству, но «обрядовѣрію» научить насъ не могли, потому что сами они въ сравненіи съ нами, въ этомъ отношеніи и были и остаются большими либералами. Русскимъ паломникамъ на православный Востокъ греческое отношеніе къ храмовой святинѣ представляется просто небрежностью и грѣхомъ. Русскіе оказались особенно чувствительными къ тому общеизвѣстному религіозно-психологическому факту, что всякаго рода предметы, слова, формы и традиции, принятые въ церковномъ употребленіи, пріобрѣтаютъ отъ соприкосновенія съ абсолютной, божественной сущностью церкви, особо священное значеніе, вызываютъ къ себѣ у вѣрующихъ особую благоговѣйную осторожность. Все (даже мелочи физическія — металлъ, матерія, рисунки), попадающіе въ церковное употребленіе пріобрѣтаетъ налетъ вѣчности, такъ сказать «этернизируется». Какъ растенія и цвѣты, брошенныя въ горячій источникъ Карлсбада въ «Sprudel», петрифицируются окаменѣваютъ. Теоретически мы въ этомъ явленіи рационально сталкиваемся въ величайшей, непостижимой антиномической проблемой философіи, догматики и мистики: какъ Безконечное соприкасается съ конечнымъ, Богъ съ тварью? Это — проблема, типично раздѣляющая умонастроеніе Востока и Запада, какъ показала послѣдняя геніальная вспышка эллинской метафизики въ XIV вѣкѣ, во время такъ называемыхъ исихастическихъ споровъ. Западъ остался съ Ѳомой Аквинскимъ и его ученикомъ Варлаамомъ Калабрійскимъ, а Востокъ съ Григоріемъ Паламой, архіеп. Ѳессалоникійскимъ. Послѣдній былъ даже канонизованъ за свой метафизическій подвигъ. Русскій религіозный опытъ оказался наиболѣе рѣшительнымъ и адекватнымъ оправданіемъ исихастическаго богословія. Если, по богословію Григорія Паламы, Богъ въ своей чистой Сущности не вмѣщается въ лицахъ и вещахъ тварныхъ, то въ своихъ «энергіяхъ», т. е. дѣйственныхъ актахъ, онъ реально и существенно имъ сообщается и присутствуетъ въ нихъ. А вещи и лица, въ благодатномъ, аскетическомъ подвигѣ удостоившіяся этого обитанія въ нихъ Бога, сами черезъ это «обожжаются» (θεωσις). Церковь есть сокровищница безчисленныхъ «энергій» Божіихъ, «обоженныхъ» объектовъ: пророки, святые, таинства, слова св.

Писанія и церковныхъ молитвъ, самыя имена Божіи, чудеса, чудотворныя иконы и мощи, всѣ освященные предметы — все это сосуды Самого Божества. Ни одинъ изъ народовъ, крещенныхъ греками, кромѣ русскихъ, не воспринялъ съ такой силой этого, какъ бы физически ощутимаго присутствія Бога въ тварныхъ, матеріальныхъ, но благодатно преображенныхъ церковнымъ освященіемъ вещахъ. Русскій въ храмѣ, прикасаясь къ каждой точкѣ, ощущаетъ какъ бы бѣгушіе повсюду электрическіе токи божественной силы и святости. Онъ какъ бы физически сотрясается ими. Для него немислимая дерзость и тупость, зайдя въ алтарь, хотя бы на минуту положить свой зонтикъ на престолъ, какъ это дѣлаютъ въ Греціи, или встать на престолъ ногами, чтобы обтереть пылъ съ подсвѣчниковъ, какъ это дѣлаютъ повсюду въ римско-католическихъ церквахъ. Сама русская правительственная іерархія дѣлала въ этомъ отношеніи роковыя ошибки, ибо сама въ сильной степени отравлялась западнымъ рационализмомъ черезъ свои школьные учебники, заимствованные у Запада. Такъ было въ XVII в., когда создался печальный расколъ старообрядчества. Такъ было и недавно, на нашихъ глазахъ въ 1912-13 гг. когда группа русскихъ афонскихъ монаховъ, продолжая въ точности традицію исихастовъ, объявила, что «имя Божіе и есть Самъ Богъ». По недостатку образованія и изъ полемическаго задора они, какъ и старообрядцы XVII в., огрубляли пониманіе этого тезиса. Это дало поводъ русской церковной власти одержать надъ ними легкую внѣшнюю побѣду. Свободное, неофіціальное русское богословіе встало на защиту этихъ такъ называемыхъ «имяславцевъ». Извѣстный русскій религіозный философъ Вл. Соловьевъ въ этомъ курсѣ восточной мысли употреблялъ терминъ «богоматеріализмъ». Не будемъ пугать западную мысль этимъ причудливымъ терминомъ, но скажемъ такъ, что русскому благочестію присуще особо острое ощущеніе Бога въ матеріи. Но это не имѣетъ ничего общаго съ пантеизмомъ. Какъ разъ наоборотъ, это исключаетъ всякій пантеизмъ, всякую физическую, автоматическую «повсюдность» (ubiquitas) Божества. Божественныя «энергіи» обитаютъ лишь въ душахъ и вещахъ благодатствованныхъ. Всѣ же прочіе предметы или души, не достигшіе путемъ подвига или церковнаго освященія благодатствованія, часто не нейтральны, а наоборотъ служатъ сосудами антибожеской, нечистой силы, орудіями злыхъ духовъ. Это не *παν-θεϊσμός* какъ данное, а *παν-εν-θεϊσμός*, какъ должное. Это задание для христіанъ и для церкви, чтобы собрать «все-въ-Богѣ» и уготовать подвигомъ благочестія пути вселенія «Бога-во-все» (I Кор. 15, 28). Въ этомъ живомъ ощущеніи обитанія Бога въ земной святынѣ — корень русскаго обрядовѣрія, «старообрядчества», а не въ элементарномъ

невѣжествѣ или языческомъ суевѣріи, какъ это рисуется людямъ безрелигіознымъ. Недостатокъ научнаго образованія, конечно, запуталъ обрядовый споръ въ XVII в., но существо его состояло не въ грамматическихъ или археологическихъ спорахъ, а въ мистикѣ и теургичности русскаго культоваго благочестія. Прикосновеніе къ разъ установившимся формамъ богослуженія было до нестерпимости болѣзненно, ощущалось русскими, какъ профаначія святыни.

Русскіе христіане, жаждавшіе всей душой свести Іерусалимъ небесный на землю, чтобы вся жизнь земная — въ добычаніи хлѣба насущнаго, въ пищи и въ питіи, въ строеніи дома, семьи, хозяйства, государства — была освящена молитвами и благословеніями церкви, постепенно въ устроеніи всей земли своей, въ созданіи на ней большого государственнаго тѣла, сплошь покрытаго храмами съ множествомъ крестовъ на ихъ крыльяхъ, (храмъ немыслимъ безъ сіяющаго какъ бы въ небѣ креста на его верхушкѣ), увидѣли воплощеніе царства Христова на землѣ и назвали свою землю «святой Русью». Количество святыни, число святыхъ, чудотворныхъ иконъ, мошей, чудесъ, подвижниковъ, богоугодныхъ людей рисовалось русскимъ все возрастающимъ и накопляющимся на Святой Руси, такъ что всѣ камни и все дерево ея зданій становились освященными, обмоленными, благодатно преображенными среди остального, менѣе священнаго, болѣе нечистаго и въ ритуальномъ небреженіи погибающаго міра.

Какъ же на почвѣ такой религіозной психологіи, какъ бы возвращающей насъ къ мистикѣ ветхозавѣтной ритуальной левитской чистоты, переживаются русской душой основные догматы христіанства: отношеніе ея къ Спасителю Нашему, Господу Іисусу Христу, евангельское сознаніе богосыновства, благодать и свобода и первѣйшія «царскія» заповѣди о любви къ Богу и ближнему?

Прежде всего примѣчательный фактъ. Греческое богословское созерцаніе Св. Софіи, какъ особаго образа второй вѣпостаси Св. Троицы, нашло свое литургическое воплощеніе въ посвященіи имени св. Софіи нѣсколькихъ кафедральныхъ храмовъ. По подражанію грекамъ появились и на Руси храмы св. Софіи. Но богослужбное празднованіе имъ было приурочено къ праздникамъ въ честь Пр. Богородицы, и св. Софія истолкована была отчасти, и въ иконоборческой трактовкѣ, какъ образъ Богоматери. Количество чудотворныхъ и чтимыхъ иконъ Богоматери исчисляется въ Россіи многими десятками, а богородичныхъ храмовъ — тысячами. Любимыми службами и акаѣстами у русскаго народа являются преимущественно богородичныя службы. Свои столичныя національныя соборы русскіе посвящали Пр. Богородицѣ: Киевскій — Десятинный,

Владимірскій и Московскій — Успенскіе, СПбургскій — Казанскій. Что это: забвеніе Христа, искаженіе догматики? Ничуть. Это только своеобразное преломленіе догмата искупленія въ національномъ духѣ. Русскому сознанию совершенно несвойственно исторически-идиллическое отношеніе къ евангельскому прошлому. Ни Ренанъ, ни Штраусъ, ни одна позитивистическая германская «Leben-Jesu» не могли бы родиться въ русской головѣ. Созерцаніе отъ прошлаго устремлено къ грядущему. Для насъ Христосъ грядетъ во славу судить живыхъ и мертвыхъ. У русскихъ принятъ греческій иконный образъ «Пантократора» — «Господа Вседержителя», Христа, Царя и Судии. Русский не дерзаетъ въ своемъ аскетическомъ самоосужденіи просто предстать предъ Праведнымъ Судіей. Онъ ищетъ заступника. По грѣшному опыту онъ знаетъ, что есть одна естественная любовь, которая прощаетъ все, которая милосердна безпредѣльно, это — любовь матери. И такой своей Матерью и Всемилосердной Матерью всего слабаго, грѣшнаго рода человѣческаго русский признаетъ Матерь Божию, вмѣстѣ съ страданіемъ за Сына Человѣческаго принявшей въ ея раненую душу (Лук. 2, 35) всю скорбь людскую. Она сострадательно и любовно покроетъ «честнымъ» своимъ покровомъ» несчастнаго кающагося грѣшника и этимъ спасетъ его на праведномъ судѣ Божіемъ отъ заслуженнаго наказанія. Никогда русский не воображаетъ и не изображаетъ на иконахъ Пр. Богородицу одинокой, безъ младенца, и юной дѣвой. Только на иконахъ Введенія и Благовѣщенія, по необходимости. Онъ видитъ ее только какъ мать съ младенцемъ. Изображаетъ часто зрѣлой, почти на границѣ старости, женщиной — «старицей», съ безконечной скорбью на лицѣ за весь родъ человѣческій. Въ этомъ смыслѣ материнскаго заступничества русский и повторяетъ часто въ молитвенномъ смиреніи восточную формулу: «Пресвятая, Богородица спаси насъ!» И фольклористически наблюдая это, могутъ сказать, что это не религія Христа, а религія Божіей Матери. Разумѣется, это неточно и въ глубинѣ совсѣмъ невѣрно.

Какъ и вся Восточная Церковь, русское христіанство теоретически совершенно не интересуется мучительнымъ для Запада вопросомъ о свободѣ и благодати. Онъ здѣсь кажется искусственнымъ, даже какъ бы не христіанскимъ, поставленнымъ, какъ бы языческой гордостью. Вопросъ предрѣшается для русскаго религіознаго сознанія психологически, какъ самоочевидный. Восточному сознанію вообще чужда претензія какой бы то ни было личности сводить счеты съ Богомъ, думать о какихъ то своихъ силахъ и тѣмъ болѣе «заслугахъ». Ему не надо было исканій Августина, мукъ Лютера и героизма Кальвина, чтобы познать всю глубину откровенія Павлова о спа-

сені только благодатью, даромъ даруемою за вѣру. Со своимъ оттѣнкомъ и на своемъ психологическомъ языкѣ русскій называетъ эту благодать «милосердіемъ» «милосердной любовью Божіей», выстраданной страданіями Первомученика за всѣхъ — Господа Іисуса.

Когда русская душа ставится предъ вопросомъ о любви къ Богу и ближнему, она опять чувствуетъ опасность согрѣшить какой то гордостью. Она почти не смѣетъ помышлять, о томъ, что «именно она» любить Бога. Нѣтъ, она сладостно думаетъ, она непоколебимо знаетъ и она безконечно утѣшается, проливая потоки слезъ радости о томъ, что «мы возлюблены Богомъ», такъ что «онъ и Сына Своего Единороднаго далъ» за насъ (Іоан. 3, 16), недостойныхъ, грѣшныхъ, окаянныхъ. «Богъ есть любовь» (І Іоан. 4, 9) — вотъ что зачаровало русскую душу въ писаніяхъ возлюбленнаго ученика Христова. Не наша любовь къ Богу интересуется ее, а любовь Божія къ намъ. Она такъ безконечна и всемогуща, что и таинственный вопросъ о вѣчныхъ мученіяхъ и діаволѣ, безъ справки съ мнѣніями Оригена, безъ еретическихъ раздоровъ, интимно, эзотерически, рѣшается въ смыслѣ всеобщаго апокатастасиса (І Кор. 15, 28), конечнаго спасенія всѣхъ въ «объятіяхъ Любви Отчей».

Наша любовь къ Богу мыслится уже какъ естественный отвѣтный откликъ на этотъ безконечный даръ любви Божіей къ намъ. А къ ближнему? Къ ближнему тоже не въ духѣ сильного, помогающаго слабому, а въ духѣ равно безсильнаго, грѣшнаго ничтожнаго, сострадающаго страждущему брату. Любовь смиренная и сострадательная.

Здѣсь мы должны подчеркнуть новую особенность русскаго религіознаго самочувствія. Въ немъ на первомъ мѣстѣ стоитъ не царственная добродѣтель любви, а добродѣтель смиренія, точь въ точь, какъ въ аскетическихъ руководствахъ восточныхъ подвижниковъ. И это не потому, что вычитано изъ нихъ, а это такъ дано психологически, естественно, и только подкрѣплено чтеніемъ отцовъ-пустынниковъ. Аскетическое сознаніе своей нечистоты предъ святостью Божіей здѣсь соединено съ моральнымъ и онтологическимъ ничтожествомъ твари предъ Творцомъ. Простой русскій монахъ говоритъ мірянину: «Помни, что Богъ сдѣлалъ міръ изъ ничего. Такъ и ты сознавай до конца, что ты ничто предъ Нимъ. Только тогда Онъ начнетъ творить изъ тебя нѣчто». Абсолютное смиреніе — это начало, корень, основаніе, источникъ всего христіанскаго пути.

Смиреніе приводитъ къ другой любимой русской душой добродѣтели: — къ терпѣнію въ страданіяхъ. Историческія воспоминанія русскаго народа полны памятью о перенесен-

ныхъ страданіяхъ. Что жизнь есть страданіе — это очень близко къ русскому опыту и русскому вниманію. Идея состраданія привлекаетъ русское сердце въ Евангеліи. Христосъ воспринимается, какъ «закланый Агнецъ» (Ин. I, 29), какъ агнецъ и уничиженный рабъ Іеговы пророка Ісаи (Ис. 53), какъ «зракъ раба пріемшій» (Фил. 2, 7). Смиреннѣйшій и Кротчайшій въ страданіяхъ Первомученикъ. Несеніе креста за Нимъ, сомученичество ему и состраданіе во имя Христа всѣмъ страждущимъ собратіямъ есть адекватная русской душѣ форма любви къ ближнему. Это — не дѣятельная гуманитарная форма филантропіи. Это — сочувственное раздѣленіе вмѣстѣ съ страдающимъ братомъ несомого имъ креста долготерпѣнія.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ русское христіанство не есть «голгоеское христіанство», какъ пытались истолковать его нѣкоторые. Его вершина въ исключительно ликующемъ празднованіи Пасхи. Не Голгоеъ, а Воскресенію Христа придаетъ восточная и русская душа въ частности рѣшающее значеніе. Рождество Христово не вызываетъ еще въ ней полной радости. Впереди еще страданія всей жизни и Голгоеа. Только съ Пасхой приходитъ безоблачное ликованіе. Тутъ русская душа, тоскующая о преображеніи всего земного въ небесное, дѣйствительно предощущаетъ это преображеніе въ необыкновенномъ радостномъ экстазѣ. Духовное и физическое ликованіе въ эту святую ночь въ богослуженіи и въ душахъ вѣрующихъ столь необычно, чудесно, что превосходитъ духовную радость другихъ таинствъ и однимъ выдающимся русскимъ іерархомъ истолковано, какъ именно таинство, какъ особая благодать. И это толкованіе понятно русской душѣ. Геніальный русскій писатель Н. В. Гоголь пророчествовалъ, что еще будетъ моментъ, когда Воскресеніе Христово будетъ праздноваться въ русской землѣ особенно и чрезвычайно, какъ нигдѣ въ мірѣ.

Не случится ли это вскорѣ, когда Пилатова печать, приложенная III Интернаціоналомъ къ трехдневному гробу «Святой Руси», безсильно спадетъ съ нея?

А. Карташевъ.

ВО МРАКЪ*)

Онъ вель меня и заставитъ
идти во мракъ, а не на свѣтъ». (Пл. Іер. III, 2).

Теодору д-Ультремонъ.

ПРОЛОГЪ.

Господи, какъ много неожиданнаго на пути къ Тебѣ! Ты ведешь насъ туда, куда мы не думали идти, Ты уводишь съ намѣченной нами стези. Ищущему креста Ты посылаешь радость, жаждущаго свѣта — погружаешь во мракъ. Ты не похожъ на насъ, на людей. Нѣтъ, Ты — не безконечно высокій образъ человека, Ты — иной, непохожій ни на что, неисповѣдимый, неостижимый, несотворенный.

А между тѣмъ Ты призываешь человека къ соучастию въ Твоемъ бытіи. Жизнь въ Тебѣ — это точка, въ которой сливаются конечное и безконечное, небытіе и полнота, знакомое и неизвѣстное, движеніе и покой, она — скрещеніе противоположностей.

И оттого путь къ этой жизни — путь, который есть уже сама жизнь, — кажется противорѣчивымъ: не единство и гармонія, какъ все въ Тебѣ, а смѣна какъ бы отрицающихъ другъ друга аспектовъ: Бытіе, Ты порой кажешься намъ небытіемъ; Свѣтъ — погружаешь насъ въ тьму; Любовь, Ты лишаешь насъ способности любить.

Блаженъ тотъ, кого Ты ведешь, сквозь первые порывы эн-

*) Раймондъ де Бекеръ — молодой бельгіецъ католикъ, вдохновитель и дѣятель молодого движенія, въ социальномъ отношеніи революціоннаго и вмѣстѣ съ тѣмъ стремящагося къ возрожденію христіанской духовности. Онъ является инициаторомъ религіозно-соціальной организациі «Communauté». Статья даѣна специально для «Пути».

Редакція.

тузіазма, любви, спокойствія и радости — выше! Блаженъ, кого Ты вводишь въ новое дѣтство, кто умираетъ, чтобъ воскреснуть.

Ты низвергаешь его въ глубокую пропасть, въ черный мракъ, гдѣ страхъ и ужасъ охватываютъ душу, и она мечется, напрасно ища поддержки и утѣшенія, уже неспособная находить ихъ въ чловѣкѣ и всемъ чловѣческому, но еще слишкомъ слабая, чтобы наслаждаться однимъ Тобой!

Ниспосли намъ Духъ Твой, дабы мы, ищущіе Тебя, устояли въ пути и наученные размышленіями, и поученіемъ святыхъ, сами пожелали бы спуститься въ глубину пропасти, изъ которой выйдемъ чистыми и просвѣтленными, умиротворенными и свободными, достойными любить Тебя и приобщенными къ жизни Твоей!

ВЪ КРѢПОСТИ.

