

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

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

Въ одинадцати книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, П. Аршанбо (Франція), Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Н. Н. Глубоковского, Л. А. Зандера, В. В. Зньковскаго, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, И. Лаговскаго, Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), П. И. Новгородцева (†), С. Олларда (Англія) А. М. Ремизова, Ю. Сазоновой, В. Сперанскаго, И. Стратонова, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго, Н. Θ. Ѳедорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, В. Энкерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), диак. Г. Цебрикова, кн. Д. Шаховскаго.

— Адресъ редакціи и конторы: —
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 11-го номера: долл. 0,70.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 11.

І Ю Н Ъ 1 9 2 8

№ 11.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

	стр.
1. Прот. С. Булгаковъ — О Царствѣ Божьемъ	3
2. С. Троицкій — Бракъ и Церковь	31
3. В. Ильинъ — Христось и Израиль	59
4. Н. Бердяевъ — Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсенъ, Н. Ѳедоровъ)	76
5. М. Курдюмовъ — Подвигъ св. Сергія Радонежскаго и дѣло Митрополита Сергія	95
6. Л. Козловскій (†) — «Вечерній гимнъ души» (Янъ Каспровичъ)	113
7. Н о в ы я к н и г и : Г. Флоровскій — «Православное исповѣданіе». Н. Бубновъ — Новая книга о Франціи Баадеръ. Н. Бердяевъ — А. Jakubisiak. Essai sur les limites de l'espace et du temps	120

О ЦАРСТВІИ БОЖІЕМЪ.*)

Божественная литургія св. Іоанна Златоуста начинается возглашеніемъ: «благословенно *царство* Отца и Сына и Святаго Духа нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ». И, можетъ быть, нѣтъ другого выраженія, которое бы чаще повторялось въ церковныхъ возгласахъ, нежели прославленіе Божія царства, державы, славы. Церковь въ своихъ тайнодѣйствіяхъ и священнодѣйствіяхъ, славя царство Божіе, возвѣщаетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и о его наступленіи, выражаетъ свое сокровенное вѣдѣніе о немъ. Въ томъ же смыслѣ надо понимать и постоянное возглашеніе въ Церкви евангельскихъ блаженствъ, предваряемыхъ молитвою: «во Царствіи Твоемъ помани насъ Господи», непрестанное повтореніе молитвы Господней, въ которой сердцевиною составляетъ: «да придетъ Царствіе Твое». На литургіи при Великомъ входѣ, при перенесеніи приготовленныхъ даровъ съ жертвенника на престоль также произносится рядъ разныхъ поминовеній: «да помянетъ Господь Богъ во Царствіи Своемъ». Подобное же значеніе имѣютъ и моленія въ погребальныхъ службахъ о дарованіи Царства небеснаго, какъ и то напутственное пожеланіе, которое обычно творится о покойникахъ: Царство ему небесное! Въ этомъ восклицаніи выражается надежда и молитвенное пожеланіе, дабы совершилось спасеніе души усопшаго.

*) Докладъ, читанный (на англійскомъ языкѣ) на 2-ой англо-русской студенческой конференціи въ St. Albans 30 декабря 1927 года.

Во всемъ этомъ словоупотребленіи содержится цѣлая гамма разныхъ оттѣнковъ въ пониманіи смысла Царствія Божія и преподается непрестанное, хотя до сжатости своей почти молчаливое о немъ наученіе. Въ православномъ вѣроученіи доктринально вопросъ о Царствіи Божіемъ совершенно не занимаетъ того исключительнаго мѣста, какое онъ получилъ въ новѣйшее время преимущественно въ протестантизмѣ, и однако эта идея есть тотъ воздухъ, которымъ дышетъ молитвенная жизнь въ Православіи. Въ сокровенныхъ своихъ устремленіяхъ оно проникнуто его исканіемъ «прежде всего», по слову Господа: «ищите прежде всего Царствія Божія, и прочее приложится вамъ».

Въ ученіи о Царствіи Божіемъ, можетъ быть, самымъ важнымъ и труднымъ является это разграниченіе Ц. Б. отъ «прочаго», что съ нимъ нѣкимъ образомъ связано, ибо къ нему прилагается, но вмѣстѣ съ тѣмъ и противопоставляется. И рѣшающее значеніе получаютъ эти оттѣнки, не тона, но полутона, большее или меньшее удареніе на той или иной мысли. И различіе между разными тонами ученія о Ц. Б. относится не столько къ содержанію ученія, которое остается общимъ для всего христіанскаго міра, сколько къ этимъ удареніямъ.

Царствіе Божіе въ Словѣ Божіемъ имѣетъ многообразный смыслъ: историческій и эсхатологическій, личный и общественный, тварный и божественный, соціологическій и экклезіологическій. Это самое универсальное понятіе, которое всѣ эти опредѣленія въ себѣ органически включаетъ, но ни однимъ не исчерпывается. Однако оно становится доступно нашему опыту лишь въ *личной* жизни, въ духовномъ перерожденіи, которое субъективно начинается съ измѣненія душевнаго міра въ покаяніи *μετανοία*. И отсюда и начало евангельскаго благовѣстія: «покайтесь, ибо приблизилось Царствіе Божіе», объективно же черезъ крещеніе: «кто не