Ты сказалъ: «Кто не приметъ царствія Божія, какъ дитя, тотъ не войдетъ въ него» (Лук. XVIII, 17). Не похоже ли дѣтство на таинственный садъ, однажды нами открытый и навсегда утерянный? Когда я былъ ребенкомъ, все меня восхищало, все было ново: столъ, поѣздъ, дерево, — глаза мои на-ново открывали все. Но, вырастая, отдаляешься отъ вещей, устаешь и безнадежно восклицаешь: «Все суета. Нѣтъ ничего новаго подъ солнцемъ!» (Эккл. I, 2, 9).

Господи, Ты обѣщала намъ жизнь, воскресеніе изъ мертвыхъ и новое дѣтство. Восторги его не будутъ уже связаны съ новизной предметовъ видимыхъ, съ внѣшнимъ ихъ аспектомъ, — а лишь съ невидимой, внутренней ихъ сущностью, съ ихъ значимостью въ извѣчномъ замыслѣ Твоемъ.

Но чтобы достигнуть этой новой дѣтскости, нужно сначала потерять все, что еще связываетъ насъ съ прошлымъ, — нужно отъ всего отрѣшиться, погрузиться въ себя и въ глубинѣ своей обрѣсти Бога. Лишь въ Тебѣ, обрѣтаемъ мы новый взглядъ на вещи и восторгаемся **существенной новизной** всего того, что еще недавно казалось намъ лишь формой, лишенной привлекательности.

Свѣтъ Твой, засіявшій во мракѣ нашей жизни, такъ ослѣпительнъ, что все, рѣшительно, все, исчезаетъ и тонетъ въ немъ. Намъ кажется, что только въ Тебѣ смыслъ нашего существованія и что любовь наша къ тебѣ перенесла бы тысячу смертей. Свѣтъ этотъ такъ ярокъ въ сравненіи съ прежними дохлившими до насъ лучами, что поглощенные имъ, мы какъ бы уходимъ изъ міра, всецѣло слившись съ Тобой. Мы думаемъ только о Тебѣ. Одна лишь мысль занимаетъ насъ: обратить къ Тебѣ друзей и весь міръ! Поощряя насъ, Ты плешь намъ обильныя утѣшенія и благодатныя дары, а мы воображаемъ, что и первая любовь эта и это спо-

койствіе — даны намъ навсегда. Мы еще не поняли, что лишь чистому можно слиться съ чистотой, лишь духовному — соединиться съ Духомъ. Намъ кажется, что мы любимъ Тебя, но мы не знаемъ еще, что такое любовь. Въ простодушіи своемъ мы думаемъ, что служимъ Тебѣ, тогда какъ мы лишь стремимся подчинить Тебя себѣ. Пользуясь Тобой, мы стараемся вліять на другихъ, возбуждать любовь къ себѣ, расширять свою власть. Мы желаемъ святости — и уже святы въ своихъ глазахъ! — не ради Твоей любви, но ради власти, которую даетъ святость, ради всеобщаго признанія. Раньше мы были заключены въ крѣпость своихъ страстей, пороковъ и суетности, но найдя Тебя, мы успокоились, не понимая того, что Ты намѣренъ разрушить эту крѣпость, освободить нашу душу, распахнуть двери тюрьмы, и оставить насъ одинокими.

Найдя Тебя, мы считаемъ себя святыми, между тѣмъ, какъ все существо наше порочно. Святъ лишь порывъ нашъ, влекущій къ Тебѣ и эта бурность порыва внушаетъ намъ вѣру въ еще не наступившее преображеніе. Но первая же ступень смиренія учить насъ, что святымъ нельзя стать въ одинъ день.

Теперь душа видитъ разницу между мечтой и дѣйствительностью, между желаніями и поступками, между Богомъ и душой. Вся жизнь ея начинается казаться ей препятствіемъ къ достиженію Бога и она пытается уничтожить это препятствіе. Зная изъ опыта, что внѣшняя дѣятельность способствуетъ гордости, а земная любовь — чувственности, она отреченіемъ и отъ дѣла, и отъ любви надѣется освободиться и достигнуть Бога. Она еще не поняла того, что не дѣла и не любовь, а гордость и чувственность мѣшаютъ восхожденію, и что уничтожая первое, лишь калѣчишь себя, не уничтожая второе.

Побѣдить нужно прежде всего свою самость, сводящую все къ «я». Ибо желать одну вещь больше другой, не ради нея самой, а ради собственнаго вожделѣнія, явно несправедливо въ отношеніи къ отвергнутой. Цѣнность существа — въ немъ самомъ, а не въ нашемъ желаніи. Поэтому единственный путь къ объективной оцѣнкѣ — въ освобожденіи отъ духа самости. Крестъ не въ томъ, чтобы уйти отъ міра, отъ привязанностей и дѣла, — онъ вырастаетъ изъ глубины всей нашей жизни. Нашей аскезой должна быть — вѣра.

Но какъ вѣрѣ стать аскезой? Развѣ она не даръ безконечнаго Милосердія? Да, вѣра это даръ, но мы можемъ принять ее или отказаться отъ нея. Въ такомъ постоянномъ принятіи вѣры и состоитъ крестъ, которымъ мы очищаемся отъ своей самости.

Это центральный пунктъ нашихъ взаимоотношеній съ Богомъ. Нужно отрѣшиться отъ всего, но это невозможно иначе, какъ черезъ вѣру. Замѣьте, отрѣшенность требуется не отъ меньшин-

ства, не отъ избранныхъ, Спаситель говорить, — что **каждый** долженъ отрѣшиться отъ всего, чтобы стать Его ученикомъ. И съ этими словами Онъ обращается не къ посвященнымъ, а къ **толпѣ**, слѣдовавшей за Нимъ и состоявшей изъ ученыхъ и безграмотныхъ, мужчинъ, женщинъ и дѣтей, сборщиковъ податей, рыбаковъ и богачей. Онъ не говоритъ: оставьте все, но: отрѣшиться отъ всего, т. е. будьте въ каждый мигъ готовы оставить все, чѣмъ владеете. Для такой отрѣшенности нужна громадная вѣра. Пусть не думаютъ, что это легко: многіе безъ сомнѣнія считаютъ себя духовно отрѣшенными, «нищими въ духѣ», какъ они говорятъ. Ничто не мѣшаетъ имъ наслаждаться богатствомъ, роскошной жизнью, а также и собою, своей отрѣшенностью и духовной «нищетою». Но попробуйте отнять у нихъ что нибудь, не въ духѣ, а въ матеріи: — и душа приходитъ въ смятеніе, это — душа собственника! И мы увидимъ, что для нихъ все въ мірѣ духовномъ менѣе важно, чѣмъ въ мірѣ матеріальномъ.

Боже, Ты знаешь, какъ тяжела духовная жизнь по сравнению съ плотской, и насколько труднѣе отказаться отъ чего либо въ духѣ, чѣмъ въ матеріи. Нужна большая вѣра и Ты одинъ можешь дать ее намъ. Іогъ говорить: я отрекаюсь отъ міра, и уходить изъ міра. Ты же говоришь: отрекитесь отъ міра, оставаясь въ міру, и Я дамъ вамъ этотъ міръ!

Нужно отрѣшиться отъ родныхъ, друзей, занятій, **сохраняя ихъ**, — помня, что они — Твои, не наши, что Ты можешь взять ихъ у насъ, когда захочешь. Но, говоришь Ты, — смотрите, чтобы отрѣшенность эта не умалила любви вашей! Наоборотъ, будучи всегда готовы пожертвовать ими, потерять ихъ, вы должны тѣмъ сильнѣе любить ихъ! — И когда Ты требуешь отъ насъ такой жертвы, мы должны вѣрить, что Ты отнимаешь ихъ лишь затѣмъ, чтобы вернуть ихъ, но уже по-иному и лучше.

Иначе невѣрно было бы, что въ Тебѣ возсоединяется все сущее и на землѣ и на небѣ. Не было бы примиренія Бога съ человекомъ, безконечнаго съ конечнымъ. Міръ былъ бы враждебенъ ищущему Тебя. Никогда святой не могъ бы участвовать въ освященіи міра и міръ могъ бы освятиться, лишь переставъ быть міромъ, обратившись въ монастырь. И міръ не былъ бы освященъ и никогда не достигли бы мы ни новаго неба, ни новой земли.

Такая вѣра, отрекаясь и въ то же время усиливая любовь, является первичной аскезой и цѣной нашего спасенія и очищенія, жизнью утерянной и вновь обрѣтенной. Лишь ею можемъ мы очиститься отъ духа самости, не отрекаясь отъ міра. Стремиться къ безконечному, не отрицая міра вносить безконечное въ міръ, придавая каждому акту его вѣчное значеніе.

Духъ самости это — крѣпость, отъединяющая насъ отъ окружающаго. Въ ея стѣнахъ мы считаемъ себя защищенными; шумъ

жизни не доходить до нашего слуха. Въ общеніе съ людьми мы входимъ лишь тогда, когда они насъ атакуютъ, силой врываются къ намъ. Мы навсегда лишены далекихъ горизонтовъ, мы — въ скорлупѣ собственнаго «я».

Но Богъ хочетъ разрушить эту крѣпость, хочетъ освободить насъ, для того, чтобъ мы познали рискъ, связанный съ свободой, и ощутили трепетъ путника, покидающаго извѣстное ради неизвѣстнаго. Богу ненавистенъ духъ самости превыше всякаго грѣха.

Любовь къ Богу и любовь къ человѣку.

Когда послѣ первой любви къ Тебѣ, послѣ перваго успокоенія и радости душа познаетъ, что такое она и что — Ты, вся ея жизнь покажется ей препятствіемъ на пути къ Тебѣ и она захочетъ уйти отъ жизни. Конечно, я говорю о тѣхъ, которые хотятъ всецѣло отдаться Богу. Рѣчь идетъ о стремящихся къ святости, но стоитъ ли быть христіаниномъ, если къ ней не стремиться?

И вотъ, наступаетъ моментъ, когда ищущіе святости ощущаютъ тяжесть и своей жизни и всего самаго лучшаго въ этой жизни. Ихъ притягиваютъ одновременно и жизнь и Богъ, душа ихъ раздвоена. Передъ ними встаетъ вопросъ: не будетъ ли легче и свободнѣе ихъ духовное восхожденіе, если они оставятъ все?

Это больше всего относится къ любви, не къ той, которую принято называть «любовью къ ближнему», а къ любви по избранію. Нигдѣ противоположность божественнаго и тварнаго не проявляется такъ сильно, какъ въ любви, потому что любовь къ человѣку, какъ и любовь къ Богу, требуютъ полной самоотдачи и не терпятъ раздѣла; обѣ одинаково абсолютны и противостоятъ другъ другу. Душа, желая посвятить себя всецѣло Богу, разрывается отъ противорѣчивыхъ чувствъ, и то хочетъ оставить Бога радужная завершается въ Богѣ».

Святые научили насъ различать два рода любви: духовную и чувственную. Такъ св. Іоаннъ Креста пишетъ: «Когда любовь къ человѣку духовнаго происхожденія и коренится въ Богѣ, то по мѣрѣ возрастанія этого чувства, въ душѣ возрастаетъ и любовь къ Богу, чѣмъ живѣе въ сердцѣ память о любимомъ, тѣмъ живѣе и память о Богѣ и стремленіе къ Нему, — обѣ любви какъ бы составляютъ въ силѣ. Когда же любовь рождается изъ чувственнаго или чисто естественнаго расположенія, то мысль о Богѣ охлаждается по мѣрѣ того, какъ укрѣпляется любовь къ человѣку. Отъ плоти рождается плотское, отъ духа — духовное; такъ любовь чувственнаго происхожденія приводитъ къ чувственности, а любовь духовная завершается въ Богѣ».

Но въ такомъ случаѣ нельзя ли сказать, что умѣютъ любить лишь достигшіе совершенства? Намъ же, слабымъ, дано ли испы-

тать подлинную, чисто духовную любовь? И что понимать подъ словомъ «духовный»? Не сложнѣе ли дѣйствительность и не бываетъ ли такъ, что то же чувство и ведетъ къ Богу и уводитъ отъ Него, потому что оно въ то же время и отъ духа и отъ плоти? Гдѣ же корни любви? Въ тѣлѣ ли они? и все, что мы украшаемъ словомъ «духовная любовь», не надстройка ли? Или же влеченіе есть ни что иное, какъ проявленіе нашей духовной нищеты въ поискахъ души — сестры?

Когда любящій впервые встрѣчаетъ любимого, онъ не можетъ говорить о духовной или физической любви къ нему.

Съ перваго же мгновенія ему уже кажется, что онъ проникъ глубже въ любимое существо, чѣмъ это станетъ возможно лишь современемъ.

Любовь духовна или чувственна? И не правильнѣе ли думать, что корни ея выросли не изъ чувственного влеченія и не изъ родства душъ, — ибо въ моментъ ея возникновенія одна душа еще не знала другую, — а скорѣе изъ какой-то интуиціи цѣлостного существа чловѣка, обнимающей одновременно и тѣло и душу и способной развиться въ ту или иную сторону.

Чловѣкъ — существо цѣлостное, онъ цѣликомъ участвуетъ въ каждомъ своемъ проявленіи. Нельзя любить только душой, какъ нельзя любить только тѣломъ. Но можетъ ли тяжесть тѣла перевѣсить душу и душа перевѣсить тѣло? Является ли такая любовь, не будучи ни всецѣло духовной, ни всецѣло чувственной, препятствіемъ на пути къ Богу? Грѣховна ли она? Нужно ли убить ее, или она можетъ очиститься и раствориться въ Тебѣ? Это — важный вопросъ; въ поискахъ Бога земная любовь смущаетъ чловѣка, лишая мира душевнаго. Но развѣ въ будничной мѣщанской жизни большинства людей любовь не является единственнымъ прорывомъ къ Добру и Красотѣ, единственнымъ, что возвышаетъ ихъ надъ собой? Какъ часто люди, занятые исключительно собой и личными дѣлами, внезапно преобразажются любовью! Можетъ ли грѣхъ вызывать такіе явленія?

Любовь — божественна и тревога, испытываемая нами, — не отъ любви, а отъ насъ самихъ, отъ нашего несовершенства и самоутвержденія. Но развѣ самоутвержденіе не стремится и самого Бога подчинить себѣ? Боже, Ты живешь во мнѣ и я долженъ искать Тебя въ себѣ. Но Ты обитаешь и въ другихъ и я могу и тамъ найти Тебя. Ты создалъ чловѣка по образу Своему и образъ Твой — ослѣпительнъ. Деревья и цвѣты, море и небо прекрасны и славятъ Тебя, но несравненно великолѣпнѣе чловѣкъ, котораго и Самъ Ты, Боже, такъ любишь!

Когда любящіе пребываютъ въ благодати, они не только созерцаютъ другъ въ другѣ подобіе Божіе, но и раскрываютъ подлинное присутствіе Его въ себѣ.

Любимый человек принадлежит прежде всего Богу, и любовь наша не подлинна, если мы хотим владеть им, как собственностью.

Но мы так извращены, что в любимом любим больше всего самого себя. Когда же мы забываем о себѣ, образъ свободной личности въ человекѣ раскрывается намъ во всей своей чистотѣ, и въ человекѣ мы открываемъ Тебя!

Подлинная любовь осуществляется лишь въ союзѣ двухъ свободныхъ, но связанныхъ другъ съ другомъ существъ.

Въ глубинѣ своей всякая любовь есть ни что иное, какъ жажда Бога. Въ Немъ — корень всякой любви. Полюбивъ одно существо, мы начинаемъ любить и другихъ; соединившись съ однимъ, достигаемъ единства со многими, а на небесахъ — со всѣми.

Встрѣча съ любимымъ человекомъ намъ предназначена. Господь ставитъ на нашемъ пути существо намъ соответствующее, чтобы черезъ него привести насъ къ первоначальному единству. Всякая любовь отъ Бога и къ нему возвращается. Любовь лишь путь къ полнотѣ. Но если она становится преградой къ полнотѣ, то нѣтъ ей оправданія; тогда она является отрицаніемъ жизни и мы должны отъ нея уйти.

Видя Бога въ человекѣ, будемъ каждого любить всецѣло, но не исключительно, — отдаваясь всѣмъ, отдаваясь Тебѣ, — во всѣхъ!

Смиреніе и творчество.

Среди препятствій, стоящихъ передъ душой, осознавшей разстояніе между собой и Богомъ, есть еще одно и оно кажется порой непреодолимымъ: это воля къ творчеству. Подъ этимъ мы понимаемъ стремленіе личности къ самоутвержденію путемъ созданія или преображенія существующаго. Всякое дѣланіе, какъ и творчество въ болѣе тѣсномъ смыслѣ слова — творчество художественное — служить этой волѣ.

Душѣ кажется, что дѣйствіе отвлекаетъ отъ Бога, что творчество развиваетъ гордость. Но, является ли самъ по себѣ творческій актъ духовнымъ препятствіемъ или же препятствіе лежитъ въ собственномъ творчеству самоутвержденіи? По Ап. Павлу «Тварь съ надеждой ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ... ибо она совокупно стонаетъ и мучится донныне» (Рим. VIII, 19, 22).

Міръ незавершенъ, онъ ждетъ наступленія новаго неба и новой земли. Но завершеніе придетъ отъ труда самого человека. Любящій Бога въ дѣйствіи и, особенно, творческомъ, усматриваетъ причастность человека къ Божіему дѣлу.

Богъ хочетъ творчества отъ человека. Хочетъ, чтобы человекъ творилъ и дарилъ Ему свои произведенія. Но всякое творчество нуждается въ свободѣ. Богъ хочетъ чтобы человекъ былъ

свободнымъ, свободнымъ творцомъ. Подлинное творчество приобщается Духу, Духъ же есть свобода. Чѣмъ свободнѣе человѣкъ, тѣмъ онъ покорнѣе Богу, ибо свобода человѣческая — въ послушаніи Духу Святому! Свобода для насъ бремя, которое хочется сбросить на чужія плечи. Кто сказалъ, что послушаніе менѣе пріятно, чѣмъ свобода? Вѣроятно это былъ тиранъ: посмотрите вокругъ — ничего кромѣ «согнутыхъ спинъ и затылковъ», какъ сказалъ бы Пети. — Свободнаго человѣка нѣтъ. Гдѣ та гордая и независимая молодежь, о которой такъ много говорятъ? Молодежь боится свободы, она требуетъ «фюреровъ» и «дуче», стремится не думать, не желать, хочетъ, чтобы за нее и думали и желали другіе.

Богъ требуетъ отъ человѣка свободы, согнутыя спины Ему не нужны. Свобода необходима и для творчества и для любви.

Не свобода и не творчество дѣлаютъ гордымъ человѣка, гордость—отъ самоутвержденія. Не въ моментъ созиданія испытываетъ человѣкъ горделивое чувство, а до или послѣ него. Самый актъ творчества возможенъ лишь при смиренномъ самозабвеніи и самоотдачѣ. Творящій сознаетъ, что онъ лишь медиумъ и что саморефлексы мѣшаютъ творчеству, останавливая притокъ сверхличныхъ созидательныхъ силъ. Твореніе служить Богу, если творецъ смиренно ступевывается передъ нимъ: оно принадлежит не ему. Приписывая его себѣ, онъ его искажаетъ. Творческая аскеза въ томъ, чтобы созерцать свое твореніе само въ себѣ, безъ соотношенія къ себѣ, какъ къ творцу. Подлинный творецъ смирененъ, онъ забываетъ о себѣ ради творчества, онъ забываетъ и себя въ Богѣ.

Творецъ долженъ отречься отъ творчества и своихъ твореній. Человѣкъ дѣла долженъ отречься отъ дѣла и отъ своихъ плановъ. Такое отреченіе тяжело и болѣзненно. Но только такой цѣной покупается причастность къ безсмертному божественному творчеству. Нужно знать, что подлинное дѣланіе не самовластно, въ немъ дѣйствуетъ Духъ Святой. Но достигнуть этого можно лишь дорогой цѣной.

— Итакъ, не нужно уходить отъ міра, чтобы прійти къ Богу, нужно лишь все возносить къ Нему.

ЛЮБОВЬ ПОДЪ ПОКРОВОМЪ.

«Ты покрылъ Себя облакомъ,
чтобы не доходила молитва».