родится свыше, не может увидѣть Царствія Божія». Сердце человѣка есть единственный престоль въ твореніи, достойный Царствія Божія, и Богъ воцаряется въ сердцѣ человѣка, если онъ отдаетъ его Богу. Какъ сокровенная жизнь христіанскаго сердца, какъ «жизнь во Христѣ» (о. Іоаннъ Кронштадтскій), Ц. Б. есть, прежде всего, духовное благо, благодатная *жизнь вѣчная*, по слову Господа въ Іоанновомъ Евангеліи: «сія же есть жизнь вѣчная, да познають Тебя, единаго истиннаго Бога, и посланнаго Тобою Иисуса Христа» (10. XVII. 3). Сердце человѣческое есть врата, въ которыя входитъ Царствіе Божіе, оно не появляется помимо ихъ, извнѣ, съ «соблюденіемъ», ибо Ц. Б. внутрь васъ есть, въ васъ и чрезъ васъ совершается. Въ этомъ главное противопоставленіе между іудейскимъ пониманіемъ мессіанскаго царства и евангельскимъ: для перваго Царствіе Божіе есть историческое или метаисторическое событіе, совершающееся съ людьми или *надъ* людьми, но не въ людяхъ, для втораго это есть событіе въ мірѣ духовномъ; *μετανοια*, обращеніе. И на это обращеніе отвѣтомъ является благовѣстіе, что Царствіе Божіе *приблизилось*, ибо «Слово плоть бысть», «Царь небесный за человѣколюбіе на земли явился и съ человѣки поживе» (богородичень догматикъ 8-го гла-са), Самъ сталъ человѣкомъ. Обращеніе сердца чело-вѣка къ Богу во всемъ языческомъ мірѣ и даже въ ветхозавѣтной Церкви не осуществляло Царствія Божія въ сердцѣ человѣка, ибо Богъ оставался дале-къ и недосыгаемъ, высокъ и страшень. Съ Нимъ можно было вступать въ общеніе лишь на основаніи Имъ даннаго закона, «ветхаго завѣта», который имѣ-етъ «тѣнь будущихъ благъ, а не самый образъ ве-щей» (Ер. X, 1), и который оставляетъ на сердцѣ неснятое покрывало, снимаемое лишь Христомъ (2 Кор. III, 13-16). Ветхозавѣтный законъ не давалъ удовлетворенія, ибо онъ «ничего не довелъ до со-вершенства» (Евр. VII, 19), *οὐδέν ἐτελείωσεν ὁ νόμος, и*

«закономъ никто не оправдывается» (Гал. II, 11) изъ заключенныхъ подъ стражей закона (III, 23) *ὕπὸ νόμου ἐφρορούμεθα*. «Законъ былъ для насъ дѣтководителемъ ко Христу» (III, 25). Равнымъ образомъ, и жертвы, сегодно приносимыя, имѣли значеніе лишь напоминанія о грѣхахъ, но не могли сдѣлать совершенными ихъ приносящихъ. (Евр. X, 1-4). Поэтому на днѣ души и онѣ, какъ и законъ, оставляли неудовлетворенность, нѣкоторую пустоту. И она ложилась густой тѣнью на душу іудейскаго народа, и въ отвѣтъ на эту неудовлетворенность рождались религіозныя фантазіи, о наступленіи мессіанскаго царства, которое придетъ «съ соблюденіемъ». Это была своеобразная духовная болѣзнь, въ извѣстномъ смыслѣ естественная реакція на религіозную безотвѣтность, закономѣрная иллюзія вслѣдствіе обмана духовнаго зрѣнія, — раскрывающіяся, но несмыкающіяся объятія, неутоленная жажда, неслышанный зовъ. Природа не терпитъ пустоты, и она заполняется хотя бы призраками, чрезъ которые, однако, просвѣчиваетъ, хотя и въ искаженномъ образѣ, грядущее Царствіе Божіе. Но еще трагичнѣе была духовная судьба человѣка въ язычествѣ, ибо язычники, оставленные надолго въ своей немощи, не въ силахъ были явить для себя въ чистотѣ то, что «Богъ явилъ имъ» (Римл. I, 19), но «осуетились въ умствованіяхъ своихъ, и омрачилось несмысленное ихъ сердце» (I, 21), «замѣнили истину Божію ложью и поклонялись и служили твари вмѣсто Творца» (I, 25). Духовныя конвульсіи языческаго міра, его непрекращающіяся потуги въ стремленіи перерастить себя, прорваться къ потустороннему міру: — въ мистеріяхъ, въ экстазахъ, въ жертвоприношеніяхъ. — Все это есть какіе то духовные нераждающіе роды, «языческаая неплодящая церковь» (по выраженію церковнаго пѣснопѣнія). Язычество искало Царствія Божія — и не находило, но, не обрѣтая его, изнемогало въ новыхъ и новыхъ усиліяхъ.

Оно шаталось отъ вѣры къ вѣрѣ и закончило себя религіознымъ синкретизмомъ и жертвенникомъ «невѣдомому богу», — этимъ безотвѣтнымъ вопросомъ къ небу.

Ни ветхозавѣтный, ни языческій міръ не обрѣтали Ц. Б., котораго они, каждый по своему, искали: оно *не давалось* человѣку, хотя и составляло самую его глубокую и внутреннюю духовную тоску. И вотъ раздалися слова благовѣстія: «*приблизилось Царствіе Божіе*», и оно «*внутри васъ*» — *ἐντὸς ὑμῶν* — *есть*». Та двусмысленность этого выраженія, согласно которой здѣсь одновременно указывается и присутствіе самого Царя и Бога среди людей, а вмѣстѣ и осуществившаяся доступность Царства Божія человѣческому духу, не случайна, но указываетъ на внутреннюю связь того и другого. Человѣкъ получилъ отвѣтъ, полный и безусловный, на свое къ небу вопрошаніе. Ц. Б. перестало быть недосягаемымъ предметомъ исканія, но стало дѣйствительностью, открывающейся личному усилюю. И этотъ отвѣтъ, это совершеніе, эта дѣйствительность Ц. Б. «*внутри, среди васъ*», *ἐντὸς ὑμῶν*, это есть Иисусъ Христосъ, совершенный Богочеловѣкъ.

Ц. Б. потому *приблизилось* къ человѣку, что во Христѣ Богъ и человѣкъ совершенно соединились. И то, что совершилось въ Немъ, имѣетъ силу и для всего человѣческаго рода. Ц. Б. есть совершившееся Боговоплощеніе и его раскрывающаяся сила, осуществленное единеніе двухъ естествъ, двухъ волей, двухъ чувствованій, — божескаго и человѣческаго. И на этомъ краугольномъ камнѣ, который есть Христосъ, каждый строить свое зданіе изъ своего матеріала, — золота, серебра, глины, дерева, соломы (I Кор. 3, 11-12). Христово человѣчество, тѣло Христово, есть Церковь Христова, въ которой онъ живетъ и дѣйствуетъ Духомъ Святымъ, Церковь и есть Ц. Б., приблизившееся и совершающееся. И между Церковію и Ц. Б. нѣтъ никакой грани или

различенія, какъ не проводится оно и въ Новомъ Завѣтѣ: одна изъ замѣчательныхъ особенностей новозавѣтнаго ученія состоитъ въ томъ, что ученіе о Ц. Б. незамѣтно и естественно переходитъ въ ученіе о Церкви, и это не только въ посланіяхъ Апостола Павла и Иоанновомъ Евангеліи, гдѣ вообще раскрывается духовная сторона Ц. Б., но и у синоптиковъ, притомъ въ самыхъ отвѣтственныхъ мѣстахъ (слова Господа Петру: Мѡ. XVI 18). И какъ объемъ понятія *Церковь* не исчерпывается какимъ нибудь однимъ только смысломъ, но переходитъ изъ одного въ другой, во всѣ міры и во всѣ вѣка, такъ и Ц. Б. столь же неопредѣлимо и многогранно, какъ и Церковь, это пребывающее боговоплощеніе. Не на это ли указываетъ и таинственный смыслъ Евангельскаго разсказа о Преображеніи Господнемъ? Онъ предваряется таинственными словами Господа своимъ ученикамъ о томъ, что нѣкоторые изъ нихъ не вкусятъ смерти», «какъ уже увидятъ Ц. Б.» (Лк. 9, 27), «пришедшее въ силѣ» (Мр. 9, 1), или «Сына Человѣческаго, грядущаго во Царствіи Своемъ» (Мѡ. XVI, 28). Обычное пониманіе этого мѣста у Св. Отцевъ таково, что здѣсь подразумѣвается именно Преображеніе Господне, какъ нѣкое непосредственное откровеніе Божества Христова, явленіе славы Его или богоявленіе: «показавый ученикомъ славу Свою, якоже можаху», «якоже вмѣщаху ученицы Твои, славу Твою, Христе Боже, видѣша», — поетъ объ этомъ церковная пѣснь. Если принять это толкованіе Евангельскаго текста, — а его трудно *не* принять, — то познаніе Божества Христова, лицезрѣніе Его и есть Ц. Б., т. е. вѣчная жизнь, явленная во временной. Но когда Петръ хотѣлъ вѣчность вмѣстить во время и задержать его во времени, «построивъ три палатки», это желаніе было изобличено въ своей невѣрности. Однако Православная Церковь въ результатѣ споровъ, вызванныхъ ученіемъ Св. Григорія Паламы въ XIV вѣкѣ, установила на константинопольскихъ соборахъ дог-

мать о Фаворскомъ свѣтѣ, который виденъ былъ подвижниками («сихастами») въ состояніи восхищенія, какъ о подлинномъ видѣніи Божества, тождественномъ въ этомъ смыслѣ съ Преображеніемъ. Вѣчная жизнь, благодатное озареніе Ц. Б., подается и въ этомъ мірѣ, по смыслу этого догмата; совершается какъ бы новое восхождение на гору Фаворскую и созерцаніе Славы Господней. Сила Преображенія есть Ц. Б., и «нѣкоторые», не вкусившіе смерти ранѣе, чѣмъ они увидятъ Ц. Б., суть не только ученики, но и всѣ, приобщающіеся въ жизни вѣчной и нарочито удостоенные видѣнія Славы Божіей.

Итакъ, первый и непосредственный смыслъ Ц. Б. для каждаго есть духовная жизнь, мѣра его церковности, причастности дарамъ Святаго Духа и общенія съ Богомъ во Христѣ, которое дается въ Церкви. Это Ц. Б. совершенно близко намъ: но вмѣстѣ съ тѣмъ его пріятіе зависитъ отъ исканія его каждымъ, и не дается помимо этого исканія («ищите Ц. Б. говоритъ Господь») и усилія («ибо Ц. Б. силою нудится»). Духовная, благодатная жизнь, которая дается въ Церкви, есть въ насъ совершающееся Ц. Б., и мы имѣемъ въ этомъ внутреннюю самоочевидность, самоудостовереніе, «ибо жизнь явилась, и мы видѣли и свидѣтельствуемъ и возвѣщаемъ вамъ сію вѣчную жизнь» (I Иоан. 1, 2 ср. II., 25). Къ этому же относятся и слова Богослова: «помазаніе, которое вы получили отъ Него, въ васъ пребываетъ, и вы не имѣете нужды, чтобы кто училъ васъ, но... самое сіе помазаніе учитъ васъ всему, и оно истинно и неложно» (I. Иоан. II, 27). Христіанину подается помазаніе — *χρίσμα* — Царствія Божія, царственный даръ вѣчной жизни. И этотъ даръ есть священіе и святость. Духовная жизнь, вѣчная жизнь въ Богѣ, священіе и святость — все эти суть разныя выраженія одного и того же дара Ц. Б., подаваемого Церковію, во Церкви и чрезъ Церковь. Аскетическія писанія Св. Отцевъ исполнены указаній для подтвержденія той

общей мысли, что *вѣчная жизнь* подается христіанину уже здѣсь, и ему надлежитъ искать ея. Поэтому вся благодатная жизнь Церкви, съ ея молитвами, богослуженіями, таинствами, въ которой всегда струитъ ся благодать Св. Духа, принадлежитъ къ области Ц. Б., и живя въ Церкви, мы вступаемъ въ него, приобщаемся ему. И въ особенности это должно быть сказано о таинствахъ церковныхъ, въ которыхъ неизмѣнно подается благодать Св. Духа, а прежде всего и болѣе всего объ Евхаристіи, таинствѣ боговоплощенія. Божественная литургія есть приходящее Ц. Б., которое существенно есть боговоплощеніе, а посему она, какъ мы уже отмѣтили, и начинается возглашеніемъ «Благословенно *царство* Отца и Сына и Святаго Духа». И причащеніе Св. Таинъ Христовыхъ есть дѣйствительное вхожденіе въ Ц. Б. Послѣ пресуществленія св. даровъ священникъ молится (тайно): «якоже быти причащающимся... во исполненіе царствія небеснаго». Это значеніе Ц. Б. указывается съ особой силой въ твореніяхъ Св. Симеона, Новаго Богослова.*) Вообще все богослуженіе, которое отмѣчено печатью глубокаго реализма, принадлежитъ къ области Ц. Б. Богослуженіе имѣетъ значеніе не только воспоминанія, нравоученія или даже молитвы, нѣтъ, оно въ символикѣ своей содержитъ и силу тайнодѣйствія Ц. Б. на землѣ. Въ не-