(Пл. Іер. III, 44).

Здѣсь говорится о Великой, о Страстной Недѣлѣ души. Мы называемъ ее такъ потому, что въ это время дано человѣку воспроизвести мистически въ глубинахъ своего существа богочеловѣческія Страсти Господни.

Этому предшествовалъ Великій Постъ души, время покаянія и добровольнаго умерщвленія самости. Тогда душа обрѣла миръ и ощутила радость Вербнаго Воскресенія.

Но затѣмъ тревога постепенно охватываетъ душу въ предчувствіи и чуда любви и страха смерти. Это — Страстной Четвергъ, кроткая печаль Вечери.

Душа человѣка проникается безмѣрной скорбью Страстной: ей дано испытать Геосиманскую покинутость, презрѣніе и глумленія, истязаніе, агонію и смерть. Мирная радость далека, сомнѣніе терзаетъ сердце. Богъ умеръ!

Изъ страстнаго испытанія выходишь или святымъ или невѣрующимъ. Очищенная душа не испытываетъ больше ничего: тишина Страстной Субботы, молчаніе какъ передъ началомъ бытія. Самость умерла, но вмѣстѣ съ ней, — такъ кажется душѣ, — умерла и она сама.

Въ молчаніи Духъ Божій сливается съ человѣкомъ, въ свѣтѣ Пасхальной славы.

Богъ принялъ наше отреченіе, Онъ въ крѣпость нашей самости шлетъ Свой огненный свѣтъ, стѣны крѣпости колеблются вокругъ облакомъ носится пыль, заслоняя небо.

Но вотъ какъ бы сквозь покрывало мы замѣчаемъ просвѣты голубого неба! — Мы выйдемъ изъ подъ развалинъ, мы будемъ свободны!

Отказавшись отъ всего ради вѣры, мы удѣляемъ Богу первое мѣсто. Правда, тотъ или иной вопросъ, то или иное чувство могутъ еще занимать и волновать насъ, мы можемъ еще впасть въ грѣхъ; но на вершинахъ нашего духа уже пребываетъ Господь. Онъ дѣйствуетъ, расчищаетъ и освящаетъ. «Слово Божіе живо и дѣйственно, говоритъ св. Павелъ, и острѣ всякаго меча обоюдоостраго; оно проникаетъ до раздѣленія души и духа, суставовъ и мозговъ» (Евр. IV, 12).

Духъ нашъ, по существу, причастенъ Богу. Это — божественная основа нашего существа. Душу свою мы узнаемъ путемъ самонаблюденія и самосознанія. Мы знаемъ ея силы и способности такъ, какъ знаемъ члены своего тѣла. Но духа, живущаго въ насъ, мы знать не можемъ, какъ не знаемъ Бога. Духъ и Богъ — Сущее. Мы познаемъ ихъ не иначе, какъ по дѣйствию, совершаемому Богомъ и Духомъ въ насъ.

Мы такъ слабы, что желаемъ соединенія съ Богомъ безъ очищенія, стремимся къ радости безъ ужаса Голгофы! Мы пытаемся доказать свою свободу, противясь благодати, тогда какъ свобода только въ подчиненіи ей!

Умаленіе чловѣка.

Страданіе чловѣческое охватываетъ одновременно и чувственное и духовное начало въ чловѣкѣ. Съ самаго начала «Страстей» преобладаетъ и все усиливается ощущеніе своего умаленія! Все, что прежде намъ удавалось, не удается; самыя неожиданныя трудности и несчастія случаются съ нами; намѣренія наши, не только земныя, но и разсчитанныя на служеніе Богу, — не осуществляются. Такимъ образомъ Богъ учитъ насъ служить Ему такъ, какъ Онъ этого хочетъ, а не такъ какъ мы.

Принятіе испытаній даетъ намъ нѣкоторое удовлетвореніе, но все еще несовѣтъ свободное отъ самоутвержденія. Такъ намъ кажется, что не успѣвая въ жизни, мы зато преуспѣваемъ внутренно. Пріятно сознаніе, какъ хорошо мы несемъ испытанія, тогда какъ другіе бунтуютъ, какъ хорошо мы владѣемъ собой. Все это отъ тщеславія.

Далѣе Господь какъ бы лишаетъ насъ и самого чувства. Мы не испытываемъ уже болѣе влеченія и радости. Дѣятельный чловѣкъ не желаетъ дѣятельности. Любившій общество выносить лишь уединеніе, артистъ не можетъ творить, въ поэтѣ замеръ источникъ вдохновенія. И горестный вопросъ встаетъ въ душѣ: Богъ ли причина этой пустоты? Развѣ Богъ — пустота, отрицаніе жизни, бытія?

Отвѣта не находимъ, но порой невыразимая сладость уже пронизываетъ сердце въ предчувствіи невѣдомаго...

Естественныя свойства чловѣка исчезаютъ, угасаютъ. Поэтъ пишетъ плохіе стихи, вождь не заражаетъ своими рѣчами.

Противорѣчіе внутренняго, болѣе очищеннаго міра съ внѣшними проявленіями возрастаетъ. Ихъ дѣйствія не соотвѣтствуютъ тому, что въ нихъ живетъ и это заставляетъ страдать.

Такое угасаніе естественныхъ свойствъ, такой неуспѣхъ всѣхъ начинаній отдаляютъ отъ насъ тѣхъ, кто былъ намъ другомъ не ради насъ самихъ, а ради нашихъ достиженій. Насъ критикуютъ, насмѣхаются, и наконецъ покидаютъ. Мы одиноки, мы — паріи въ семьѣ, въ обществѣ и даже, иногда, въ Церкви.

Одиночество, въ концѣ концовъ, отдаляетъ насъ и отъ тѣхъ, кто продолжаетъ еще любить насъ и въ униженіи. Но общеніе уже не удается намъ, мы сами создаемъ молчаніе вокругъ себя, мы стали равнодушны къ друзьямъ, въ глубинѣ души страдая отъ собственнаго равнодушія и холода.

Мы неспособны отнестись со вниманіемъ, когда съ нами говорятъ, мы слышимъ слова, какъ во снѣ. Мы передвигаемся, разбѣгаемся, но, увы, напрасно! Мы потеряли восприимчивость къ чужой атмосферѣ, мы повсюду носимъ за собой себя.

И грѣшимъ мы, будто во снѣ, какъ бы далекіе отъ грѣха!

Объяснить свое состояніе намъ не удастся. Стараясь сказать что нибудь духовнику или самымъ интимнымъ друзьямъ, мы не разъ замѣчаемъ, какъ слова наши противорѣчатъ дѣйствительности, и не вслѣдствіе неискренности, а отъ неспособности выразить себя.

Мы неспособны уже говорить о Богѣ, какъ прежде при всякомъ случаѣ и съ каждымъ. Тогда мы стремились обращать другихъ, сейчасъ мы ждемъ, чтобы кто нибудь обратилъ насъ самихъ, хотя въ глубинѣ души и знаемъ, что никакой человѣческой силѣ не измѣнить наше состояніе.

Одиночество притягиваетъ насъ, но оставшись одни, мы скучаемъ. Мы хотимъ молиться, но не можемъ, несмотря на то, что любовь къ Богу сильно возросла въ насъ. Правда, это уже не дѣтскій энтузіазмъ первыхъ дней вѣры, а чувство болѣе глубокое и суровое. Моментами намъ кажется, что мы прикасаемся къ Богу, обнимая Его! Умъ не направленъ ни на что опредѣленное, ни на что осязаемое, но въ этой неясности, въ этой нечувствительности, душа уже блаженно вкушаетъ Бога. Это лишь рѣдкіе и краткіе моменты.

И вдругъ, о Боже, намъ открывается все наше убожество, и мы понимаемъ, что только Ты, Единый, можешь вытащить насъ изъ глубокой тьмы и разсѣять облако, покрывающее душу.

Мы не нашли ничего изъ того, что искали, но получили, чего не ждали.

О человѣческой любви.

Облаку свойственно закрывать отъ насъ окружающее, не съ цѣлью разлучить съ нимъ, но освободить насъ. Облако есть и результатъ нашей грѣховности и любви Божіей; точнѣе, оно — плодъ любви Божіей въ нашей грѣховности. Будь мы добры, будь мы по природѣ святы, мы безъ мученій воспринимали бы божественный свѣтъ. Но этого нѣтъ, и прежде чѣмъ обрадовать наше сердце, свѣтъ долженъ пробиться черезъ окружающую тьму, уничтожая наше самоутвержденіе.

Привыкшіе къ эгоистическому наслажденію чувства томятся и какъ бы отмираютъ вмѣстѣ съ себялюбіемъ, не привыкшіе еще къ чистому воспріятію. Психологически кажется будто страстность изсякла, чувственность умерла, силы исчезли, — а въ дѣйствительности умираетъ лишь себялюбіе, все же остальное, предназначенное къ наслажденію, болѣе одухотворенному и къ послушанію Духу Святому, утончаясь преобразается!

Процессъ очищенія любви человѣческой двоякій: съ одной стороны любовь оставляетъ насъ, съ другой — мы оставляемъ любовь. Первое лишаетъ аффективную сторону ея питанія, второе убиваетъ эгоизмъ нашей любви. Главными факторами чувственного очищенія бываютъ обычно внѣшнія причины: или по волѣ

Божіей любовью близкаго человѣка охлаждается, или же, благодаря внѣшнимъ обстоятельствамъ, мы принуждены разстаться. Господь избираетъ средства сообразно радикальности предстоящаго очищенія и примѣнительно къ каждому отдѣльному случаю.

И вотъ чтобы ободрить насъ, иногда въ самый жгучій моментъ отчаянія, Богъ неизъяснимой лаской уноситъ насъ далеко отъ земли, и въ сліяніи съ Нимъ мы забываемъ обо всемъ въ мірѣ. Это необычайное блаженство испытывается духовно. Тѣло и душа продолжаютъ страдать, — но безумная любовь къ Богу, вмѣстѣ съ чувствомъ какой-то новой свободы, овладѣваютъ нами. Раньше мы боялись страданія, теперь мы его не боимся, а иногда даже желаемъ.

И вотъ начинается новое, болѣе тонкое очищеніе, уже не чувственного, а душевнаго порядка.

Во время этихъ испытаній душа научается все видѣть въ Богѣ и любить другого не ради себя, а ради него самого. Начинаешь впервые замѣчать любимое существо внѣ зависимости отъ насъ. Научаешься давать, ничего взамѣнъ не получая, ничего не требуя.

И тогда любовь достигаетъ наибольшей глубины. Такая любовь никогда не кончится, она все возрастетъ; это любовь не эгоистическая, не ревнивая, открытая міру и возрастающая вмѣстѣ съ любовью къ Богу.

О творчествѣ.

Что касается творчества, то здѣсь внутреннее очищеніе происходитъ путемъ прекращенія способности наслаждаться красотой или создавать прекрасное. У дѣятельныхъ натуръ это происходитъ, какъ и въ любви, двоякимъ образомъ: съ одной стороны дѣятельность словно замираетъ, съ другой — человѣкъ самъ уходитъ отъ дѣятельности. Первое вызываетъ крушеніе внѣшнихъ дѣлъ, неудачи и потерю вліянія тамъ, гдѣ мы раньше успѣвали. Во второмъ процессъ замираетъ воля къ власти, мы уходимъ отъ дѣятельности.

Но въ то же время онъ связанъ съ людьми узами, которыхъ онъ и не подозреваетъ. Онъ одновременно и «отшельникъ» и «соціаленъ», онъ воплощаетъ въ себѣ самыя глубокіе стремленія толпы. Онъ — предтеча, позже толпа узнаетъ себя въ немъ. Въ каждой душѣ онъ видитъ образъ Божій. И онъ учится трудиться, бороться и страдать во имя побѣды Бога въ человѣкѣ.

Раньше къ желанію служенія еще часто примѣшивались чисто человѣческіе планы и апостольскій трудъ былъ ловко замаскированной волей къ власти. Поэтому, Богъ отнимаетъ намѣченную цѣль и разрушаетъ всѣ планы. Чего же хочетъ Христосъ?

Медленного и трудного ухода отъ личной цѣли, отъ личнаго взгляда на вещи.

Христосъ говоритъ: смыслъ жизни раскрывается по мѣрѣ того, какъ живешь. Нужно слѣдовать не своей, а Божьей волѣ. Но воли Божьей никто изъ насъ не знаетъ, она раскрывается самой жизнью. Только тогда, когда человѣкъ откажется отъ всякой цѣли, отъ всѣхъ плановъ, въ полной готовности ко всему, — Духъ Божій начнетъ пользоваться имъ, какъ своимъ орудіемъ.

Все или ничего.

Часто не выдержавъ страданій, мы хотѣли бы уйти отъ Тебя. Ангелъ Сатаны хочетъ внушить намъ безнадежность и отчаяніе.

Въ такіе моменты ослабленной духовной жизни Богъ кажется намъ небытіемъ, Апостольская дѣятельность — страданіемъ, смиреніе — уничтоженіемъ своего «я!».

Духовная жизнь есть и Все и Ничто, въ зависимости отъ того, судимъ ли мы о ней въ состояніи благодати или грѣха. Нужно потерять все земное, чтобы вновь обрѣсти его въ Богѣ.

Небо и адъ въ насъ самихъ, и отъ исхода этой внутренней борьбы зависитъ вся наша судьба.

Искушеніе отчаяніемъ.

Духъ страдаетъ отъ равнодушія души. Когда аффекты изсякли и жизнь человѣка кажется нелѣпостью, молчаніе воцаряется въ душѣ неспособной уже ни радоваться ни печалиться. Она ищетъ Бога и не находитъ. Нѣтъ ничего, молчаніе, ночь.....

«Я заключенъ и не могу выйти. Око мое истомилось отъ горести, весь день я взывалъ къ Тебѣ, Господи, простиралъ къ Тебѣ руки мои. Развѣ надъ мертвыми Ты сотворишь чудо? Развѣ мертвые встанутъ и будутъ славить Тебя? Или во гробѣ будетъ возвѣщаема милость Твоя и истина Твоя — въ мѣстѣ тлѣнія? Развѣ во мракѣ познають чудеса Твои, въ землѣ забвенія — правду Твою?» (Пс. 87, 9-13).

Это скорбь послѣдней глубины человѣка, она не имѣетъ ничего общаго съ обычной человѣческой грустью. Все распалось, какъ будто отъ человѣка не осталось ничего. Онъ чувствуетъ, что погружается въ бездну...

Есть ли Богъ? Не умеръ ли и Онъ?... Въ Евангеліи говорится, что въ девятомъ часу «возопилъ Иисусъ громкимъ голосомъ: Эли, Эли! лама саваоани? то есть: Боже мой, Боже мой! для чего Ты меня оставилъ? (Мате. 27, 46).

И сказано, что тотчасъ послѣ того Онъ громко воскликнулъ и испустилъ духъ.

Такъ восклицаетъ покинутый Богомъ человѣкъ.

Ненависть къ себѣ.

И вотъ когда такое отчаяніе охватить богооставленную душу и она усомнится въ самомъ существованіи Бога, — пусть вспомнитъ она тогда свой отказъ отъ собственной жизни: наступилъ моментъ осуществить этотъ отказъ. Пора проявить вѣру и надежду. Выдержать испытаніе, чтобъ вновь обрѣсти утерянное.

До сихъ поръ человѣкъ отрѣшался отъ всего, кромѣ самого себя. «Если кто приходитъ ко Мнѣ и не возненавидитъ самой жизни своей, тотъ не можетъ быть Моимъ ученикомъ» (Ев. отъ Лук. гл. 14, 26).

Возмутившись и отчаявшись, человѣкъ или пойдетъ къ гибели, или же Богъ снизойдетъ къ нему и воскреситъ его.

«Какъ море, велико несчастіе твое, кто можетъ исцѣлить тебя?» (Пл. Іер. II, 13). Ты одинъ можешь исцѣлить насъ, вытащить изъ тьмы, разсѣять туманъ! Просвѣти насъ, Боже, скажи, что Ты любишь насъ и близокъ къ намъ, какъ никогда, и что страданіе, очистивъ насъ, соединитъ съ Тобой!...

Такъ ученики на пути въ Эммаусъ, идя рядомъ, слушали Тебя, не узнавая.

Боже!! Да наступитъ скорѣй та минута, когда взявъ хлѣбъ, Ты разлочишь его и дашь намъ, чтобъ мы исполнились радости отъ встрѣчи съ Тобой!

Р а й м о н д ъ д е Б е к е р ѣ.

ФИЛОСОФСКОЕ ОБОСНОВАНІЕ СОЦІАЛИЗМА *)

*«Днемъ они встръчаютъ тьму
и въ полдень ходятъ ощупью
какъ ночью». (Іовъ 5, 14.)*

Въ силу естественнаго и непреодолимаго стремленія къ единству строй нашего міровоззрѣнія всегда долженъ гармонировать съ общимъ строемъ нашей жизни и нашихъ хозяйственныхъ отношеній. Переходъ отъ производственнаго индивидуализма къ производственному хозяйственному коллективизму невозможенъ и немыслимъ безъ предварительной или по крайней мѣрѣ параллельной смѣны господствующаго индивидуалистическаго міросозерцанія. Крайній индивидуализмъ въ сферѣ экономическихъ отношеній вполнѣ гармонируетъ съ популярнымъ въ настоящее время эмпирическимъ чувственнымъ реализмомъ или сенсуалистическимъ матеріализмомъ. Въ этомъ смыслѣ модный среди нашихъ крайнихъ прогрессистовъ матеріализмъ, признающій единственной основой истиннаго познанія и мѣриломъ реальности только физическія ощущенія индивидуума, представляетъ собою типичную *философію буржуазіи*, ибо въ основѣ эмпирическаго матеріализма, точно такъ же, какъ и въ основѣ буржуазнаго строя экономическихъ отношеній, лежитъ одинъ и тотъ же принципъ чувственнаго индивидуализма. Какое же міропониманіе будетъ соответствовать коллективному строю общественной жизни, основанному на непосредственномъ чувствѣ и ощущеніи внутренняго психическаго единства всѣхъ людей? Какова будетъ или должна быть философія социализма, которая призвана замѣнить въ умахъ грядущихъ поколѣній сытую и чуждую экстаза глубоко безразличную къ міру и тупо равнодушную къ чужому страданію буржуазную философію нашихъ дней?

Строго говоря, социализмъ до сихъ поръ еще не нашель

*) Печатаемая интересную статью И. Гофштеттера, редакція оставляетъ на отвѣтственности автора защиту имъ системы государственнаго капитализма.

Редакція.

своихъ философскихъ основъ, даже почти не искалъ ихъ. Основоположникъ такъ называемаго научнаго социализма, господствующаго въ наши дни, К. Марксъ былъ въ значительной степени ученикомъ и послѣдователемъ Гегеля, по крайней мѣрѣ его теоріи и метода діалектической эволюціи и съ блестящимъ литературнымъ успѣхомъ, хотя и не съ большою полнотою, примѣнилъ гегелевскій методъ къ освѣщенію исторіи экономическаго и общественнаго развитія человѣчества. На тѣхъ же принципахъ гегелевской діалектики Марксъ реформировалъ и наиболѣе популярный въ дни его молодости матеріализмъ, создавши въ сущности явно двойственную и эклектическую по источникамъ своего происхожденія систему *діалектическаго матеріализма*. Поскольку діалектика есть атрибутъ духовности, діалектическій матеріализмъ долженъ былъ получить характеръ и значеніе высшаго синтеза, объединяющаго и матеріалистическое и спиритуалистическое ученіе и примиряющаго ихъ внутреннее противорѣчіе. Но эта задача широкаго и творческаго философскаго синтеза осталась невыполненной вслѣдствіе недостаточно полнаго примѣненія Марксомъ (и особенно его сподвижникомъ Энгельсомъ) заимствованнаго отъ Гегеля діалектическаго метода. Марксъ и Энгельсъ не столько синтезировали діалектику съ матеріализмомъ, сколько подчинили ее матеріализму, просто механически приставили къ нему и сочетали съ нимъ, и по общему строю своего міросозерцанія, наперекоръ собственной діалектикѣ, остались ярыми и односторонними матеріалистами.