*) «Какія это блага?» — вопрошаетъ св. Симеонъ о тѣхъ благахъ, которыя вкусилъ ап. Павелъ, вознесенный на третіе небо. — «Вмѣстѣ съ благами, усокровищенствованными на небесахъ, есть Тѣло и Кровь Господа нашего Иисуса Христа, кои мы каждодневно видимъ, вкушаемъ и пиемъ» (слово 52, 1, стр. 482). «Знатели, какаго царствія велитъ Христосъ искать намъ? Того ли, которое находится на высотѣ небесной и имѣетъ открыться по воскресеніи всѣмъ мертвымъ?.. Богъ Творецъ и устроитель всяческихъ, надъ всѣмъ царствуетъ, и небеснымъ, и земнымъ, и преисподнимъ; наипаче же царствуетъ надъ нами правдою, вѣдѣніемъ и истиною. И вотъ сего то царства искать намъ велитъ Господь, т. е. искать, да царствуетъ и надъ нами Богъ... Этимъ способомъ царствуетъ Богъ въ тѣхъ, въ которыхъ никогда не царствовалъ, посредствомъ слезъ и покаянія и дѣлаются совершенными духовной мудростію и разумомъ... И посему никто да не дерзаетъ несмысленно отгонять отъ себя Христа, Который повсюду ходитъ, ища, да царствуетъ надъ всѣми нами» (Ст. 52, стр. 488-9).

бесномъ Иерусалимѣ, спешемъ съ неба на землю, Тайнозритель не видѣлъ храма, «ибо Господь Богъ Вседержитель — храмъ его, и Агнецъ» (Откр. XXI, 22). Но въ настоящемъ вѣкѣ, пока еще не совершилось Ц. Б., мы нуждаемся въ храмѣ. Цѣль жизни христіанской есть приобрѣтеніе Св. Духа, училиъ Преп. Серафимъ, но это и есть Ц. Б., или «правда, миръ и радость о Дусѣ Святѣ» (Рим. XIV. 17). О ниспосланіи «божественной благодати и дара Св. Духа» молится Церковь предъ освященными Св. Дарами. И это освященіе Духомъ Св., Его усвоеніе и есть совершеніе *спасенія*, и посему Ц. Б. есть и спасеніе. Но спасеніе именно и есть предназначающееся вкушеніе жизни будущаго вѣка, еще въ волнахъ времени. Вѣчная жизнь начинается здѣсь, и кто не обрѣтаетъ ея здѣсь, тотъ и вообще ея не знаетъ. Ранѣе всеобщаго воскресенія обоняется воня будущаго вѣка, предвкушается вѣчное блаженство, хотя и въ скорбяхъ, въ покаяніи, въ бореніи. Это совмѣщеніе вѣчнаго со временнымъ есть тайна духовной жизни, которой настойчиво учатъ писатели церковные. «Слушающій слово Мое и вѣрующій въ Пославаго Меня на судъ не приходитъ, но перешелъ отъ смерти въ животь» (1о. V. 24). И къ этому духовному благу спасенія относятся всѣ апостольскіе тексты о Ц. Б., гдѣ оно изображается, какъ духовное достиженіе человѣка: Рим. XIV, 17, 1 Кор. IV. 20, VI, 9-10, 11, XV, 50, Гал. V, 19-23, Еф. V, 5. Таково прямое и непосредственное, религіозное, духовно-мистическое, «имманентное» значеніе Ц. Б. Это есть святость. «Будьте святы, ибо святъ Господь Богъ вашъ». И святость даетъ прямое и непосредственное боговѣдѣніе и богообщеніе, и притомъ въ такой полнотѣ, что оно является уже сущимъ, пришедшимъ, а не только чаемымъ и уповаемымъ. Вѣчная жизнь въ своемъ особомъ окачествованіи погашаетъ чувство временности, прошедшее и будущее, а потому въ ней умолкаетъ напряженное ожиданіе,

которое присуще вообще эсхатологии, ибо оно содержитъ въ себѣ пребывающее теперь.

Но, какъ таковое, Царствіе Божіе есть аскетически искомая величина, есть цѣнность, для достиженія которой должны быть отданы въ обмѣнъ всякія цѣнности. Это жемчужина евангельской притчи. это — поле съ сокрытымъ сокровищемъ, ради котораго все отчуждается и приносится въ жертву. Къ Царствію Божію принадлежитъ, стало быть, не только цѣль, но и средства, всѣ тѣ усилія и боренія, которыя совершаются на пути его исканія. Не только само спасеніе, но и путь спасенія, весь подвигъ, принимаемый ради Господа, есть Царствіе Божіе. Ибо въ томъ двуединствѣ богочеловѣческой жизни, каковое есть Царствіе Божіе, оно есть не только самое царствованіе, но и воцареніе, усиліе человѣческой души къ самоотданію, путь, несеніе креста въ слѣдованіе Христу.