Такой же дефектъ недостаточной выдержанности діалектическаго метода сказался и въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ теоріяхъ Маркса и съ особенною силою обнаружился въ построеніи его практической программы, что и послужило главной причиной катастрофическаго провала всего матеріалистическаго социализма въ западной Европѣ. Политическую власть и активное культурное значеніе онъ получилъ только въ Россіи исключительно благодаря нѣкоторымъ характернымъ особенностямъ культурно-историческаго и духовно-политическаго развитія русскаго народа и тѣмъ принципиальнымъ отклоненіямъ и отступленіямъ отъ основныхъ догмъ марксистской программы, которыя были подсказаны гениальному политику Ленину чуткостью его политическаго реализма.

Какъ яркій примѣръ недіалектичности марксизма можно привести его теорію классовой борьбы. Получивъ ее изъ рукъ буржуазныхъ историковъ и социологовъ въ почти готовомъ и законченномъ видѣ, онъ не далъ ей должной діалектической переработки. Онъ не обратилъ вниманія на то, что борьба за классовые интересы, какъ и всякая борьба, требуетъ жертвъ и готовности къ самопожертвованію, что самый актъ самопожертво-

ванія психологически абсолютно несомѣстимъ съ какими бы то ни было практическими интересами человѣка и становится возможнымъ лишь съ того момента, когда этотъ практический интересъ въ пониманіи борящагося за него человѣка уже переродился въ нѣкоторое *идеальное право*, въ отвлеченный *принципъ*. Нелѣпо и абсурдно умирать въ борьбѣ за свой практический интересъ, потому что мертвый человѣкъъ практически уже ничѣмъ не пользуется и не имѣетъ никакихъ интересовъ, но когда въ своемъ попоранномъ интересѣ мы отстаиваемъ свое нарушенное *право*, какъ *идеальный принципъ*, мы можемъ жертвовать собою, поскольку святыня права для насъ дороже и выше нашей личности и нашей жизни. Разъ мы умираемъ за идеи, то, слѣдовательно, мы и живемъ идеями. Это доказываетъ что активныя причины нашихъ дѣйствій выходятъ далеко за предѣлы чисто матеріальныхъ условий нашего существованія и коренятся въ какой то другой, уже нематеріальной сферѣ, что самый центръ движущихъ силъ нашей матеріальной жизни, т. е. самая основа — причина ее — таится въ сверхматеріальномъ мірѣ нашихъ идеологическихъ понятій и представлений.

Такимъ образомъ борьба за классовые матеріальные интересы всегда и неизбежно психологически перерождается въ *борьбу за классовое представление о правѣ*, за классовую идеологию права. Изъ борящихся классовыхъ идеологій — напр. феодальной и буржуазной — побѣждаетъ та, которая больше соотвѣтствуетъ въ данный историческій моментъ культурному уровню развитія и пониманія массъ. Интересы французскаго крестьянства всегда были противоположны интересамъ французскихъ феодаловъ, которые ихъ эксплуатировали и угнетали, но пока крестьянская масса вѣрила въ феодальное право, пассивно жила феодальной идеологіей и не выработала своего классоваго представленія о человѣческомъ правѣ, она психологически не могла бороться и фактически не боролась противъ феодальныхъ привиллегій и даже героически отстаивала ихъ въ борьбѣ съ республиканскими войсками, какъ наиболѣе темные и невѣжественные крестьяне Бретани и Вандеи, самоотверженно умиравшіе за своихъ феодаловъ. Цѣлые вѣка во всѣхъ странахъ лишенное своего классоваго правосознанія темное крестьянство боролось и умирало за феодальное государство. Точно такъ же цѣлые вѣка во всѣхъ странахъ лишенный своего классоваго правосознанія темный и невѣжественный пролетаріатъ борется и умираетъ за буржуазное государство, а марксистская утопія продолжаетъ увѣрять насъ, что люди живутъ и вся исторія движется только матеріальными интересами классовъ. Въ дѣйствительности не во всѣ времена и эпохи матеріальное и политическое господство господствующихъ классовъ всегда держится на ихъ духовномъ, идеологиче-

скомъ господствѣ надъ угнетенными классами — и трудящіеся массы всегда пассивно активно поддерживаютъ власть своихъ классовыхъ владыкъ только въ силу того, что сами живутъ ихъ идеологією, ихъ понятіями о человѣческомъ правѣ и справедливости именно *наперекоръ своимъ классовымъ интересамъ*. Въ этомъ смыслѣ популярныя формулы марксистской теоріи вошли въ прямое противорѣчіе съ фактами исторіи, а исторія разошлась съ марксистской теоріей. Исторически борьба между классами становится психологически возможной — и фактически начинается только съ момента образованія противорѣчащихъ другъ другу классовыхъ правосознаній и носить форму не борьбы за классовые интересы, а борьбы за классовыя идеологіи. Молодое увлеченіе матеріализмомъ сдѣлало марксистовъ слѣпыми къ роли психологическаго фактора въ исторіи и продиктовало имъ явно неточныя формулы соціального прогресса, повлекшія ихъ къ роковымъ тактическимъ ошибкамъ.

Въ борьбѣ за классовую идеологію права въ концѣ концовъ обычно побѣждаетъ наиболѣе прогрессивный классъ. Свергнувъ противниковъ при поддержкѣ революціоннаго большинства населенія, онъ захватываетъ политическую власть и придаетъ своимъ правовымъ принципамъ силу государственнаго закона, обязательнаго для всѣхъ гражданъ. Это значитъ, что съ момента политическаго торжества класса его классовая идеологія права уже перестаетъ быть только классовой и становится національной. Въ буржуазной Франціи уже ни одинъ изъ феодаловъ не пользуется ни правомъ первой ночи, ни правомъ феодальныхъ поборовъ и за самую попытку реализовать старыя права былъ бы осужденъ по статьямъ кодекса, карающимъ за грабежъ и изнасилованіе. Національная совѣсть всей современной Франціи несомнѣнно санкціонировала бы такой приговоръ, ибо всѣ французы нашей эпохи живутъ уже не феодальными, а буржуазными представленіями о правахъ челоуѣка. Такимъ образомъ временное раздѣленіе классовъ въ борьбѣ за правовые идеалы приводитъ въ концѣ концовъ къ общему національному объединенію ихъ подъ знаменемъ наиболѣе прогрессивнаго представленія о правѣ, легшаго въ основу обновленнаго національнаго государства, и является лишь орудіемъ и средствомъ общаго соціально-правового и этического развитія *всей націи*.

Не прослѣдивъ всего этого историческаго процесса, діалектически ведущаго отъ раздѣленія къ объединенію, марксизмъ остановился, вѣрнѣе говоря, застрялъ на переходномъ моментѣ раздѣленія классовъ и канонизировалъ классовую борьбу, какъ естественное состояніе общества. Верховнымъ принципомъ жизни онъ провозглашаетъ матеріальный классовый

интересъ и классовый эгоизмъ и во имя этого мнимаго божества отвергъ и націю, и національное государство, и національно-государственную солидарность гражданъ, общечеловѣческую мораль, и идею справедливости, и самое понятие о правѣ. Въ силу недостаточно діалектическаго пониманія исторической дѣйствительности марксизмъ фанатически отвергъ всю эту историческую дѣйствительность, оторвался отъ современной жизни, фактически протекающей именно въ руслѣ національной солидарности и національныхъ раздѣленій и, сохраняя имя «научнаго социализма», въ дѣйствительности давно сдѣлался абстрактно-утопическимъ.

Методологически невѣрное пониманіе исторіи и всего механизма социальнаго прогресса очень неблагоприятно отразилось на тактическихъ пріемахъ и на политикѣ европейскаго социализма, подорвало его культурно этическую цѣнность, сдѣлало его безвластнымъ и бесплоднымъ. Выросшій на почвѣ философскихъ недоразумѣній разрывъ съ идеей права и общечеловѣческой морали идеологически принизилъ и деморализовалъ наиболѣе прогрессивный классъ рабочаго пролетаріата и много способствовалъ возвращенію европейскихъ народовъ къ почти первобытному звѣриному одичанію. Идея диктатуры пролетаріата, непримиримо враждебная всѣмъ остальнымъ классамъ общества, оторваннаго отъ родной націи, принципиально отрицающаго основы общечеловѣческаго права, плюющаго на общечеловѣческую этику, руководствующагося однимъ только безграничнымъ классовымъ эгоизмомъ, классовою ненавистью и местью, морально и политически изолировала его отъ всѣхъ остальныхъ классовъ общества, сдѣлала социализмъ страшнымъ пугаломъ для ремесленныхъ труженниковъ и трудового крестьянства, сплотила всѣхъ его враговъ и, выдвинувъ такихъ организаторовъ, какъ Муссолини, Гитлеръ и Дольфусъ, привела къ общеевропейскому провалу весь европейскій социализмъ. Разгромъ социаль-демократической и коммунистической партій въ Римѣ, Берлинѣ и Вѣнѣ имѣетъ свои историческіе корни въ ненаучности и въ недостаточности діалектической разработки руководящихъ теорій марксизма. Въ сущности онъ и до сихъ поръ остается безъ широкаго и прочнаго научно-философскаго обоснованія и жестоко расплачивается за теоретическія увлеченія и недодуманности своихъ основоположниковъ.

Сила рутины и традиціи среди крайнихъ прогрессистовъ такъ же непреодолима, какъ и среди самыхъ темныхъ реакціонеровъ. Она заживо канонизируетъ всѣ ошибки великихъ учителей и не допускаетъ критическаго пересмотра основныхъ положеній ихъ системы. Слѣдуя прочно установившимся преданіямъ старины, не особенно вдумчивыя современные вожди

продолжаютъ и въ наше время съ ангельскою наивною логически базировать социализмъ на философскихъ воззрѣніяхъ и методахъ его принципиальнаго врага — революціонной буржуазіи прошлаго вѣка: слѣпо увѣровавши въ духовное наслѣдіе буржуазной революціи, боровшейся съ католической и феодально-королевской Франціей проповѣдью матеріализма и атеизма, они и теперь ведутъ ожесточенную войну съ христіанствомъ и со всѣми спиритуалистическими ученіями и усиленно пропагандируютъ, какъ святую и непререкаемую истину сенсуализмъ и матеріализмъ, хотя каждому очевидно, что онъ скорѣе можетъ дать логическое оправданіе для самаго разнузданнаго эгоизма и буржуазно-капиталистическаго хищничества, чѣмъ толкать къ альтруизму и къ развитію социальности. Изумительно, какъ могутъ выдающіеся, ярко творческіе, и чрезвычайно логическіе и послѣдовательно думающіе умы застыть и окаменѣть въ философскомъ анахронизмѣ: историческій врагъ въ нашу эпоху уже совсѣмъ другой, не феодализмъ, поддерживаемый католичествомъ, а очень вольнодумная и глубоко безрелигіозная буржуазія, его интеллектуально-политическая база — совсѣмъ иная, социальная цѣль и задача борьбы — абсолютно новая, а вся философски-революціонная аргументація остается та же самая старая-престарая, традиціонно матеріалистическая и атеистическая, какъ и въ эпоху дѣдушки-Вольтера! За неумѣніемъ логически свести концы съ концами въ основу общечеловѣческаго будущаго кладутся мысли и построенія, представляющія собою продуктъ дегенераціи и разложенія отжившаго прошлаго.

Каждому объективно-мыслящему наблюдателю совершенно ясно, что на такомъ абсурдѣ долго не усидишь. Всего хуже для дѣла, что старозавѣтность передовыхъ отрицателей ставить ихъ въ противорѣчіе и съ тѣми социальными идеалами, которые они пытаются осуществить, и съ тѣми общественно-этическими проблемами эпохи, которыя они должны разрѣшить. Чтобы выяснить всю противоестественность и логическую несостоятельность попытки обосновать социализмъ на эмпирическомъ или еще точнѣе сенсуалистическомъ матеріализмѣ, достаточно указать на то, что въ основѣ социализма лежитъ идея братства и равенства, а въ мірѣ нашей чувственно-матеріальной реальности нѣтъ ни равенства между людьми, ни братства между чужими. Когда христіанскіе идеалисты проповѣдовали, что человѣкъ человѣку братъ, великіе реалисты древности — римляне — говорили, что человѣкъ человѣку волкъ — и фактически были совершенно правы, ибо люди того времени не любили другъ друга, какъ братья, а рвали одинъ другого живьемъ, какъ волки. Съ такимъ же неоспоримымъ реальнымъ основаніемъ отвергали они и равенство, провозглашая

и осуществляя право сильного, именно какъ и право физическаго неравенства, и утверждая на немъ свое господство. Поскольку верховнымъ закономъ всего реального міра служить борьба за существованіе, всякій послѣдовательный реалистъ обязанъ разсуждать, какъ древній римлянинъ. Реальной философіи и реалистическимъ методомъ мышленія вполне соответствуетъ этика вольчихъ зубовъ и звѣриннаго насилія, но никакъ не человѣческая этика братской любви и самопожертвованія. Пытаясь подняться надъ звѣриннымъ взаимопожираніемъ, мы опрокидываемъ весь реальный міръ рычагомъ идеалистической мечты и этической иллюзіи.

Разгадка въ томъ, что и братство, и равенство по существу своему — понятія чисто мистическія, а не реальныя, однако же это нисколько не умаляетъ ихъ власти надъ реальнымъ міромъ, ихъ главенствующей роли въ его эволюціи и неизбежности ихъ полного осуществленія въ будущемъ. Для того, чтобы вы почувствовали въ чужихъ людяхъ своихъ братьевъ, вы должны раньше понять, что всѣ люди — дѣти одного Отца. Точно такъ же и тайна равенства, реально во всѣхъ отношеніяхъ неравныхъ между собою людей заключается въ равноцѣнности духовнаго начала каждой богоподобной человѣческой личности, а эту равноцѣнность вы можете уловить и почувствовать тоже только мистически, но не реально. Безъ переработки всей этики и психологіи современнаго общества въ духъ всеобщаго всемірнаго равенства и братства социалистическій строй совершенно неосуществимъ. Для того, чтобы перейти отъ индивидуальнаго хозяйства къ коллективному и частную собственность замѣнить общественной, нужно научиться жить не личными, а общими интересами, чувствовать и воспринимать все не индивидуально, а коллективно, т. е. выйти изъ подъ власти своей реальной, чувственно-тѣлесной обособленности и отъ міра и людей, подняться и вознестись своимъ духомъ, своей мыслью, своею отзывчивою совѣстью надъ своимъ животномыслнымъ, грубо-чувственнымъ, звѣрино-плотскимъ и потому всегда эгоистическимъ и хищнымъ индивидуализмомъ. Философія будущаго должна отвѣчать этому первому, основному и главному требованію нашего социальнаго развитія — освобожденію отъ тысячекратней власти зоологическаго, плотскаго мясноты и, по плотски-чувственной ограниченности своей, всегда непреодолимо хищническаго эгоцентризма.

Въ полной мѣрѣ такого состоянія абсолютной свободы и отрѣшенности отъ власти своего физическаго тѣла достигалъ одинъ только Христосъ, который непрерывно чувствовалъ свое психическое единство съ Отцомъ и въ каждомъ человѣкѣ, поэтому, видѣлъ брата. По самому мистическому воспріятію жизни Онъ былъ уже какъ бы внѣ матеріальной и плотской

шкурности реальныхъ земныхъ людей и не могъ чувствовать эгоистически. Въ противоположность Христу мы чувствуемъ себя прежде всего тѣлесно — плотскими особями, физически другъ отъ друга отдѣленными, отгороженными индивидуумами и поэтому физически неспособны чувствовать страданія другихъ, жить интересами, скорбѣть скорбями и радоваться радостями ближнихъ. Очевидно, что въ такой же точно мѣрѣ мы неспособны и къ коллективному хозяйству, ибо въ концѣ концовъ форма хозяйственной жизни есть только отраженіе и выраженіе человѣческой личности и въ сферѣ имущественныхъ отношеній: коллективная собственность это — выраженіе коллективнаго самосознанія и самоощущенія людей, а частная собственность — выраженіе ихъ индивидуалистическаго самосознанія и самоощущенія. Судите сами: возможно ли построить экономическій коллективизмъ на индивидуалистической психологій и воздвигнуть общность хозяйства на реальной разобщенности взаимно-враждебныхъ, индивидуальныхъ эгоизмовъ?

Къ сожалѣнію весь современный социализмъ логически строится на такомъ психическомъ противорѣчій. Этимъ объясняется, что въ практической жизни реализируются преимущественно его отрицательныя и разрушительныя, а не положительныя и творческія тенденціи. Даже въ Союзѣ совѣтскихъ социалистическихъ республикъ, гдѣ основы коллективизма сохранялись и при царяхъ въ видѣ общиннаго владѣнія крестьянъ землею и широко распространенныхъ въ народѣ артельныхъ организаций труда и хозяйства, работа по разрушенію буржуазно-капиталистическаго производства прошла неизмѣримо удачнѣе и легче, чѣмъ по строительству коллективнаго социалистическаго производства. Первая попытка непосредственной социализаціи въ видѣ передачи всѣхъ промышленныхъ предприятий рабочимъ привела почти къ полному прекращенію промышленности. Именно печальные результаты социализаціи принудили Ленина взять всю крупную промышленность въ руки государства по образу и примѣру проведенной кн. Бисмаркомъ въ Германіи націонализаціи желѣзныхъ дорогъ и нѣкоторыхъ копій, а для возрожденія мелкой промышленности и торговли возстановить подъ именемъ НЭП'а право частной собственности и частной промышленной дѣятельности. Опытъ первыхъ лѣтъ русской революціи выяснилъ полное творческое безсиліе циркулярнаго, принудительнаго бюрократическаго строительства социализма, способнаго только до тла разорить страну и вызвать стихійную *«голодную контръ-революцію»* недовольныхъ и протестующихъ массъ. Насильственная бюрократически полицейская социализація не могла дать иного результата именно за отсутствіемъ психологическихъ основъ, необходи-

мыхъ для построения новой жизни. Колоссальное прогрессивное значеніе русской революціи и огромное завоеваніе ленинскаго политическаго генія нужно видѣть въ установленіи системы государственнаго капитализма, какъ необходимой переходной стадіи къ грядущему социализму. Возстановивъ право частной собственности на плоды личнаго труда, новый режимъ воспретилъ частную собственность лишь на орудія общественнаго производства, т.е. право частной эксплуатаціи чужого труда, монополизированное государствомъ. Это совсѣмъ не социализмъ и не коммунизмъ, а только полусоциализмъ — какъ разъ именно то, чего настоятельно и властно требуетъ во всѣхъ культурныхъ странахъ живая религіозная и общественная совѣсть и активное правосознаніе народныхъ массъ, морально еще недоразвившихся до коллективныхъ формъ труда и жизни, но уже ясно чувствующихъ несправедливость частной буржуазно-капиталистической эксплуатаціи всѣхъ въ пользу немногихъ.

Такъ какъ всякое правовое государство имѣетъ своимъ фундаментомъ живое правосознаніе массъ, то переходъ отъ частнаго къ государственному капитализму, какъ къ промежуточной стадіи, ведущей къ социализму въ будущемъ, становится повелительнымъ требованіемъ національно-государственнаго развитія, а слѣдовательно и требованіемъ реальнаго общественнаго благополучія и спокойствія во всѣхъ культурныхъ странахъ міра. Не мудрено, поэтому, что самый активный врагъ марксистскаго социализма — Муссолини, преобразуя Италію въ корпоративное государство, проводитъ подъ новымъ названіемъ ту же самую совѣтскую, ленинскую систему ликвидаціи частнаго буржуазнаго капитализма и замѣны его государственнымъ капитализмомъ. Та же задача стоитъ и передъ Гитлеромъ, назвавшимъ себя національнымъ социалистомъ. Такихъ же новыхъ путей ищетъ Рузвельтъ для Соединенныхъ Штатовъ, гдѣ буржуазно-спекулятивная форма капитализма пришла къ тяжелому банкротству и заставила государство кормить 12 миллионъ семействъ безработныхъ рабочихъ. Всѣ пути, которыми протекаетъ жизнь культурныхъ народовъ, ведутъ къ одному и тому же исторически неизбѣжному акту — къ подчиненію національной промышленности національной государственной власти, а въ этомъ и заключается самая сущность государственнаго капитализма.