Прорывъ изъ времени въ вѣчность содержитъ въ себѣ преодолѣніе времени. Время свивается въ точку, становится неощутимымъ. *Изнутри* приближается Царствіе Божіе, и преобладающая сила этого совершившагося приближенія уничтожаетъ чувство пребыванія во времени. *) Общеизвѣстенъ тотъ фактъ, что первые христіане ждали непосредственно втораго пришествія Христа, и ихъ основная молитва была: ей, гряди, Господи Исусе! Слова: «дѣти! послѣднія времена». (I. 1о. 11, 18), «намъ, достигшимъ послѣднихъ вѣковъ» (I Кор. X, 11), — понимались не только въ общемъ онтологическомъ смыслѣ, какъ указаніе на совершившееся уже боговоплощеніе, но и въ

*) Этимъ побѣднымъ чувствомъ приблизившейся вѣчности, угадающимъ перспективу временнаго, проникнуты послѣднія слова Апокалипсиса: «И Духъ и невѣста говорятъ: прійди! И слышавшій да скажетъ: прійди!... Свидѣтельствующій сіе говоритъ: ей, гряди скоро! Аминь. Ей, гряди, Господи Исусе! (Откр. XXII, 17, 20).

прямомъ смыслѣ, что времени вообще не осталось. *Исторіи* не было для всего первохристіанства. Для того, чтобы чувствовать тяжесть времени и бремя исторіи, нужна какъ бы нѣкоторая удаленность отъ Бога, погашенность богосознанія. Но благодатная близость Бога тогда была такова, что она только и являлась всепобѣждающей дѣйствительностью. И это приближеніе открывало обѣ возможности, заложенные въ человѣкѣ: радость брачнаго пира на вечери Агнца и трепеть твари передъ Творцомъ и грѣшниковъ передъ судомъ правды. Первохристіанство, въ числѣ своихъ великихъ духовныхъ даровъ, имѣетъ это чувство близости Христа, радость пасхальную. Оно дается благодатно въ пасхальную седмицу, когда Восресшій Господь какъ будто находится среди насъ. Пасхальное чувство есть радость воскресенія.

Однако, сколь бы ни было побѣдно это чувство вѣчности и полноты, но и оно оставляетъ мѣсто нѣкому внутреннему вѣдѣнію, что оно не есть окончательная полнота, ибо не мѣрою даетъ Богъ духу, и мы всегда восходимъ отъ силы въ силу. Другими словами, эта близость и подлинность присутствія Божія и Его Царствія въ мірѣ, открываетъ человѣку духовный взоръ въ грядущее: изъ царства благодати онъ смотритъ въ царство славы, и чаеть его пришествія. Это образуетъ эсхатологическій аспектъ Царствія Божія. Какъ вѣчная жизнь, какъ духовное благо, Царствіе Божіе есть *личное* достояніе, безъ котораго вообще не можетъ быть въ немъ участія. Царствіе Божіе, приходящее въ силѣ, пріемлется или не пріемлется, усваивается или отвергается изнутри, и въ зависимости отъ этого для однихъ оно есть блаженство богообщенія, рай, для другихъ же источникъ адскихъ мученій. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ оно существуетъ для всей твари, даже для бѣсовъ, ибо и бѣсы вѣрують и трепещутъ: — и бѣсы знаютъ его неизбѣжность, и молятъ оставить ихъ до времени:

«Иисусъ, Сынъ Бога Всевышняго! заклинаю Тебя Богомъ, не мучь меня» (Лк. V, 7): «пришелъ Ты сюда прежде времени мучить насъ» (Мѳ. VI, 29). Но Царствіе Божіе, которое каждымъ воспринимается, какъ личное достояніе, какъ его личное достиженіе, восхожденіе и прорывъ, становится и *событіемъ* космическимъ и всечеловѣческимъ. Оно приходитъ въ силѣ, и это его грядущее пришествіе есть Царствіе Божіе, какъ эсхатологическая величина. Объ этомъ Царствіи Божіемъ въ разныхъ образахъ говорится у пророковъ и въ Евангеліи. Особенно у синоптиковъ, въ притчахъ Царствіе Божіе неизмѣнно разсматривается, какъ грядущее событіе, связанное съ пришествіемъ Христовымъ, судомъ и раздѣленіемъ пшеницы отъ плевель, съ брачной вечерію, встрѣчей Жениха и т. д. Эти мысли и образы настолько многочисленны и выразительны, что они дали поводъ все ученіе это разсматривать въ свѣтѣ эсхатологическомъ и сблизать ученіе Христово съ іудейскими апокалипсисами. Христосъ мало различается этими толкователями отъ апокалиптиковъ и остается ограниченъ ихъ кругозоромъ. Разумѣется, такое сблизженіе Евангелія съ апокалипсисами возможно только при условіи, если устранить изъ Новаго Завѣта все его существенное ученіе о духовной, вѣчной жизни, передъ чѣмъ также не останавливается научная гиперкритика.

Господь опредѣленно училъ о своемъ второмъ пришествіи и наступленіи въ связи съ нимъ Царствія Божія; это же ученіе содержится и въ апостольскихъ посланіяхъ, и въ Апокалипсисѣ, и оно же было основнымъ достояніемъ первохристіанской Церкви: Маран-ата, ей гряди! Пришествіе Царствія Божія есть *событіе* не только мѣтафизическое, но историческое, причемъ оно совершается уже не во внутренемъ мірѣ отдѣльнаго человѣка, не чрезъ *μετανοία*, но чрезъ измѣненіе отношенія *Бога къ міру, παρουσία*. Это измѣненіе состоитъ въ такомъ приближеніи Бога