Чтобы понять безусловную необходимость такого перехода достаточно прослѣдить — къ чему идетъ частный капитализмъ въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи. Въ наиболѣе промышленно передовой странѣ — въ Америкѣ онъ уже принялъ форму огромныхъ панъ-американскихъ и даже всемірныхъ промышленныхъ синдикатовъ или трестовъ. Волей или неволей

всѣ частныя конкурирующія между собою предпріятія сливаются въ одинъ огромный трестъ. Съ момента консолидаціи конкуренція сама собою прекращается и замѣняется монополіей въ данной области производства, а монопольное производство устанавливаетъ и монопольныя цѣны на продукты. При конкуренціи самостоятельныхъ предпріятій цѣны опредѣлялись себѣстоимостью производства и нормальной доходностью на капиталъ, нормируемую именно соперничествомъ производителей, а съ упраздненіемъ конкуренціи этотъ регуляторъ капиталистическихъ аппетитовъ къ доходамъ отпадаетъ и цѣны продуктовъ уже регулируются только слѣпою жадностью монополиста и уровнемъ платежныхъ способностей населенія. Трестированный капиталъ беретъ съ потребителя сколько желаетъ, опредѣляетъ свою доходность по своему произволу. Вмѣстѣ съ тѣмъ его доходы получаютъ уже характеръ не *промышленной прибыли*, а совершенно произвольнаго *обложенія гражданъ налогомъ въ пользу монополиста*. Но, вѣдь, право обложенія населенія принадлежитъ только государству, а не отдѣльнымъ лицамъ. Это значитъ, что трестированный капиталъ въ своемъ высшемъ развитіи захватываетъ уже основныя права и функціи національно-государственной власти и самъ становится властителемъ надъ всею націею. Граждане всѣхъ странъ вѣками боролись противъ права королей облагать подданныхъ по своему произволу и всюду добились права ограничивать обложенія плательщиковъ согласіями избранныхъ ими представителей въ палатахъ. Зато промышленные короли — желѣзные, мѣдные, колбасные, желѣзнодорожные, финансовые и всякіе другіе — распоряжаются карманами своихъ подданныхъ безъ всякаго осужденія въ парламентахъ. Въ сущности вмѣстѣ съ правомъ обложенія гражданъ къ трестированному капиталу фактически переходитъ вся государственная власть и призрачно существующая демократія повсюду сама собою перерождается въ замаскированную абсолютную плутократію. Для того, чтобы частный капиталъ не поглотилъ собою національное государство, нужно, чтобы національное государство поглотило бы собою частный капиталъ и превратило бы уже монополизированное капиталистическое производство изъ частнаго въ государственное. Самая монопольность трестированнаго производства уже не позволяетъ ему оставаться частнымъ, ибо связанное съ монополіею право обложенія гражданъ въ пользу частныхъ лицъ нарушаетъ право частной собственности всего населенія и представляетъ собой дикій политически-правовой абсурдъ, съ которымъ не можетъ примириться никакой народъ. Поэтому на опредѣленной стадіи экономическаго развитія переходъ къ государственному капитализму становится абсолютно неиз-

бѣжнымъ и во имя сохраненія демократическаго государства и во имя спасенія самого національнаго суверенитета.

Кажется первый понялъ эту истину великій государственный прошлаго вѣка кн. Бисмаркъ, слѣдовавшій въ экономической области идеямъ и личнымъ совѣтамъ перваго гениальнаго социалистическаго агитатора Фердинанда Лассалля. По его мысли Германія организовала частичный опытъ государственнаго капитализма въ желѣзнодорожномъ хозяйствѣ и поставила его на недостижимую высоту. Ленинъ послѣ неудачно кончившейся передачи фабрикъ рабочимъ сразу отказался отъ непосредственной социализаціи промышленности, замѣнилъ марксистскую социализацію лассалевско-бисмарковской націонализацией, охватившей почти что всю цѣликомъ экономическую жизнь Россіи, и въ такой широкой постановкѣ государственнаго капитализма по лассалевскому рецепту далъ практическое разрѣшеніе всемірнаго вопроса о способахъ перехода отъ буржуазнаго строя къ социалистическому, неуказанныхъ въ теоріи Маркса. Государственный капитализмъ еще не социализмъ, но это уже историческій подходъ къ грядущему социализму, единственная степень и форма въ которой социализмъ можетъ быть осуществимъ безъ огромнаго ущерба и риска для страны при современной пока еще рѣзко индивидуалистической психологіи массъ. Социалистическія партіи и организаціи всѣхъ странъ послѣ поучительнаго опыта русской революціи должны для даннаго времени ограничить свои экономическія помогательства только этою задачею и вести борьбу не за установленіе социализма и коммунизма, реально неосуществимаго въ жизни самихъ коммунистовъ, а за установленіе государственнаго капитализма (*).

*) Какъ ленинскій НЭП ликвидировалъ социализацію, явно несоотвѣтствующую дѣйствительному уровню моральнаго и духовнаго развитія современнаго русскаго поколѣнія такъ же точно позднѣйшій сталинскій НЭП ликвидировалъ установленное Ленинымъ социалистическое равенство вознагражденія за всѣ формы труда и установилъ на фабрикахъ 11 или 14 категорій заработной платы. Сталинъ, конечно, прекрасно понималъ, что безъ экономическаго равенства нѣтъ никакого социализма, но онъ видѣлъ, что при равенствѣ вознагражденія болѣе трудоспособные рабочіе не желаютъ использовать въ трудѣ всю свою производительность и что развитіе социалистической или, вѣрнѣе говоря, полусоциалистической промышленности Совѣтовъ настоятельно требуетъ отступленія отъ этого основнаго догмата социализма. При выяснившейся неспособности морально неразвитыхъ рабочихъ безкорыстно работать во имя общественнаго интереса поневолѣ приходится связать ихъ работу съ ихъ личными имущественными интересами. Бюрократическая социализація, превышающая моральные ресурсы населенія, непременно становится иллюзорной, приучаетъ населеніе къ псевдо-социалистическому лицемѣ-

Въ установленіи системы государственнаго капитализма вся программа реально-историческаго по своимъ методамъ ленинизма значительно отошла отъ программы абстрактно-утопическаго марксизма. Выяснивъ невозможность немедленнаго насильственнаго осуществленія социализма, въ силу моральной и психологической неподготовленности массъ, Ленинъ сталъ бороться за его будущее торжество путемъ социальнаго воспитанія и всесторонняго развитія народа. Вѣрный ученикъ его, Сталинъ продолжаетъ его дѣло, часто повторяя гордую фразу: «Мы строимъ социализмъ». Къ его боевому лозунгу нужно сдѣлать одну маленькую поправку: національная и мировая заслуга Ленина и руководимой имъ русской революціи заключается именно въ томъ, что, отказавшись отъ немедленной постройки социализма, онъ въ осуществленной практической системѣ государственнаго капитализма построилъ мостъ къ будущему социализму и для Россіи и для всѣхъ народовъ земли. Поэтому и продолжатель его великаго дѣла былъ бы ближе къ исторической истинѣ, если бы сказалъ: «Мы строимъ мостъ къ всемірному социализму».

И. Гофштейнъ.

рію и служить источникомъ очень опасныхъ экономически-бытовыхъ несоотвѣтствій и несообразностей. Не ограничиваясь введенною Сталинымъ рѣзкой разницей вознагражденія, казенная совѣтская пресса настоятельно требовала введенія въ социалистическихъ фабричныхъ столовыхъ различныхъ «меню» для хорошо оплаченной фабричной аристократіи и впроголодь питаемыхъ чернорабочихъ. Корреспонденты газеты «За индустриализацию» возмущались, что отборнымъ ударникамъ приходится питаться изъ одного котла съ обыкновенными рабочими. По мнѣнію этихъ строителей социализма, называть другъ друга всѣ должны «товарищами», но въ фабричныхъ столовыхъ это товарищество отмѣняется, ибо привилегированные ударники тамъ кушаютъ дорогіе деликатесы, а сидящіе рядомъ съ ними рядовые рабочіе хлебаютъ пустыя щи. Можно опасаться, что такое раздѣленіе трудящихся людей въ самомъ правѣ на питаніе повлечетъ къ глубокой безпощадной деморализаціи пролетаріата и едва ли можетъ быть названо рациональнымъ строительствомъ социализма. Проводя очень жестокими мѣрами имущественное уравненіе въ деревнѣ, не особенно логично вводить жратвенныя привилегіи и слишкомъ рѣзкія имущественныя подраздѣленія среди фабричныхъ рабочихъ. Всѣ эти тактическія противорѣчія вытекаютъ изъ одной основной ошибки руководящей совѣтскихъ реформаторовъ теоріи — изъ непониманія того, что истиннымъ путемъ къ социализму можетъ быть внутреннее перевоспитаніе человѣка, его моральное и духовное перевоспитаніе, которое въ порядкѣ естественной интеллектуальной эволюціи приведетъ его отъ индивидуалистической и личной къ космической и коллективной психологіи.

ВЪ ЗАЩИТУ «ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ БРАКА»

Не въ цѣляхъ личной самозащиты, а въ цѣляхъ дальнѣйшаго выясненія важныхъ и трудныхъ вопросовъ, затронутыхъ въ моей книгѣ о христіанской философіи брака (*), считаю нужнымъ дать отвѣтъ на возраженія ея критиковъ. Насколько знаю, критическіе отзывы о книгѣ появились въ журналѣ «Путь», въ «The Journal of the fellowship of St Alban and St Sergius» и въ сербскомъ журналѣ «Пут». Нѣтъ нужды говорить о тѣхъ положеніяхъ книги, которыя встрѣтили лишь одобреніе критики, а нужно лишь ограничиться выясненіемъ тѣхъ положеній, которыя признаны критиками или недостаточно доказанными или даже ошибочными.

Въ парижскомъ «Пути» (1933, іюль, стр. 82-85) помѣщенъ отзывъ о книгѣ проф. Б. П. Вышеславцева. Критикъ возражаетъ въ ней лишь противъ одной, но основной мысли моей книги. Мысль эту онъ формулируетъ такъ: «Родовая жизнь цѣнна и священна только при условіи ея полной безсознательности, чистой инстинктивности. Она грѣховна при условіи активнаго вмѣшательства сознанія, «практическаго разума». Стыдъ есть выраженіе запрета осознанія родовой жизни».

Формулировка моей мысли правильная, но никакъ не могу согласиться съ тѣми возраженіями, которыя критикъ претивъ нея дѣлаетъ.

«Здѣсь лежитъ наиболѣе философски спорное, интересное и вмѣстѣ съ тѣмъ психологически новое, даже модное, въ идеяхъ автора», замѣчаетъ критикъ. Не совсѣмъ понимаю, какимъ образомъ новое въ научныхъ идеяхъ можетъ быть «даже моднымъ». Если идеи новы, то онѣ не могутъ быть модными, пока не получатъ признанія въ широкихъ научныхъ сферахъ, если же онѣ модны, то онѣ не новы, ибо еще ранѣе получили таковое признаніе въ этихъ сферахъ.

Критикъ полагаетъ, что наше рѣшеніе «слишкомъ упрощаетъ проблему». Въ самомъ дѣлѣ, пишетъ онъ, вмѣшательство того, что авторъ называетъ «практическимъ разумомъ», т.-е. вмѣшательство сознательной воли, по его мнѣнію, портитъ и извращаетъ все (курсивъ мой, С. Т.). Но спрашивается, почему

*) Христіанская философія брака, YMCA Press, Paris; сербскій переводъ: Хришћанска филозофја брака, Београд, 1934.

вмѣшательство сознательной воли въ другіе органическіе процессы, какъ напр., питанія организма и гигиѣны, ничего (курсивъ мой) не портить и не извращаетъ?»

Напечатанное курсивомъ слово «все» показываетъ, что переходя къ возраженіямъ, критикъ неправильно расширяетъ мой тезисъ. Въ книгѣ говорится лишь, что вмѣшательство «практическаго разума» искажаетъ нашу родовую жизнь, а вовсе не говорится, что оно искажаетъ «все». Въ книгѣ есть и отвѣтъ на вопросъ, предложенный критикомъ. Здѣсь указано, что между родовыми и другими органическими процессами имѣется существенная разница. На стр. 165 приведена классификація функций человѣческаго организма, данная Немецземъ, по которой функции питанія принадлежатъ къ функциямъ естественнымъ и необходимымъ, тогда какъ родовыя функции лишь естественны, но не необходимы. А на стр. 124-125 объяснено и то, почему вмѣшательство сознанія нормативно недопустимо именно въ родовыя функции. «Основною особенностью сознанія является его единство и потому сознаніе, духъ человѣка долженъ быть связанъ только съ индивидуальною частью организма, съ тѣломъ, а не съ дѣлящеюся плотію» т. е. родовыми функциями.

Невѣрна и исходная мысль критика. Въ своемъ возраженіи онъ исходитъ изъ мысли, что «вмѣшательство сознательной воли въ другіе органическіе процессы ничего не портитъ и не извращаетъ». Развѣ? Развѣ автоматичность процессовъ питанія не является нормативною? А съ другой стороны, развѣ не обычны случаи вмѣшательства сознательной воли въ функции питанія въ ущербъ этимъ процессамъ? «Не хочу больше, сытъ!». «Если бы мы ѣли только тогда, когда мы голодны, то какая бы была разница между нами и животными»? И такое вмѣшательство сознанія въ процессы питанія практиковалось далеко не въ одномъ древнемъ Римѣ.

Затѣмъ критикъ дѣлаетъ широкіе выводы изъ положеній моей книги и потомъ доказываетъ ошибочность этихъ выводовъ, а между тѣмъ изъ ошибочности дѣлаемыхъ проф. Вышеславцевымъ выводовъ вовсе не слѣдуетъ неправильность и положеній моей книги, такъ какъ на самомъ дѣлѣ такихъ выводовъ изъ нихъ сдѣлать нельзя.

«Исходя изъ этихъ идей, — пишетъ онъ, — пришлось бы признать недопустимымъ всякое аскетическое вмѣшательство практическаго разума (настоящаго практическаго разума въ смыслѣ Канта) въ сферу подсознательныхъ инстинктовъ и влеченій. Въ этомъ случаѣ всякій аскетическій актъ, исходящій изъ разумнаго познанія добра и зла, — самъ былъ бы зломъ. Именно такъ и разсуждаетъ Левъ Шестовъ».

Но если такъ разсуждаетъ Шестовъ, то отсюда еще не слѣдуетъ, что такъ разсуждаетъ Троицкій, и мнѣ думается, напрасно г. критикъ смотритъ на мои идеи сквозь призму идей Шестова и вслѣдствіе этого невольно впадаетъ въ нѣкоторую аберрацію. Въдѣ прежде всего кромѣ инстинктовъ и влеченій характера родового существуетъ сфера инстинктовъ и влеченій характера индивидуальнаго, и такъ какъ тѣ и другія, какъ выяснено въ моей работѣ, имѣютъ особую природу, то изъ отрицанія вмѣшательства практическаго разума въ первую сферу вовсе еще не слѣдуетъ отрицаніе нормативности этого вмѣшательства во вторую. А затѣмъ, что разумѣетъ проф. Вышеслав-

цевъ подь «аскетическимъ вмѣшательствомъ»? Вмѣшательство, направленное къ воздержанію отъ дѣйствій, вызываемыхъ подсознательными инстинктами и влеченіями? Но, вѣдь-моя книга возстаетъ не противъ такого отрицательнаго вмѣшательства, а противъ вмѣшательства положительнаго, когда родовыя переживанія являются равнодѣйствующей не только этихъ влеченій, но и сознательно-волевого акта (стр. 127-128 о др.) и гдѣ нѣтъ рѣчи объ аскетизмѣ. Что же касается аскетическаго вмѣшательства, то я вовсе не отрицаю его, а лишь указываю на его недостаточность для достиженія оздоровленія родовой жизни (стр. 215-216 и др.).

«Сказать вмѣстѣ съ проф. Троицкимъ, продолжаетъ критикъ: «теоретическое изслѣдованіе и изученіе возможны, но практическое вмѣшательство недопустимо — значить въ концѣ концовъ отрицать всякій «практическій разумъ», всякую этику, гигиену и даже медицину».

Никомъ образомъ не значить. Гдѣ же нашелъ въ моей книгѣ отрицаніе этики и медицины критикъ, когда въ книгѣ онъ бы могъ прочесть: «Каково должно быть это леченіе (родовой жизни) — на это должна отвѣтить этика родовой жизни и даже медицина...» (стр. 215).

Но, быть можетъ, это лишь непослѣдовательность моей книги? Однако непослѣдовательность можетъ получиться лишь тогда, когда будемъ брать терминъ «практическій разумъ» не въ томъ смыслѣ, въ какомъ употребляется онъ въ моей книгѣ, а въ томъ въ какомъ его беретъ проф. Вышеславцевъ. Терминъ этотъ я беру въ томъ его первоначальномъ основномъ психологическомъ смыслѣ, въ какомъ онъ встрѣчается въ «Этикѣ Никомаховой» и «О душѣ», Аристотеля, а вовсе не въ его позднѣйшемъ этико-метафизическомъ смыслѣ, который ему придалъ Кантъ. По Аристотелю послѣднимъ моментомъ всякаго акта практическаго разума является дѣйствіе, и такъ какъ разумъ самъ по себѣ къ дѣйствию повести не можетъ, то практическому разуму всегда присущъ моментъ «дѣй», сознательная воля. И я утверждаю только то, что если эта сознательная воля направлена на усиленіе родовыхъ функцій, вмѣшательство практическаго разума въ родовую жизнь есть зло. Переходя къ вопросу о медицинѣ и гигиенѣ, нужно различать медицину какъ науку, и медицину какъ искусство примѣнять къ жизни данныя, добытыя этой наукой. Ученый докторъ и искусный докторъ совсѣмъ не одно и то же. Въ нѣкоторыхъ университетахъ существуетъ степень доктора медицины и степень доктора медицинскихъ наукъ. Какъ наука, медицина входитъ въ область теоретическаго разума, такъ же какъ чистая математика или астрономія и потому отрицать вмѣшательство практическаго разума на родовую жизнь вовсе еще не значить отрицать медицину, какъ науку. Не значить это отрицать медицину и какъ искусство. Вѣдь акты воли, направленные на усиленіе родовыхъ переживаній въ реестръ медицинскихъ средствъ вовсе не входятъ и самою медициной такіе акты разсматриваются, какъ акты патологическіе. Бываетъ, конечно, что практическая медицина даетъ толчокъ къ переходу доктора или пациента въ область таковыхъ переживаній (вспомнимъ, напр., описаніе медицинскаго осмотра въ «Запискахъ врача» Вересаева, въ «Аннѣ Карениной» Толстого), но это нисколько съ сущностью медицины не связано. Тѣмъ болѣе не связано съ сущностью истинной медицины та проповѣдь отъ имени медицинской науки въ поль-

зу противоестественнаго сліяння сознательнаго «де» съ родовыми переживаніями, которая вызвала филиппики Л. Толстого противъ «мерзавцевъ докторовъ» (*).

«Могучая, бушующая стихія Діониса должна очень измельчать, чтобы заслужить унизительное названіе похоти».

Совершенно съ этимъ согласенъ, но не понимаю, какимъ образомъ это говорить противъ моей книги, когда эту стихію я вовсе не называю похотью, а «хотью» и строго различаю эту «хоть», инстинктивное влеченіе, независимо отъ насъ поднимающееся изъ подсознательныхъ глубинъ нашего существа и имѣющее положительное значеніе, отъ ея извращенія въ похоти, когда Психея нарушила запретъ видѣть лице Амура (см. стр. 142-143).