къ міру, при которомъ Богъ становится непосредственной и самоочевидной дѣйствительностью, каковою для насъ теперь является данность этого міра. Какъ ближе опредѣлить это измѣненіе, мы знать не можемъ. Основаніе для себя оно имѣетъ въ боговоплощеніи, а его послѣдствіемъ будетъ то, что божественная правда станетъ единственнымъ и опредѣляющимъ началомъ жизни, ея единственнымъ закономъ. И это опредѣляющее ея значеніе выразится въ «благахъ, которыя на сердце человѣку не восходили, но которыя Богъ уготовалъ любящимъ Его» (1 Кор. 11, 9). И это будетъ какъ бы новый актъ творенія «новаго неба и новой земли, въ нихъ же правда живетъ», схождение небснаго Іерусалима на землю, пребываніе со Христомъ и лицезрѣніе Его, а чрезъ Него и Святой Троицы. Когда молятся объ усопшихъ, о ниспосланіи имъ «царства небснаго», то разумѣется это же самое небсное блаженство богообщенія, которое предназначается уже въ загробномъ мірѣ, въ состояніи развоплощенности. Христіанская вѣра въ воскресеніе мертвыхъ по существу есть та же вѣра въ пришествіе Царствія Божія, а эта вѣра основана на благовѣстіи о воскресеніи Христова: «Аще Христосъ не воскресъ, суетна вѣра наша». Воскресеніе Христа объемлетъ собой воскресеніе къ новой жизни всего человѣчества и обновленіе міра. Она, эта побѣда надъ смертію, послѣднимъ врагомъ, есть истинное воцареніе Христа. Царство Христово, которое въ земное Его пришествіе было не отъ міра сего, во всеобщемъ воскресеніи становится торжествующимъ въ этомъ мірѣ, какъ говорится въ *Откровеніи*: «царство міра содѣлалось (царствомъ) Господа нашего и Христа Его, и будетъ царствовать во вѣки вѣковъ» (XI, 15, ср. XII, 10). Это царство, вмѣстѣ съ всеобщимъ воскресеніемъ умершихъ, выразится и въ преобразеніи земли и неба и всей твари. Существо же этого царства въ томъ, что «всегда съ Господомъ будемъ». Свойство этого царства, стало быть, въ томъ,

что между Богомъ и твореніемъ, Христомъ и человѣкомъ, не будетъ разстоянія, Богъ будетъ явентъ для твари и потому будетъ царствовать надъ ней съ очевидностью для всѣхъ. Въ нынѣшнемъ своемъ состояніи изгнанія изъ Едема и облеченія въ кожаныя ризы міръ, и въ немъ человѣкъ, обладаетъ извѣстной автономіей жизни, и Богъ для него есть лишь предметъ вѣры, очами которой самъ онъ видитъ Бога, но не знаетъ Его царства въ мірѣ. Его свободѣ дано противиться этому царству и отвергать его. Въ этомъ грядущемъ царствѣ Божіемъ эта преграда будетъ устранена, какъ она снята уже въ совершившемся боговоплощеніи. И эта то близость Господа и составляетъ молитвенное воздыханіе любящихъ Его и пламенемъ этой любви проникнута апокалипсическая молитва: *ей, гряди, Господи Исусе*. Эта молитва, какъ извѣстно, вышла изъ употребленія, и съ середины II вѣка стала смѣняться даже противоположной, *pro moга finis*. Трудна и непосильна для маловѣрія и косности нашего сердца эта молитва, она даже страшна для насъ. Нельзя обманывать и обманываться въ молитвѣ, и, слѣдовательно, чтобы молиться этой молитвой, надо дѣйствительно имѣть силу желать конца, возжелать паче всего Господа, быть свободнымъ отъ привязанностей міра, имѣя его, по слову апостола Павла, какъ неимущіе. Отношеніе къ этой молитвѣ есть мѣра нашей христіанской свободы, а вмѣстѣ и вѣры и любви. Безъ особаго зова, безъ особой облагодатствованности, которою отмѣчено первохристіанство въ исторіи, не подъ силу человѣку эта молитва, и онъ прямо на нее не дерзаетъ, хотя въ обобщенномъ видѣ она и входитъ въ молитву Господню: «да приидетъ Царствіе Твое»! Извѣстное сходство представляетъ наше отношеніе къ собственной смерти, которая вѣдь тоже есть личная эсхатологія: страшенъ часъ смерти, и предъ нимъ трепещетъ всякое живое существо. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ и радостенъ для вѣрующаго сердца, — такъ, какъ онъ

быть для апостола Павла: «для меня жизнь Христосъ, а смерть — приобретение. Имѣю желаніе разрѣшиться и быть со Христомъ». (Фил. 1, 21-23). Такая легкость и радостность отношенія къ освобожденію отъ міра дается только избранникамъ Божіимъ, однако тѣнь смерти всегда предъ нами, и только легкомысліе даетъ забвеніе о ней.

Эсхатологія есть основная стихія въ христіанствѣ. Она содержитъ въ себѣ отвѣты на всѣ муки и вопрошанія жизни этого вѣка, на всю его разорванность, непонятность и трагическую трудность. Тѣ, которые хотятъ до конца этизировать идею Царствія Божія, видя въ немъ только внутреннее благо, подобно Канту, Толстому и многимъ представителямъ новейшаго ричліанскаго богословія, дѣлаютъ одинаково насиліе и надъ Христовымъ Евангеліемъ и надъ человѣческой душой. Ибо Евангеліе есть благая вѣсть о Царствіи Божіемъ, приходящемъ въ силѣ и возвѣщаемомъ всей твари (Мр. XVI, 15), душа же наша жаждетъ и чаеетъ этого царствія, приходящаго въ силѣ и славѣ. Эсхатологія отвѣчаетъ на основные запросы всего человѣческаго существа, которое чуждо метафизическаго эгоизма, довольствующагося однимъ внутреннимъ наступленіемъ Царствія Божія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ Царствіе Божіе, приходящее въ силѣ, не поддается никакому предвѣдѣнію, ибо не вмѣщается въ наше познаніе и составляетъ предметъ вѣры. Его конкретность возрастаетъ для насъ вмѣстѣ съ напряженностью духовной жизни и открывается только внутреннему оку. Всякія же попытки внѣшнимъ образомъ его предвидѣть и описать приводятъ лишь къ грубымъ чувственнымъ искаженіямъ, подобнымъ тѣмъ, которыми были еврейскія представленія о мессіанскомъ царствѣ. Вѣра въ грядущее Царствіе Божіе заключена въ вѣрѣ въ Творца и Искупителя: Богъ, Который силенъ сотворить міръ властію Своею и спасти его жертвенной любовью Своею, явилъ силу Творца вмѣстѣ съ любовію Искупителя въ новомъ

твореніи спасеннаго и преображеннаго міра. Въ немъ будетъ Богъ всяческая во всѣхъ, и ничто уже не будетъ вносимо отъ самочинія твари.