«Логосъ не заслуживаетъ такого гоненія и алогизмъ такого восхищенія», продолжаетъ критикъ, въ предшествовавшей фразѣ восхищавшійся именно алогической «могучей, бушующей стихіей Діониса». Но не понимаю, гдѣ онъ нашелъ въ моей книгѣ гоненіе логоса и восхищеніе предъ алогизмомъ. Въдъ какъ разъ во имя божественнаго достоинства логоса «Философія брака» возстаетъ противъ выполненія имъ функций низшей природы (стр. 124-125 и др.). И какимъ образомъ критикъ, только что передъ этимъ упрекавшій эту «философію» въ томъ, что она даетъ унизительное наименованіе родовому стремленію, можетъ упрекать ее здѣсь въ преклоненіи предъ алогизмомъ? Но развѣ положительное отношеніе къ родовой жизни самой по себѣ, заповѣдуемое источниками христіанскаго ученія, есть преклоненіе передъ ней? Въдъ вмѣстѣ съ тѣмъ наша книга указываетъ и на то, что «въ родовой жизни самой по себѣ христіанское ученіе не видитъ какой-либо личной заслуги человѣка» (стр. 142-143).

Легко опровергнувъ то, что я не утверждалъ, критикъ предлагаетъ, впрочемъ неувѣренно, свое рѣшеніе вопроса: «Можно было бы сказать, пожалуй такъ, пишетъ онъ: Похоть есть зло въ томъ случаѣ, если могучая, таинственная, ночная подсознательная стихія пола дѣлается объектомъ мелкаго сознательнаго развлеченія и любопытства».

Ну а похоть Свидригайлова въ «Преступленіи и Наказаніи» или похоть «Братьевъ Карамазовыхъ» это тоже только «мелкое сознательное развлеченіе и любопытство»? Или можетъ быть такая похоть уже не есть зло? Такимъ образомъ проф. Вышеславцевъ предлагаетъ замѣнить мою научную формулу, обнимающую и объясняющую всѣ виды похоти своей, напоминающей обывательскій афоризмъ, что «любопытство погубило Еву», примѣнимую лишь къ нѣкоторымъ случаямъ похоти и даже эти случаи не объясняющую». Въ самомъ дѣлѣ, въ чемъ различіе любопытства отъ законной научной любознательности въ отношеніи къ «могучей стихіи пола»? Не въ томъ ли, что любопытство руководится не мотивами чистаго стремленія къ истинѣ, а мотивами личной практической заинтересованности, хотя бы и неоп-

*) «Доктора утверждаютъ, что развратъ бываетъ полезенъ для здоровья, они же и учреждаютъ правильный, аккуратный развратъ. Я знаю матерей, которыя заботятся въ этомъ смыслѣ о здоровьи сыновей. И наука посылаетъ ихъ въ домъ терпимости... Я палъ не потому, что я подпалъ естественному соблазну прелести извѣстной женщины, а я палъ потому, что окружающая меня среда видѣла въ томъ, что было паденіе, ... самое законное и полезное для здоровья отправленіе» (Крейцера Соната).

редѣленными, и такимъ образомъ принадлежитъ къ области не теоретическаго, а практическаго разума. Но если такъ, то любопытство есть лишь частный случай вмѣшательства практическаго разума въ родовую жизнь и предлагаемая г. критикомъ формула можетъ быть пригодна для объясненія этого частнаго случая лишь постольку, поскольку она находитъ для себя обоснованіе въ формулѣ «Христіанской философіи брака». Не объясняетъ формула г. критика и возникновенія связаннаго съ осознаніемъ родовыхъ переживаній стыда. Въ самомъ дѣлѣ, почему не вызываетъ стыда никакая другая область бытія, когда она «дѣлается объектомъ мелкаго сознательнаго развлеченія и любопытства»? И на этотъ вопросъ даетъ опредѣленный отвѣтъ лишь «Христіанская философія брака», но не формула, предлагаемая г. критикомъ.

Поэтому рѣшаюсь утверждать, что возраженія проф. Вышеславцева не поколебали основнаго положенія «Христіанской философіи брака» и надѣюсь, что они не помѣшаютъ читателю признать ея научную и внутреннюю жизненную правду.

Какъ бы дополненіемъ критическаго отзыва о моей книгѣ служить статья проф. Вышеславцева: «Проблема любви въ свѣтѣ современной психологіи» (*), гдѣ г. профессоръ даетъ уже свою концепцію вопросовъ, которымъ посвящена моя книга. Онъ различаетъ три вида любви — любовь чувственную, половую, сексуальную, либидо, любовь эстетическую или эрость и высшую степень любви, любовь къ самой личности, какъ таковой, или любовь духовную, агапическую. Всѣ три вида любви самостоятельны, не сводимы другъ на друга и между ними есть даже нѣкоторый антагонизмъ. Либидо — половая любовь объективно есть стихія рожденія, а субъективно — уходъ въ подсознаніе. Между тѣмъ эрость есть восхищеніе передъ красотой, преклоненіе передъ ней. Отсюда противорѣчіе между либидо и эросомъ. Эрость любить сознательно, хочетъ смотрѣть въ лицо любимаго, либидо боится свѣта сознанія, требуетъ, чтобы онъ былъ потушенъ. Стыдъ и служить послѣдствіемъ этого противорѣчія. Однако стыдъ имѣетъ для сексуальности положительное значеніе. Задерживая сексуальность, стыдъ не устраняетъ ея, а въ сущности сохраняетъ, усиливаетъ, какъ плотина, задерживая воду, создаетъ потокъ большей глубины.

Точно такъ же и агапическая любовь есть нѣчто совершенно иное чѣмъ влюбленность, эрость. Это есть любовь къ вѣчной идеальной сущности человѣка, воспріятая апостоломъ Павломъ въ его знаменитомъ гимнѣ любви. Тогда какъ агапическая любовь есть любовь къ высшему я любимаго, эрость можетъ оставаться совершенно равнодушнымъ къ нему и даже совсѣмъ не чувствовать его.

Но хотя сами по себѣ эти три вида любви различны, и даже находятся въ антагонизмѣ другъ съ другомъ, однако источникъ ихъ одинъ — эрость. «Всякая любовь рождается изъ эроса,

*) «Вѣстникъ русскаго студенческаго христіанскаго движенія», 1933, июль—октябрь. Въ мартовскомъ выпускѣ журнала за 1934 годъ напечатано окончаніе статьи подъ заглавіемъ: «Совершенная любовь». Статья представляетъ записку доклада проф. Вышеславцева, сдѣланную слушателями, но такъ какъ намъ неизвѣстно, чтобы авторъ доклада сдѣлалъ какія поправки къ статьѣ, то можно принимать ее за автентичную.

как центра, и расширяется въ обѣ стороны — и въ сферу идеальную, и въ сферу чувственную. Поэтому авторъ нессогласенъ съ учениемъ Фрейда, что эросъ и даже духовная любовь есть только сублимация либидо и утверждаетъ, что само либидо почерпаетъ свое начало изъ эроса. Такова схема, предлагаемая проф. Вышеславцевымъ. Думаю однако, что схема эта не можетъ замѣнить схемы нашей или, вѣрнѣе, христіанской философіи брака. Блестяще написанный докладъ проф. Вышеславцева невольно напоминаетъ о просьбѣ Базарова: «не говори красиво», ибо въ немъ иногда цвѣты краснорѣчія прикрываютъ провалы логики.

Прежде всего научная мысль не можетъ удовлетвориться плюрализмомъ этой схемы, и схема Фрейда имѣетъ предъ ней великое преимущество монизма. Чувствуетъ это и самъ проф. Вышеславцевъ, но предупреждаетъ это возраженіе, съ одной стороны, указаніемъ на плюрализмъ души, а съ другой на единство видовъ любви по ихъ происхожденію. Но изъ того, что «душа состоитъ изъ многихъ силъ», вовсе еще не слѣдуетъ, чтобы и виды любви были несводимы къ болѣе общимъ началамъ. Научная мысль можетъ примириться съ плюрализмомъ только тогда, когда будетъ выяснено, что слѣдуетъ признать определенное количество душевныхъ силъ, ибо это количество связано съ самымъ понятіемъ человѣческаго существа и несводимы другъ къ другу. Такого выясненія въ докладѣ не находимъ. И «Христіанская философія брака» признаетъ несводимость къ одному общему началу или другъ къ другу либидо или «хоти» и половой любви, говоритъ она и о любви совершенной, духовной, но она указываетъ и причину этой несводимости въ различіи пола и рода и объясняетъ возникновеніе духовной любви нашей свободой, жертвующей своимъ я во имя я друга и такимъ путемъ изъ монады личности вступающей въ область надличнаго единства. Правда, и проф. Вышеславцевъ говоритъ о генетическомъ единствѣ видовъ любви, происходящихъ изъ одного начала — эроса, но, во первыхъ, это утверженіе противорѣчитъ его же утверженію, что виды любви не сводимы къ одному началу и плохо гармонируетъ съ антагонизмомъ этихъ видовъ. Не удалось ему и объяснить самый генезисъ этихъ видовъ изъ эроса, да въ отношеніи къ либидо и не могло удался, ибо эросъ и либидо имѣютъ свои особые, самостоятельные корни, первый въ половой, а второй въ родовой жизни и не происходятъ другъ отъ друга. Между тѣмъ проф. Вышеславцевъ (№ IX-X, стр. 14) отождествляетъ либидо съ одной стороны съ рожденіемъ, съ другой съ поломъ, т. е. полъ отождествляетъ съ родомъ, ибо двѣ величины, разные третьей, равны между собой и такимъ образомъ отходятъ назадъ даже отъ Владимира Соловьева, который прекрасно выяснилъ различіе и независимость половой жизни отъ родовой, ибо размноженіе можетъ быть и безъ пола. «Сексуальность, конечно, связана съ красотой, пишетъ проф. Вышеславцевъ, — это наблюдается даже въ животномъ мірѣ: пѣніе соловья, изумительное опереніе птицъ, пышное цвѣтеніе розы — все это выраженіе сексуальности. Связь эроса съ поломъ несомнѣнна». Съ поломъ да, но не съ поломъ, отождествляемымъ съ рожденіемъ. Всѣ акты родовой жизни ничего эстетическаго въ себѣ не имѣютъ. Пышная, махровая роза обычно бываетъ безъ сѣмянъ. Если цвѣтеніе пола обычно предшествуетъ размноженію, то не нужно поддаваться соблазну заключенія *post hoc ergo propter hoc*, не нужно ви-

дѣтъ въ размноженіи послѣдствіе этого цвѣтенія. Это цвѣтеніе имѣетъ цѣль само въ себѣ, какъ выраженіе первобытной предлесті мірозданія, а темпоральная послѣдовательность съ рожденіемъ объясняется только тѣмъ, что многимъ существамъ размноженіе присуще какъ цѣлому бытію, а не какъ полу. И вовсе не въ честь умноженія, а во славу Творца своего поютъ въ рощахъ соловьи, цвѣтутъ и благоухаютъ розы и лиліи.

«Всюду звонкая тревога,
Всюду въ зелень убрана,
Торжествуя хвалить Бога
Жизни полная весна».

«Снова небо съ высоты улыбается намъ,
И, головки поднявъ понемногу,
Возсылаемъ изъ чашъ оиміамъ
Какъ моленіе Господу Богу» (А. Толстой)

И этого не понимаетъ скопческая философія Шопенгауэра. Конечно, и въ цвѣтеніи пола и въ рожденіи проявляется та же творческая сила, но проявляется то она въ противоположномъ направленіи и часто красота не только не нужна для цѣлей размноженія, но и мѣшаетъ ему.

Не признавая основного различія между половымъ и родовымъ началомъ, проф. Вышеславцевъ не можетъ объяснить и возникновеніе стыда. Онъ указываетъ на біологическую цѣлесообразность стыда, который, отодвигая либидо въ мракъ подсознанія, лишь усиливаетъ его интенсивность. Но, вѣдь, прежде всего выяснить цѣлесообразность извѣстнаго явленія вовсе еще не значитъ выяснить его происхожденіе, и остается совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ, если либидо происходитъ отъ того же эроса, который «любить сознательно», оно требуетъ безсознательности и сознательность здѣсь всегда является ненормальностью. Правда, проф. Вышеславцевъ говоритъ, что неправильно съ функцией стыда связывается мысль о полѣ, какъ о чемъ то постыдномъ. Конечно, чувство стыда не указываетъ на постыдность пола и даже ни на постыдность рожденія, самого по себѣ, но несомнѣнно и то, что оно указываетъ на нѣкоторую ненормальность, происходящую въ нашей психикѣ и указаніе на цѣлесообразность стыда ни въ какой мѣрѣ этого ощущенія ненормальности не объясняетъ. Не правильнѣе ли поэтому сравнивать стыдъ не съ плотиной, которая лишь поднимаетъ уровень либидо, какъ это дѣлаетъ проф. Вышеславцевъ, а съ заплатами, которые дѣлаетъ наше сознаніе на прорывахъ въ присущей самой природѣ челоувѣческой плотинѣ, отдѣляющей сознательную жизнь пола и эроса отъ жизни рода и либидо и служить залогомъ нормальности и интенсивности той и другой. Но заплаты нужны только тогда, когда плотина слаба и когда въ ней есть прорывы и потому правъ не проф. Вышеславцевъ, видяшій въ стыдѣ одну позитивную сторону, а правъ выясненное въ Христіанской философіи брака библейское ученіе о стыдѣ, по которому нормальнымъ состояніемъ людей было то состояніе, когда они «не стыдились» (Быт. 2, 25); да и теперь идеаломъ духовно здоровой жизни являются дѣти (Мат. 18, 3; 19, 14; Мр), 18, 16), которые не знаютъ чувства стыда, вызываемаго осознаніемъ родовыхъ процессовъ. Лекарство конечно, нужно, но нужно только больнымъ.

II.

Тогда какъ возраженія проф. Вышеславцева противъ положеній моей книги имѣютъ характеръ или философскій или психологическій, англиканскій епископъ Франкъ въ «The Journal of the fellowship of St. Alban and St. Sergius» № 19, March-April, P. 5-6) стоитъ на библейской почвѣ и дѣлаетъ четыре возраженія противъ «Христiанской философіи брака», или вѣрнѣе противъ извлеченія изъ III главы, помѣщеннаго въ томъ же номерѣ журнала (стр. 15-20).

1) Нельзя согласиться съ утвержденіемъ, будто бы слово «плоть» какъ въ Ветхомъ, такъ и въ Новомъ Заветѣ н и к о г д а не означаетъ только тѣло, такъ какъ, напр., у Мрк. 10,8 и Мат. 19,5 это слово означаетъ матеріальную субстанцію тѣла, а въ I Кор. 6, 16 и Евф. 5,31 она есть эквивалентъ слова «тѣло» (σῶμα).

Прежде всего возраженіе это направлено не по адресу. Во-все я не утверждаю, что слово «плоть» н и к о г д а не означаетъ «тѣло». Въ русскомъ оригиналѣ моей книги на стр. 43-44, неправильно переведенныхъ въ англійскомъ текстѣ, говорится: «Употребленное какъ въ Ветхомъ, такъ и въ Новомъ Заветѣ слово «плоть» вовсе не означаетъ въ данныхъ мѣстахъ лишь тѣла, а означаетъ одно существо». Такимъ образомъ здѣсь я говорю о значеніи слова плоть не вообще, а лишь въ данныхъ мѣстахъ» т. е. въ Быт. 2, 24 и Мат. 19, 5-6. А что «плоть» можетъ иногда означать и «тѣло», объ этомъ я expressis verbis пишу на стр. 120-121, гдѣ читаемъ: «Употребляется оно (слово «плоть») и въ другихъ значеніяхъ, и иногда promiscue съ словомъ «тѣло». Между тѣмъ переводчикъ безъ всякаго основанія вмѣсто словъ «въ данныхъ мѣстахъ» написалъ «never» — никогда, чѣмъ совершенно измѣнилъ смыслъ оригинала. Такъ какъ никакого участія въ этомъ переводѣ я не принималъ и переводъ не былъ посланъ мнѣ ни для корректуры, ни для ревизіи, то, конечно, отвѣтственности на себя за этотъ переводъ взять не могу.

Признавая, что слово тѣло иногда равнозначуще со словомъ «плоть», мы, однако, не согласны, что оно имѣетъ такое значеніе въ мѣстахъ, указанныхъ критикомъ. Конечно, оно никогда не означаетъ тѣло, какъ организмъ, пишетъ онъ, но оно часто означаетъ матеріаль, субстанцію тѣла и всѣ комментарiи, къ которымъ мы могли обратиться, такъ именно понимаютъ это въ Мрк. 10,8 и Мат. 19,5, тогда какъ въ I Кор. 6, 16 и Евф. 5, 31 оно вполне адекватно слову «σῶμα».

Прежде всего начало возраженія не сходится съ концемъ: если «плоть» иногда употребляется какъ эквивалентъ «тѣлу», то нельзя сказать, чтобы «плоть» н и к о г д а не означала «тѣло» какъ организмъ, ибо смыслъ послѣдняго слова именно таковъ. А затѣмъ комментарiи, которыми пользовался критикъ, вѣроятно западнаго происхожденія, а на западѣ это официальное ученіе католической церкви, сохраненное и другими западными исповѣданіями. Иное видимъ мы на востокѣ. Возьмемъ хотя бы Златоуста. «Творческая премудрость, говоритъ онъ, раздѣлила (созданіемъ Евы) то, что съ самаго начала было однимъ, чтобы послѣдствіи опять соединить въ бракъ то, что она раздѣлила» (Бесѣда на посл. къ Колосс. 12, 5; Mg 62, 387). Такимъ образомъ библейское выраженіе «въ плоть едину», по воззрѣнію Златоуста, означаетъ восстановление въ бракъ первоизданнаго единства человѣка, а это единство было не только

тѣлеснымъ, но и прежде всего духовнымъ и, слѣдовательно, въ Быт. 2, Мат. 19 и Марк 10 «плоть» означаетъ не тѣло, а цѣлое существо человѣка.

2) Если физическое единеніе производить неразрѣшимое единство, пишетъ критикъ, А. Fortiori метафизическое единеніе должно это дѣлать».

Для меня не совсѣмъ ясно, какимъ образомъ эта мысль говорить противъ моей книги. Повидимому, авторъ, стоящій на чисто католической концепціи брака, хочетъ сказать, что изложенное въ «Христіанской философіи брака» ученіе о метафизическомъ единствѣ супруговъ не вяжется съ допускаемымъ въ православной церкви разводомъ. Вопросы о разводѣ наша книга не касается, но на это возраженіе можно дать такой отвѣтъ.

Прежде всего нельзя согласиться съ положеніемъ, что физическое единеніе само по себѣ производитъ неразрѣшимое единство. Такое единеніе существуетъ и у животныхъ и никакого неразрѣшимаго единства оно тамъ не производитъ. Потомство, какъ результатъ физическаго единенія родителей, не объединяетъ ихъ самихъ неразрѣшимой связью, такъ какъ само оно отдѣляется отъ родителей и Библія разсматриваетъ «оставленіе отца своего и матери», какъ фактъ нормативный и въ человѣчествѣ. Правда, въ древней христіанской литературѣ часто указывается на строгую моногамію нѣкоторыхъ животныхъ видовъ, но большой вопросъ, не является ли эта моногамія выраженіемъ того тяготящаго животнаго міра къ человѣку, о которомъ мы говоримъ въ своей книгѣ (стр. 96), а не послѣдствіемъ физическаго единенія.

Что же касается метафизическаго единенія, то такое превращеніе атома личности въ молекулу надличнаго бытія въ условіяхъ грѣшнаго міра часто является не фактомъ, а лишь цѣлью, которую въ теченіе всей брачной жизни достигаютъ супруги, но которой могутъ и не достигнуть, почему неразрѣшимый по своей нормѣ бракъ можетъ быть разрѣшимъ фактически.

3) Критикъ несогласенъ съ моимъ методомъ библейской экзегетики и, ссылаясь на Быт. I, 26; V, 29; IX, I, утверждаетъ, что человѣкъ получилъ заповѣдь размноженія именно какъ образъ Божій.