Эсхатологія выводитъ изъ міра и изъ времени за предѣлы нынѣшняго вѣка. Она является поглощеніемъ настоящаго грядущимъ и обезцѣниваетъ и до извѣстной степени обезвкушиваетъ это настоящее. Такова именно и была, насколько можно судить, духовная установка первохристіанства, которое, не имѣя пребывающаго града на землѣ и взыскую грядущаго, какъ бы не замѣчало настоящаго, не интересуясь имъ и не вѣря въ его прочность. Оно оставалось безотвѣтнымъ и безотвѣтственнымъ предъ современностью, которая разсматривалась, какъ область звѣря и царство антихриста. Первохристіанство въ этомъ смыслѣ не знаетъ исторіи и не вѣритъ въ нее. Имѣющія онтологическій смыслъ слова ап. Іоанна: «дѣти, послѣднее время», оно понимаетъ хронологически, какъ прямое отсутствіе времени, его конецъ. Это была въ своемъ родѣ дѣтская наивность, которая должна была пройти съ временемъ, а вмѣстѣ это былъ и духовный праздникъ, который долженъ былъ смѣниться буднями. И съ теченіемъ времени стало ясно само собою, что, хотя съ боговоплощеніемъ наступила уже полнота времени, однако для человѣчества время еще не кончилось, и продолжается исторія, притомъ въ новой и наиболѣе отвѣтственной своей части, именно какъ исторія Церкви, христіанская исторія. И Церковь стала передъ вопросомъ, какъ же она должна отозваться на эту новую задачу. Въ лицѣ своихъ отцевъ и учителей Церковь поняла этотъ вопросъ: — и, конечно, не могла иначе понять — какъ все тотъ же евангельскій вопросъ о томъ, «когда придетъ Царствіе Божіе» (Лк. XVII, 20), и какъ оно приходитъ, и не является ли христіанская исторія уже началомъ его пришествія? Этому давали поводъ не только распространенныя хиліастическія вѣрованія іудейства, но и тексты пророческихъ

книгъ, ветхозавѣтныхъ и даже новозавѣтныхъ, въ которыхъ говорится о Царствіи Божіемъ. Оно описывается въ образахъ, которые могутъ быть отнесены и къ земной исторіи: изображеніе горы Господней, града Господня, какъ осязательнаго царствія Божія со святыми Его. И есть одно евангельское событіе, которое можетъ имѣть символическое истолкованіе въ такомъ смыслѣ: это — входъ Господень въ Іерусалимъ предъ Своими страданіями, какъ обѣтованнаго пророками кроткаго царя. И Господь при этомъ входѣ, какъ и въ тѣ немногіе часы, которые Онъ провелъ послѣ него въ Іерусалимѣ, былъ земнымъ Царемъ «праведнымъ и спасающимъ». Царь явилъ Себя царемъ еще и здѣсь, въ этомъ мірѣ, несмотря на свидѣтельство, что Царство Его не отъ міра сего. И это событіе явилось нѣкимъ символическимъ предвареніемъ, свидѣтельствомъ о томъ, что Царствіе Божіе, о пришествіи котораго безъ нарочитыхъ ограниченій молился Господь, могло явиться и на землѣ. И подобное же, также въ символическихъ образахъ, свидѣтельствомъ о Царствіи Божіемъ въ исторіи, въ предѣлахъ еще земного времени, содержится въ таинственномъ текстѣ Откровенія о 1000-лѣтнемъ царствѣ (гл. XX, 4-6), причемъ однако это царство остается только эпизодомъ всемірной исторіи, который смѣняется новымъ и окончательнымъ разливомъ зла и противоборствомъ антихристовымъ. Эти немногія строки всегда привлекали къ себѣ вниманіе толковниковъ, и первыя же истолкованія — у такихъ писателей, которые признаны Церковію святыми: св. Іустинъ Философъ, св. Ириней, еп. Ліонскій: — очень приближались къ еврейскому чувственному хилиазму. Возобладало въ Церкви духовное пониманіе этого пророчества, при которомъ его исполненіе отнесено непосредственно къ духовной жизни Церкви. Таково было истолкованіе Бл. Августина, которое и сдѣлалось господствующимъ, однако отнюдь не единственно возможнымъ, для всей Церк-

ви.¹⁾ Тѣмъ не менѣе, принятіе исторіи на свою отвѣтственность, а, слѣд., и включеніе путей ея въ пути Царствія Божія, совершилось. Для западнаго христіанства оно получило вѣроучительное и практическое выраженіе черезъ то, что было установлено прямое равенство между церковной организаціей, *civitas divina*, и Царствіемъ Божиимъ: это выражено въ основоположномъ трактатѣ блаж. Августина *de civitate Dei*. Въ дальнѣйшемъ развитіи эта идея получила свое осуществленіе — въ притязаніяхъ папской власти на обладаніе двумя мечами, господство въ вещахъ земныхъ и небесныхъ. Папское государство стремилось распространиться безъ границъ, и, хотя оно фактически сузилось до Ватиканскаго дворца, однако принципиально не отвергнуто папой (см. *Syllabus*), и оно есть выраженіе этой же мысли, также какъ коронованіе императоровъ и вообще идеаль священной имперіи. Все это суть только разныя проэктіи одного общаго заданія, — осуществить Царствіе Божіе чрезъ дѣйственное вліяніе Церкви, въ этомъ мірѣ. Но подобное же, или аналогичное и даже эквивалентное значеніе, имѣла въ восточной Церкви идея православнаго царя, вѣнчаннаго Церковію. Если языческіе императоры изображались подъ видомъ звѣря и дракона, то православнаго царя Константина, подклонившаго римскую императорскую корону подъ крестъ и водрузившаго надъ римскими ратями *labarum*, Церковь прославила, какъ равноапостольнаго и тѣмъ истолковала его историческое дѣло, какъ имѣющее апостольское значеніе.

Идея православнаго царства имѣетъ не политическое только, но прежде всего религіозное значеніе. Царь разсматривался : — сначала въ византійской, а затѣмъ русской церкви, принявшей, послѣ паденія Византіи, это ея наслѣдіе, какъ особый священный санъ царскаго служенія, пророческій первообразъ

¹⁾ Ср. объ этомъ мои «Два града», очеркъ «Апокалипсисъ и социализмъ» и пр.