Возраженіе это до казываетъ лишь то, что чрезвычайно трудно отрѣшиться отъ представлений, къ которымъ мы привыкли съ дѣтства. Предлагаю читателю самому взять въ руки Библію и сопоставить указанный критикомъ 26 стихъ первой главы со стихами 11, 22, 27 и 28 той же главы, а указанный имъ стихъ 1 девятой главы со стихомъ 17 восьмой главы и тогда будетъ ясно слѣдующее:

1) Нигдѣ здѣсь о заповѣди размноженія не говорится, а всюду говорится лишь о благословеніи на размноженіе.

2) Благословеніе это дается буквально въ тѣхъ же выраженіяхъ какъ человѣку, такъ и животнымъ и сходныхъ съ рѣчами Божиими о созданіи травы, съющей сѣмя и дерева плодитаго, приносящаго по роду своему плодъ», такъ что если говорить о заповѣди размноженія, данной Адаму и Ною, то придется говорить и о заповѣди размноженія, данной животнымъ и растеніямъ.

3) И господственное отношеніе человѣка къ міру вовсе не является заповѣдію въ томъ смыслѣ, въ какомъ *expressis verbis* называется въ Библіи запрещеніе вкушать съ древа познанія (II, 16-17), или заповѣди Десятисловія, требующія сознательно-

волевого акта, а является естественнымъ послѣдствіемъ богодарованныхъ человѣку совершенствъ и потому никакъ нельзя изъ Быт. I, 28, гдѣ вмѣстѣ говорится о благословеніи размноженія и владычества надъ землею, дѣлать выводъ, что и размноженіе является заповѣдію.

4) Точно такъ же ничего не доказываетъ и ссылка на молитву «Боже чистый, Создателю всякія плоти» изъ православнаго чина вѣнчанія, гдѣ слова: «Плодитесь и размножайтесь» представляются сказанными уже послѣ созданія Евы. Златоустъ неоднократно указываетъ (напр. Бесѣда на Быт. 10, и 5; Migne 53, 81 и 86), что слова эти были сказаны до созданія Евы, но и Ева была причастна этому благословенію потому, что и тогда она была въ Адамѣ. Чинъ вѣнчанія составленъ для брачующихся и потому библейское повѣствованіе примѣняется здѣсь къ ихъ положенію, а въ тонкій богословскій вопросъ, когда именно было дано это благословеніе, чинъ вѣнчанія не входитъ. При этомъ чинъ вовсе не называетъ благословенія плодородія заповѣдью.

Ненаходящая себѣ опоры въ Библии теорія размноженія какъ заповѣди есть въ сущности возобновленіе старой пелагианской теоріи Іована и Вигиланція, ведущей къ вырожденію человечества. Какимъ образомъ можно выполнить эту заповѣдь? Только черезъ сорула. Значить, заповѣдуется именно сорула. Значить, правы протестанты въ своихъ нападкахъ на монашество, на запрещеніе второго брака духовенству. Такимъ образомъ теорія сводится къ санкціонированію божественнымъ авторитетомъ позитивнаго вмѣшательства нашего сознанія и воли въ родовую жизнь, ведущаго къ ея ненормальному усиленію. А съ этимъ неразрывно связаны и такіе вопросы, какъ вопросъ о дозволенности средствъ для предупрежденія зачатія, который поднимаетъ и мой критикъ. «Здѣсь неограниченный ригоризмъ чуждъ православному ученію», старается успокоить онъ смущенную ламбетскими постановленіями совѣсть англиканъ. На самомъ дѣлѣ, ни въ одномъ источникѣ православнаго ученія нельзя найти ни малѣйшей попытки оправданія этого грѣха Онана. И съ точки зрѣнія выясненнаго въ нашей книгѣ православнаго ученія о родовой жизни самый вопросъ о такихъ «средствахъ» не можетъ возникнуть, такъ какъ никогда сорула не должна быть сознательнымъ выполненіемъ мнимой заповѣди Божіей, а должна быть проявленіемъ погашающаго сознаніе творческаго порыва природы, когда, конечно, ни о какихъ «средствахъ» говорить не приходится.

Лишь съ одною мыслию критика я могу согласиться безъ оговорокъ: «Статья проф. Троицкаго, пишетъ онъ, взята изъ его обширнаго труда и быть можетъ неудобно разсматривать ее оторванною отъ контекста». Жалѣю поэтому, что моей книгѣ не суждено было появиться въ англійскомъ переводѣ. Думаю, что тогда многія возраженія противъ статьи отпали бы сами собой.

С. Троицкій

НОВЫЯ КНИГИ

B. Iasinowski. *Wschodnie Chrzestijanstwo a Rosja.* Wilno 1933 (VI+173).

Профессоръ Виленскаго университета Богумиль Ясиновскій въ своей книгѣ «Восточное христіанство и Россія» задается цѣлью изслѣдовать духовное строеніе Восточнаго византійскаго христіанства и судьбу его въ исторіи русской культуры.

Въ міровоззрѣніи Восточныхъ Отцовъ Церкви Я. находитъ вліяніе новоплатонизма, большее, чѣмъ на Западѣ, вліяніе системы Оригена и гностически-манихейскаго дуализма. Новоплатонизмъ, говоритъ онъ, характеризуется слѣдующими чертами: 1. интуитивизмъ и антидискурсивизмъ; 2. безличность Божества и пантеизмъ; 3. непознаваемость Божества; 4. нереальность природы или «акосмизмъ»; 5. возникновеніе міра не изъ творческаго акта Бога, а путемъ эманации; 6. экстазъ, какъ слияніе съ Богомъ. «Этотъ мистическій, антиинтеллектуалистическій и аволюнтаристическій взглядъ на міръ», связанный съ слабымъ развитіемъ идеи личности (аперсонализмъ), есть по словамъ Я., «интегральный факторъ атмосферы Восточной цивилизаціи, тогда какъ на Западѣ развились теченія персонализма и волюнтаризма, характерныя для чистаго христіанства (13, 17; 53). Широко распространенное въ восточной патристичѣ ученіе о томъ, что обоженіе есть конечная цѣль жизни, Я. понимаетъ, какъ ученіе о **слияніи** съ Богомъ, и ставитъ въ связь съ ослабленнымъ сознаніемъ индивидуальнаго личнаго бытія (20, 27 сс.).

Восточные Отцы Церкви, говоритъ Я., находились подъ сильнымъ вліяніемъ Оригена. Къ сущности оригенизма Я. относитъ слѣдующія ученія: предсуществованіе душъ; мысль, что Христось-Логось собственно не Богъ, а «отблескъ» славы Божіей, возстановленіе всѣхъ (апокатастасисъ); мысль, что міръ есть слѣдствіе отпаденія части духовъ отъ Бога (14).

Говоря о гностицизмѣ, Я. особенно имѣетъ въ виду слѣдующія двѣ черты его и вліяніе ихъ на восточную и русскую культуру: 1. ученіе о происхожденіи міра отъ злого или, по крайней мѣрѣ, несовершеннаго существа, отъ Бога Ветхаго Завѣта или отъ падшихъ духовъ; 2. «амбивалентныя чувства въ отношеніи къ добру и злу, духу и тѣлу, Богу и сексуальности» (47), откуда возникаютъ различныя извращенія, напр. ученіе о томъ, что изживаніе всевозможныхъ пороковъ и видовъ зла есть путь къ конечному спасенію (36-47). Обращаясь къ проблемамъ общественной жизни, Я. указываетъ на то, что «гностически-манихейскій дуализмъ добра и зла легко превращается въ другую пару противоположностей»: съ одной стороны стоитъ индиви-

дуальное «я», любящее свободу и отворачивающееся отъ земной, въ своей основѣ злой дѣйствительности, а, съ другой стороны, сама эта дѣйствительность, опирающаяся на «владыку міра сего» — т. е. государство сатаны, въ концѣ концовъ всякое государство вообще. Иными словами это — дуализмъ идеала и дѣйствительности, свободы и принужденія, «одна изъ главныхъ темъ исторической симфоніи восточнаго христіанства» (5). Подъ вліяніемъ такого умонастроенія челоѣкъ въ Византіи удовлетворяется одною лишь «внутреннею» свободою, а въ общественной жизни онъ подчиняется крайнему деспотизму государства, будучи неспособенъ бороться за свободу, обезпечиваемую правовыми формами государства (9 с.).

Описанныя черты духовной жизни Византіи порождаютъ, согласно Ясиновскому, антитетическій динамизмъ ея, ведущій къ раздвоенію личности, либо чередуемому во времени, либо одновременному (63). Въ духовной жизни Россіи Я. находитъ всѣ отрицательныя черты Византійской культуры въ еще болѣе сгущенномъ видѣ. Русский челоѣкъ характеризуется, согласно Я., слабымъ развитіемъ индивидуальнаго личнаго я, дисгармоніею личности, чувствомъ разлада между идеаломъ и дѣйствительностью, склонностью переходить отъ одной крайности къ другой, любоваться своею дисгармоніею, переживать противоположныя цѣнности, отдаваться трансцендентно-созерцательному настроенію, отворачиваться отъ земной дѣйствительности, относиться отрицательно и пессимистически къ общественно-политической жизни (4 с.). Въ основѣ этихъ чертъ русскаго духа онъ находитъ, главнымъ образомъ, гностически-манихейскую закваску, присущую, по его мнѣнію, Православной церкви и особенно многимъ русскимъ сектамъ (4). Въ связи съ этою основой русской культуры стоитъ присущая русскому духу, по мнѣнію Я., патологическая склонность къ религіозному мистицизму въ сочетаніи съ сексуальною распущенностью (Распутинѣ, хлысты, стр. 69с.), къ извращенному сочетанію сладострастія и жестокости, наконецъ, вообще къ душевнымъ извращеніямъ, выражающимся въ отождествленіи добра и зла.

Ученіе Вл. Соловьева о Софіи и все «софіанское направленіе» въ русской религіозной философіи Я. считаетъ проявленіемъ «гностиической сексуализаціи Божества»; онъ связываетъ его съ философіею гностика Валентина и «эллинистическимъ гипостазированіемъ Премудрости Божіей, творящей міръ и такимъ образомъ до нѣкоторой степени заслоняющей собою Высшее Существо» (137 с.). Статью Соловьева о Валентинѣ въ Энциклопедическомъ словарѣ Брокгауза и Эфрона онъ считаетъ доказательствомъ «конгеніальности» Соловьева съ гностицизмомъ (139). Вліянію гностицизма приписываетъ онъ также ученіе Соловьева объ отпаденіи Души Міра отъ Бога, о возникновеніи вслѣдствіе этого «чувственного міра», о тоскѣ ея по утраченному единству, становящейся источникомъ космическаго процесса, о Христѣ-Логосѣ, который содѣйствуетъ возстановленію этого единства и такимъ образомъ пріобрѣтаетъ характеръ «космическаго принципа» (139): «въ общемъ метафизически - космическая поэма Соловьева наминаетъ до неразличимости аналогичную поэму Валентина» (140).

Гностически-манихейское совпаденіе противоположныхъ цѣнностей, именно отождествленіе добра и зла и въ связи съ этимъ раздвоеніе души Я. находитъ у Достоевскаго (56 сс.), въ изображеніи русской дѣйствительности у Мережковскаго, въ русскомъ сектанствѣ (70), въ сексуальномъ титанизмѣ Арцыбашева и др. (145). «Тутъ находятся основы присущаго Достоевскому — и до нѣкоторой степени духовности русской вообще — начала «каинова», для котораго уклоненіе на путь преступленія и порока становится какъ бы предварительною стадіею внутренняго очищенія, для котораго, — что еще важнѣе, — преступ-

ники и люди порочные кажутся обладающими своего рода **превосходством над обыкновенными людьми**» (148). Отсюда, говорит Я., у Достоевского и других современных гностиков возникает мысль, что сатанизация («очищение через зло») есть путь къ обожению (159 с.).

Разсматривая общественную и государственную идеологию, а также жизнь русского народа, Я. особенно останавливается на славянофильствѣ и связи большевизма съ нимъ. Въ славянофильствѣ онъ находитъ слѣдующія характерныя черты: 1. утверждение примата «соборнаго начала» въ противоположность индивидуализму Запада и 2. похвалы «бесословности» русскаго общественнаго строя (75 с.); эти учения и идеалы онъ ставитъ въ связь съ недостаточнымъ развитіемъ индивидуально личнаго начала въ русской культурѣ; 3. мессіанстическую концепцію Москвы, какъ третью подлинно вѣчнаго Рима; 4. мистическое міропониманіе, ведущее къ утверждению, что не только религіозная, но и всякая вообще истина есть цѣнность соборная (75). Всѣ элементы славянофильства, за исключеніемъ мистики, присущи *mutatis mutandis* также идеологии современнаго русскаго коммунизма (87).

Посмотримъ, насколько основательно мрачное изображеніе церковно-византійскаго и русскаго духовнаго строя. Правда ли, что у Восточныхъ Отцовъ Церкви есть подъ влияніемъ новоплатонизма учения, несомѣстимыя съ духомъ христіанства? Отрицательное богословіе Я. понимаетъ просто, какъ ученіе о непознаваемости Бога. Поводъ къ этому даютъ нѣкоторыя неосторожныя выраженія Восточныхъ Отцовъ и Западныхъ мыслителей, отстаивавшихъ идею апофатическаго богословія, напр. великій философъ кардиналъ Николай Кузанскій. Однако въ наше время пора бы уже замѣтить, что слѣдуетъ разграничить слѣдующія два понятія: неизрѣченность, т. е. невыразимость Бога въ понятіяхъ, и непознаваемость Бога. Св. Максимъ Исповѣдникъ говоритъ, что путемъ вѣры и любви можно удостоиться «встрѣчи» съ этимъ неизрѣченнымъ началомъ. Это и есть высшее и весьма точное знаніе о немъ, *docta ignorantia*, состоящая въ пониманіи невыразимости Его черезъ ограниченные понятія и въ созерцаніи Его, какъ Сверхчто. Наличіе аспекта въ Богѣ, стоящаго выше опредѣлений, признаетъ также св. Тома Аквинскій и врядъ ли его отрицаетъ какой бы то ни было мыслитель, почитаемый католическою и православною церковью.

Въ связи съ отрицательнымъ богословіемъ Я. ставитъ идею безличности Бога и слабое развитіе идеи личности вообще. Опять таки онъ смѣшиваетъ два весьма различныя понятія: безличный и сверхличный. Именно Сверхличный начало отрицательнаго богословія и можетъ оказаться трехличнымъ въ положительномъ богословіи. Какъ разъ Восточнымъ Отцамъ принадлежитъ первенствующая роль въ тринитарныхъ спорахъ, приведшихъ къ выработкѣ ими ученія о трехъ ипостасяхъ, какъ трехъ конкретныхъ **личностяхъ**. Въ подтвержденіе мысли, будто восточная патристика приписала личное индивидуальное бытіе Я. много разъ приводитъ одну и ту же цитату изъ творений св. Григорія Нисскаго, истолковывая ее, какъ ученіе о томъ, что индивидуальныя личности суть «только проявленія» единой сущности, близкая и доступная обманчивому чувственному воспріятію, «но безконечно далекая отъ упомостигаемой, выразимой въ понятіяхъ дѣйствительности» (15). Цитату эту онъ сокращаетъ (14), устраняя изъ нея ту оговорку, которая показываетъ, что мысль св. Григорія гораздо сложнѣе, чѣмъ это кажется Ясиновскому. Въ полномъ видѣ она гласитъ слѣдующее: «Петръ, Павелъ и Варнава въ отношеніи къ понятію человека суть одинъ человекъ и въ отношеніи къ этому понятію не

могутъ быть многими, называются же многими людьми какъ бы насильственно и въ несобственномъ смыслѣ». Св. Григорій приводитъ эту мысль ради учения о троичности, именно для того, чтобы, пользуясь этою аналогіею, отвергнуть **тритеизмъ**, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ избѣгаетъ и **модализма**, низводящаго Три Лица Святой Троицы на степень лишь модусовъ единой сущности. Отсюда, а также изъ его трактовки о воскресеніи во плоти, слѣдуетъ, что, несмотря на свое ученіе о Небесномъ человѣкѣ, онъ вовсе не принижалъ индивидуальныя личности на степень лишь «явленій» единой сущности.

Идея обоженія у Отцовъ Церкви не свидѣтельствуетъ о склонности къ пантеизму и ослабленномъ сознаніи личнаго индивидуальнаго бытія: Отцы Церкви считаютъ обоженіе дѣйствіемъ благодати Божіей, они не допускаютъ сліянія человѣка съ Богомъ и не упускаютъ изъ виду непреходимой грани между Творцомъ и тварью. Точно также экстазъ они не понимаютъ, какъ сліяніе съ Богомъ. Восточная Церковь не одобряетъ молитвы, связанной со страстными душевными движеніями, ведущими къ потемнѣнію сознанія: она требуетъ «трезвенія» духа въ молитвѣ. Что касается вліяній Оригена, ученіе о возникновеніи чувственнаго міра вслѣдствіе отпаденія части духовъ отъ Бога вовсе не существуетъ ни у Восточныхъ Отцовъ церкви, ни у Оригена: Оригенъ утверждаетъ только, что грубая, плотная (т. е. непроницаемая) тѣлесность возникаетъ впервые послѣ отпаденія, тогда какъ совершенные духи обладаютъ «тѣломъ тончайшимъ, чистѣйшимъ и блистательнѣйшимъ». Итакъ Я. смѣшиваетъ два существенно различныя и важныя въ христіанской метафизикѣ понятія: родовое понятіе чувственной природы и видовое понятіе матеріальной (непреобразенной) чувственной природы. Что же касается ученія о предсуществованіи души и связаннаго съ нимъ ученія о перевоплощеніи, это послѣднее не соотвѣтствуетъ традиціямъ Православной Церкви и въ русской религіозной философіи имѣется только у меня (Лейбницянское ученіе о метаморфозѣ), но оно очень распространено въ польской философіи; напр., сторонниками его являются Товянскій, Словацкій, Цешковскій, Лютославскій. Лютославскому даже удалось добыть-ся отъ кардинала Мерсье письма, въ которомъ онъ признаетъ, что это ученіе въ той формѣ, какъ оно развито Лютославскимъ, «формально не осуждено Церковью».

Отрицательное богословіе, понятіе обоженія, признаніе космическаго значенія Христа («вся тѣмъ была, и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть» сказано о Богѣ-Словѣ въ Ев. отъ Іоанна) не сопутствуетъ никакою струею пантеизма у Восточныхъ Отцовъ Церкви. Что же касается русской философіи, трудности проблемы отношенія между Абсолютнымъ и міромъ обуславливаютъ, напр. въ системѣ Вл. Соловьева нѣчто вродѣ намека на пантеизмъ, только потому, что онъ считаетъ Абсолютное Всединствомъ, въ которомъ есть два полюса — Абсолютное сущее и абсолютное становящееся, но въ дальнѣйшей разработкѣ системы эта пантеистическая струя ни въ чемъ не обнаруживается: согласно его ученію, все развитіе міра въ направленіи къ добру осуществляется при благодатномъ содѣйствіи Христа-Богочеловѣка, вполне въ духѣ ортодоксальнаго христіанства. Христіанская метафизика, разрабатывая ученіе о несліянномъ, но вмѣстѣ и нераздѣльномъ сочетаніи Бога и міра вездѣ, гдѣ осуществляется добро, способна вмѣстить въ себѣ все цѣнное и поэтическое, что есть въ пантеизмѣ, будучи свободна въ то-же время отъ недостатковъ пантеизма. Къ сожалѣнію, всякое оригинальное развитіе этого ученія вызываетъ обвиненія въ пантеизмѣ со стороны «жандармовъ Господа» (см. объ этомъ М. Zdziewchowski, Wizya Krasinskiego; Krakow 1912), не разбирающихся въ тонкихъ оттѣнкахъ понятій. Такъ напр., польскій по-

этъ Красинскій несправедливо подвергался обвиненію въ пантеизмѣ за свой трактатъ о Троицѣ. Что-же касается дѣйствительныхъ струй пантеизма, они встрѣчаются въ польской литературѣ не рѣже, чѣмъ въ русской (напр., у двухъ замѣчательныхъ польскихъ философовъ — Гене-Вронскаго есть нѣчто вроде аутоанализа, а у гр. Цемковскаго нѣчто вроде спинозистическаго пантеизма).

Остановимся еще на утвержденіи, что обостренное чувство разлада между идеаломъ и дѣйствительностью привело въ Византіи и Россіи къ трансцендентной религіозности, къ сосредоточенію на **внутренней** духовной жизни, къ развитію **созерцательнаго** я въ ущербъ **волевому** и къ неспособности бороться за политическую свободу и правовое государство. Въ дѣйствительности религіозное сосредоточеніе на внутренней жизни есть вовсе не пассивное созерцаніе славы Божіей, а напряженная волевая борьба противъ самыхъ утонченныхъ проявленій такого зла, какъ гордыня, самолюбованіе и т. п., возникающихъ не только въ свѣтской средѣ, но и въ подвижнической жизни аскета-отшельника. Кто читаетъ, напр., столь вліятельную въ Россіи книгу, какъ «Добротолубіе» (Филокалія — т. е. красотолубіе), сборникъ произведеній Восточныхъ подвижниковъ, составленный и переведенный епископомъ Теофаномъ Вышенскимъ во второй половинѣ XIX в.), тотъ знаетъ, что Восточные Отцы настойчиво указываютъ на волю человѣка, какъ источникъ зла, и совѣтуютъ для борьбы съ соблазнами дьявола не только обращаться съ мольбою о помощи къ Богу, но и неустанно воспитывать волю, напр. вниманіе, какъ волевой актъ, связанный со страстями души. Замѣчательно, что у Псевдо-Діонисія Ареопагита, самаго яркаго представителя Восточной мистики, выработано понятіе **синергизма**, т. е. активнаго сотрудничества человѣка съ Богомъ. Та-же самая традиція продолжается и въ русской православной церкви. Даже такой угодливый въ отношеніи къ властямъ іерархъ, какъ митрополитъ Даніилъ (начало XVI в.), говоритъ, что если царь повелеваетъ душевредное дѣло, не слѣдуетъ повиноваться ему, «Богъ бо душу свободну и самовластну сотвори», такъ что она есть источникъ добра и зла. Таково ученіе, признаваемое всѣмъ русскимъ духовенствомъ. Гностически-манихейское ученіе о самостоятельности зла, говорить Я., широко распространены въ русскихъ сектахъ, напр. у хлыстовъ и др. Не будемъ однако пускаться въ обсужденіе этого сложнаго вопроса: при сравненіи духовной структуры Востока и Запада онъ можетъ быть скинутъ со счетовъ потому, что и на Западѣ не менѣе, чѣмъ въ Россіи, были распространены гностически-манихейскія секты патаровъ, альбигойцевъ и т. п. Религіозный идеалъ русскаго народа осуществленъ святыми Александромъ Невскимъ, Сергіемъ Радонежскимъ, Серафимомъ Саровскимъ; рядомъ съ ними и ихъ историческимъ значеніемъ блѣднѣютъ Распутины, хлысты и т. п. въ такой же мѣрѣ, какъ въ католической культурѣ вслѣдъ за изложениемъ значенія Бернарда Клервоскаго, Франциска Ассизскаго едва заслуживаютъ упоминанія извращенія, встрѣчавшіяся среди беггардовъ, братьевъ свободнаго духа, либертиновъ, маріавитовъ и даже посѣтелей черныхъ мессъ.

Въ космологіи и софіанствѣ Вл. Соловьева, о которомъ католическій епископъ Штрессмайеръ сказалъ «Soloviev anima candida, pia ac vere sancta est», нѣтъ никакой патологической сексуализаціи. Въ предисловіи къ собранію своихъ стихотвореній Соловьевъ рѣзко отмежевываетъ свое ученіе отъ «мерзости» внесенія плотскихъ отношеній въ область сверхчеловѣческую и отъ «глупости» поклоненія «женской природѣ самой по себѣ, т. е. началу двусмыслия и безразличія»; онъ проповѣдуетъ «почитаніе вѣчной женственности, какъ дѣйствительно отъ вѣка воспріявшей силы божества, дѣйствительно вмѣ-

стившей полноту добра и истины, а чрезъ нихъ нетлѣнное сіяніе красоты»; иными словами, онъ почитаетъ въ св. Софіи то самое, что всѣ католики и православные почитаютъ въ Богоматери. У гностика Валентина онъ одобряетъ только его ученію о Плеромѣ, однако истолковывая его въ духѣ отрицательнаго богословія, и еще ученію о матеріальномъ непроницаемомъ бытіи, какъ реальности, **не первозданной**, а обусловленной паденіемъ человѣка. Всѣ остальные типичныя особенности гностицизма Соловьевъ отвергаетъ и осуждаетъ, какъ видно изъ его статьи «Гностицизмъ» въ Энциклопедическомъ словарѣ.

Гдѣ у Достоевскаго можно вычитать, что сатанизация есть путь къ обоженію, это тайна проф. Ясиновскаго. Намъ извѣстно, что Достоевскій создалъ высокіе христіанскіе образы отца Зосимы, Алеши Карамазова, Макара Ивановича, далъ высокое изображеніе самоотверженной женской любви. Цѣнныя соображенія о христіанскомъ характерѣ творчества Достоевскаго содержатся въ книгѣ талантливаго католическаго богослова R. Guardini «Der Mensch und der Glaube». Раздвоеніе въ душѣ человѣка Достоевскій изображаетъ съ величайшимъ мастерствомъ, находитъ онъ его и въ себѣ, но всегда онъ вскрываетъ гибельность его и далекъ при этомъ отъ самолюбованія, какое можно найти, напр., въ творествѣ Пруста.

Славянофильское ученіе о «соборномъ началѣ» связано не съ ослабленіемъ идеи личности и свободы, а какъ разъ наоборотъ, съ особенно высокимъ пониманіемъ этихъ идей. Соборность, по Хомякову, есть сочетаніе **свободы** и вмѣстѣ съ тѣмъ **единства** многихъ лицъ на основѣ любви къ однимъ и тѣмъ же абсолютнымъ цѣностямъ. Отсюда ясно, что соборность и коммунизмъ большевиковъ сходны другъ съ другомъ развѣ лишь въ такой мѣрѣ, какъ прекрасный портретъ идеально красиваго лица и низменная карикатура на него, что и разъяснено Бердяевымъ (принудительное подчиненіе личности коллективу для удовлетворенія матеріальныхъ потребностей, есть лжесоборность) и профессоромъ Здѣховскимъ въ его статьѣ о книгѣ Ясиновскаго (Przegląd Filozoficzny, 1934).

Славянофильскій мессіаниззмъ очень сходенъ съ польскимъ и рѣзко противоположенъ интернаціонализму большевиковъ. Въ началѣ XX вѣка русскій мессіаниззмъ сталъ чрезвычайно скромнымъ; кн. Е. Трубецкой говоритъ въ своихъ «Воспоминаніяхъ» согласно съ общимъ настроеніемъ либеральной русской интеллигенціи этого времени: «въ Новомъ Завѣтѣ **всѣ народы**, а не какой либо одинъ **въ отличіе отъ другихъ** призваны быть богоносцами»; «горделивая мечта о Россіи, какъ избранномъ народѣ Божіемъ», не соотвѣтствуетъ «духу Новозавѣтнаго Откровенія» (69).

Въ борьбѣ за правовыя формы государства, обеспечивающія свободу личности, Россія всегда отставала отъ Западной Европы. Но объясняется это не слабымъ развитіемъ личности и воли, а меньшимъ напряженіемъ эгоизма и особенно гордыни. Западно-европейскія формы государственности оттого и терпятъ крушеніе на нашихъ глазахъ, что выработаны они не столько на основѣ чистаго уваженія къ принципу свободы, неразрывно связанному съ христіанствомъ, какъ религіею любви, сколько на основѣ эгоистическаго стремленія обезпечить свободу себѣ и своей партіи.

Разсматривая русскую религіозную философію, Я. говоритъ, «укажите мнѣ въ твореніяхъ російской религіозной философіи такія мысли, которыя, — хотя бы они и были выдвигаемы, какъ специфически російскія, — не были уже высказаны нѣкогда Оригеномъ и гностиками» (144). беру на себя смѣлость отвѣтить на этотъ вызовъ. Принципъ соборности въ формулировкѣ Хомякова есть цѣнное основаніе для рѣшенія множества проблемъ въ духѣ синтеза индиви-

дуализма и универсализма. Принцип единосуція, безотчетно полагаемый въ основу метафизики величайшими философами (Платономъ, Аристотелемъ, Платиномъ, многими христіанскими мыслителями, Шеллингомъ, Гегелемъ и др.), сознательно перенесенъ изъ троичнаго богословія въ метафизику отъ П. Флоренскимъ и своеобразно используется въ русской философіи для рѣшенія трудныхъ проблемъ гносеологии, метафизики, аксіологии. Русский интуитивизмъ, непрерывно развивающійся отъ Изв. Кирѣевскаго до нашего времени, есть основа для синтеза эмпиризма и рационализма, гораздо болѣе глубокаго, чѣмъ тотъ, попытка котораго содержится въ кантіанствѣ. Разработка ученія о транссубъективности чувственныхъ качествъ предпринята въ русской философіи (начиная произведеніями кн. С. Трубецкаго) раньше, чѣмъ это движеніе широко распространилось въ Западной Европѣ и Америкѣ (см. обзоръ въ моей печатаемой теперь книгѣ «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиція»). Само собою разумѣется, еще важнѣе, чѣмъ эти частности, оригинальное цѣлое многихъ русскихъ философскихъ трудовъ, напр. Вл. Соловьева, братьевъ Трубецкихъ, отъ П. Флоренскаго, отъ С. Булгакова, Бердяева, Франка, Карсавина. Bouillier въ первомъ изданіи своей « Histoire de la Philosophie Cartésienne », изложивъ философію Декарта и Спинозы, говоритъ далѣе, что философіи Лейбница онъ особой главы посвящать не будетъ, такъ какъ она не оригинальна: въ нее входятъ элементы картезіанства, спинозизма и другихъ системъ. И дѣйствительно, Лейбницъ самъ любилъ указывать на то, что много элементовъ различныхъ системъ объединено въ его философіи; тѣмъ не менѣе кто же не знаетъ, какъ гениально своеобразна система его въ цѣломъ!

Въ книгѣ Я. русскіе люди обрисованы, какъ существа извращенныя, которые и стакана воды не могутъ выпить, не проявляя своей нервенности. Такое изображеніе народа, давшаго первоклассныхъ гениевъ и обогатившаго міровую культуру великими твореніями своего духа (достаточно вспомнить имена Пушкина, Толстого, Достоевскаго или Чайковскаго, Мусоргскаго, Бородина, Римскаго-Корсакова или Ломоносова, Менделѣева, Павлова) можетъ быть продиктовано только ненавистью. Плохую услугу оказываютъ Польскіе люди, пишущіе такія книги о Россіи. По глубинѣ своихъ духовныхъ запросовъ поляки и русскіе весьма близки другъ къ другу и должны были бы сочетать свои таланты для служенія правдѣ и добру, а не направлять свои силы другъ противъ друга въ братоубійственной враждѣ.

Н. Л о с с к и й.

I.-N. Danzas. *L'itinéraire religieux de la conscience russe.* Collection «Istina». Les Editions du Cerf. Juvisy.

Книга представляетъ собой краткій обзоръ исторіи русской религіозности и русской религіозной мысли. Охватъ ея слишкомъ широкъ для небольшихъ размѣровъ книги. Написана книга умно и съ вѣрнымъ знаніемъ предмета, но она очень тенденціозна и даетъ невѣрную картину, въ ней искажена общая перспектива въ угоду идеямъ автора. Авторъ — русская католичка, претерпѣвшая страданія на Саловкахъ за свои религіозныя убѣжденія, и вся книга проникнута специфическимъ духомъ русскаго католичества съ его миссіонерскими цѣлями. Остается впечатлѣніе, что книга написана иностранцемъ, которому совершенно чужда Россія и все русское, который описываетъ со стороны, издалека. Какъ будто бы человекъ, гордящійся своей принадлежностью къ цивилизації, рассказываетъ о своемъ посѣщеніи

варварской страны. Есть неприятный тонъ высокомернаго презрѣнія. Слишкомъ часто въ петровскій періодъ таково было отношеніе русскихъ баръ, приобщившихся къ западной цивилизации, къ русскому народу. Укорененная въ католичество г-жа Данзасъ обладаетъ большою самоувѣренностью, успокоенностью и благополучіемъ. Этого нѣтъ у самихъ западныхъ католиковъ, которые, не смотря на оптимизмъ официальной томистской теологіи, принуждены чувствовать трагизмъ положенія и не могутъ уже пребывать въ покоѣ. При чтеніи книжки г-жи Данзасъ можетъ получиться впечатлѣніе, что Западная Европа благодаря католичеству благополучна и не можетъ себѣ позволить никакихъ безумствъ, которые позволяетъ себѣ русскій народъ, какъ не просвѣтленный истиной католической церкви. Но въ дѣйствительности и Западная Европа, какъ и весь міръ, объята огнемъ и почва подъ ней колеблется. Точка зрѣнія г-жи Данзасъ слишкомъ провинциально - русско-католическая. Католичество нисколько не гарантировало Западную Европу отъ реформации, отъ французской революціи, отъ иррелигіозности XVIII в., отъ Маркса и Ницше, отъ религіознаго индифференцизма и отъ активнаго безбожія и вражды къ христіанству.

Поразительно до чего автору чужды всѣ русскія традиціи, до чего онъ не любитъ всего, въ чемъ наиболѣе сказался русскій геній. Ей чужды и неприятны Достоевскій и Л. Толстой, какъ и русскія исканія социальной правды. Г-жа Данзасъ усвоила себѣ ту точку зрѣнія, которую уже высказывали католики, что въ русскомъ православіи есть сильный дуалистически-манихейскій элементъ. Она видитъ его прежде всего въ Достоевскомъ, хотя въ центрѣ у Достоевскаго стоитъ идея свободы, совершенно чуждая манихейству. Эта точка зрѣнія приводитъ автора къ противорѣчіямъ. Съ одной стороны манихейскій дуализмъ, отрицающій міръ, какъ лежащій во злѣ и находящійся во власти діавола, съ другой стороны русская терпимость къ злу и злымъ, которая особенно возмущаетъ моралистическую природу г-жи Данзасъ. Элементъ манихейско-дуалистическій можно найти въ монашеско-аскетическомъ міровоззрѣніи вообще, прежде всего въ сирийской аскезѣ, но также и на Западѣ. Этотъ элементъ не исчезалъ изъ историческаго христіанства. Наиболѣе свободенъ отъ него былъ св. Тома Аквинатъ, у котораго было ослабленное чувство грѣха и зла и дуализмъ былъ лишь между естественнымъ и сверхъестественнымъ. У Бл. Августина, который не былъ русскимъ, манихейскій дуализмъ оставался силенъ и послѣ того какъ онъ сталъ врагомъ манихейства. Русская же народное терпимое и жалостливое отношеніе къ грѣшникамъ и злымъ, какъ разъ противоположно дуалистическому дѣленію на царство свѣта и царство тьмы. И оно евангельскаго происхожденія. Это была самая христіанская черта въ русскомъ народѣ. Нельзя переносить свойства византійскаго монашества на русскій народъ. Русскую же религіозную мысль XIX и XX вв., какъ разъ обвиняють въ слишкомъ большомъ принятіи космоса, который представляется проникнутымъ божественными энергіями. Православіе космичнѣе католичества, въ немъ центральное мѣсто занимаетъ идея просвѣтленія и преображенія твари и воскресенія. Но русское православіе сложно по своему составу, въ немъ есть нѣсколько элементовъ — монашески-аскетическій, византійскій по происхожденію, космическій, обращенный къ освященію и просвѣтленію твари, съ которымъ связана и народная религіозность и софіологія религіозной интеллигенціи, и исторіософско - эсхатологическій, обращенный къ исканію царства Божьяго. Г-жа Данзасъ не разбирается въ этихъ элементахъ. Русская религіозность для нея раздѣляется на официальную церковность, тѣсно связанную съ государствомъ и національностью, значеніе которой она очень преувеличиваетъ, и на религіозность народную, которая для нея вся сектантская и

раскольничная. Характеристика хлыстовства невѣрна. Невѣрно вообще, что русскія народныя массы были внѣ церкви послѣ раскола. Большая часть русскаго народа все-таки по своему оставалась православной и была связана съ церковью. Официальная церковность, которую г-жа Данзасъ справедливо обличаетъ, для нея важнѣе и интереснѣе, чѣмъ русскіе святыя, старцы, чѣмъ подлинная духовная жизнь.

Русскую религіозную философію г-жа Данзасъ не понимаетъ, ей совершенно чужда ея проблематика. Съ точки зрѣнія своего консервативнаго католичества она вообще не допускаетъ новой проблематики въ религіозномъ сознаніи. Особенно поражаетъ непониманіе Хомякова, который наиболѣе антипатиченъ для католиковъ, и невѣрное изложеніе славянофильства. Въ Хомяковскомъ ученіи о свободѣ авторъ видитъ лишь вліяніе нѣмецкаго идеализма, которое, конечно, существовало, хотя и преувеличено, и сектантскаго анархизма. Славянофилы, конечно, оказываются протестантами. Не допускается возможности никакого другого богословствованія, кромѣ католическаго или протестантскаго. Въ оригинальной русской религіозно-философской мысли конца XIX и начала XX в.в. г-жа Данзасъ видитъ гностицизмъ, въ чемъ она сходится съ обвиненіями обскурантскихъ православныхъ круговъ. Въ сущности гностицизмомъ можно назвать всякую религіозную философію. Не гностично только школьное богословіе, но въ немъ и нѣтъ никакой творческой мысли. Съ гностиками первыхъ вѣковъ христіанства все-таки русская религіозно-философская мысль никакого сходства не имѣетъ и никакого вліянія тутъ установить нельзя. Вся проблематика иная. Мысль эта прошла черезъ невѣдомый старымъ гностикамъ опытъ гуманизма, черезъ острую постановку проблемы челоуѣка и культуры. И самая проблема космоса ставилась совсѣмъ иначе, чѣмъ у гностиковъ, для которыхъ челоуѣкъ находился въ магической власти космическихъ іерархій. Наиболѣе близокъ къ гностицизму былъ Вл. Соловьевъ, котораго католики считаютъ своимъ. Болѣе объективно и въ болѣе пріятномъ тонѣ написана статья г-жи Данзасъ о «Пути», въ которой она обозрѣваетъ журналъ за весь періодъ его существованія. У г-жи Данзасъ очень чувствуется католическій рационализмъ, который совсѣмъ не тождественъ съ католичествомъ вообще, даже болѣе, чѣмъ рационализмъ, — разумность и благоразуміе, размѣренность и боязнь всего крайняго. Есть, конечно, у нея и вѣрныя мысли. Вѣрно, что католичество у насъ плохо знали и были къ нему несправедливы. Г-жа Данзасъ совершенно справедливо обличаетъ рабью и постыдную зависимость православной церкви отъ государства и крайнюю націонализацию церковнаго сознанія, ослабленіе сознанія вселенскости. Вѣрно и то, что обрядовѣріе, ритуализмъ играли слишкомъ большую роль въ русскомъ православіи, особенно въ Московскій періодъ, который г-жа Данзасъ ошибочно считаетъ самымъ важнымъ въ исторіи русскаго церкви. Книжку можно прочесть съ интересомъ, но нужно все время имѣть въ виду цѣль, какую себѣ поставилъ авторъ, — пропаганду для Россіи католичества, какъ единоспасающей силы. Впрочемъ нужно сказать, что цѣль эта настолько безнадежна и настолько не соответствуетъ нашей эпохѣ, что она не представляетъ никакой опасности.

Н и к о л а й Б е р д я е в ъ.

imprimerie de Navarre
5, rue des Gobelins, Paris (13^e)