котораго былъ начертанъ еще въ мессіанскихъ псалмахъ 19,20 и особенно 70 (71). Это служеніе понимается по образу царскаго служенія Христа и его задачей является осуществленіе Царствія Божія на землѣ. Какъ бы ни искажала историческая дѣйствительность это заданіе, оно остается въ силѣ, какъ принципиальное выраженіе той мысли, что Церковь призвана на землѣ осуществлять Царствіе Божіе и имѣть къ тому благодатную харизму властвованія, которую сообщаетъ царю, а чрезъ него народу. Ибо царь является главой и представителемъ вообще всего христіанскаго народа, для него и вмѣстѣ съ нимъ онъ проходитъ свое служеніе. И это властвованіе не знаетъ органиченій, — оно простирается на всѣ области жизни. Православный царь долженъ быть руководителемъ и воспитателемъ народа на пути Царствія Божія, онъ долженъ служить Церкви и творить дѣла ея въ этомъ внѣхрамовомъ служеніи. Если онъ именовался въ Византіи внѣшнимъ епископомъ, то служеніемъ его было совершеніе какъ бы внѣхрамовой литургіи, т. е. освященіе всей жизни. Это имѣетъ принципиальное значеніе въ томъ отношеніи, что здѣсь уже преодолеваются рамки личнаго христіанства, и признаны задачи христіанской общественности и исторіи. Въ область христіанскаго царствованія включается всѣ вопросы — политическіе, соціальные и культурные, и не остается никакой области регулированія, ему не подвластной. Природа власти христіанскаго царя придаетъ всему праву сакральный характеръ и, слѣд., распространяетъ вліяніе Церкви на всю жизнь. Конечно, сосредоточеніе всей теократической власти въ лицѣ царя суживаетъ поле ея дѣйствія, ибо даже царская іерократія предполагаетъ и опирается на іерократію народную, т. сказ., теократическую демократію. Къ слову сказать, эта сторона теократической идеи была выявлена съ особенной силой и отчетливостью въ англійской реформации, и особенно въ эпоху Кромвеля.

Въ сознаниі православія, въ византійско-московскую его эпоху, эта связь православной церкви и священной царской власти почиталась столь существенной и нерушимой, что православная церковь даже не мыслилась безъ царя, подобно тому, какъ и безъ епископа. Дѣло устроенія царства земного рассматривалось если не наравнѣ то въ одной плоскости съ управленіемъ вещами божественными, санъ царя почитался существеннымъ для церкви, какъ и священнослуженіе. И это ученіе Церкви о томъ, что царю при коронованіи (а въ немъ и чрезъ него слѣдов., и всему гражданскому служенію) подается особая благодать Св. Духа, скрѣплено и ограждено было особымъ анафематизмомъ, провозглашаемымъ, по обычаю православной церкви, въ «недѣлю Православія» (1-е воскресеніе Великаго Поста) наряду съ афеманствованіемъ аріанства, македоніанства и другихъ ересей. И тѣмъ не менѣе, царская власть нынѣ ушла изъ исторіи, эпоха Константиновская въ исторіи Церкви закончилась или, по крайней мѣрѣ, прервалась, православіе же пребываетъ. Какъ же можно понять и догматически осмыслить это вновь создавшееся положеніе въ жизни Церкви? Означаетъ ли оно, что Церковь лишилась части своихъ благодатныхъ даровъ? А если нѣтъ, то какъ теперь они могутъ проявляться и могутъ ли? Или же снова наступили внѣисторическія, эсхатологическія времена, когда Церкви приходится существовать въ царствѣ звѣря, среди волнуемой богоборческой стихіи, и христіанская исторія внутренне уже закончилась?

Средневѣковая исторія на Западѣ и Востокѣ искала теократической власти и церковной культуры, ея идеаломъ было всеобщее оцерковленіе жизни, которое мыслилось и осуществлялось въ формахъ нѣкоторой теократической принудительности: *compelle intrare*, понуди внити. Новое время разорвало эту связь и провозгласило лозунгъ отдѣленія церкви отъ государства и секуляризацию культуры, всеоб-

щаго обмірщенія жизни. Церковь при этомъ получаетъ значеніе только одной изъ отраслей культуры, которая во всемъ развивается самозаконно. Но соглашается ли сама Церковь, можетъ ли согласиться на такое положеніе? Конечно, нѣтъ. Она попрежнему хочетъ быть всеѣмъ для всего, и всеобщее оцерковленіе жизни попрежнему, хотя и въ новыхъ формахъ, составляетъ ея задачу и устремленіе. И въ отвѣтъ на всеобщую секуляризацію съ новой силой поднимается стремленіе къ освященію жизни, къ церковному ея перерожденію, но не извнѣ, но уже изнутри. Церковь не можетъ и не должна стремиться къ тому, чтобы снова подъять или овладѣть мечемъ государственнымъ, послѣ того, какъ онъ былъ уже выбитъ изъ нея по суду исторіи. Является утопіей вредной и обманчивой надежда возстановить старый порядокъ, ибо часы исторіи показываютъ уже болѣе поздній часъ. Однако то, что осуществлялось ранѣе черезъ государственность, нынѣ можетъ быть осуществляемо черезъ общественность, не сверху, а снизу и старая, принудительная теократія имѣетъ смѣниться свободной. Въ христіанскомъ мірѣ происходитъ исканіе новыхъ путей, и на вѣтвяхъ древа Православія набухаютъ новыя почки. Предъ нашимъ поколѣніемъ возникаютъ новыя задачи: — наполнить прежній и неизмѣнный теократическій идеалъ новымъ содержаніемъ, найти къ нему новые пути. Это исканіе болѣзненно и трудно. Онъ таитъ въ себѣ возможность подмѣновъ и уклоновъ. Самое важное и трудное для Церкви сохранить свою внутреннюю независимость и свое верховенство, не пойти снова путемъ приспособленія. Есть и антихристово добро, которое при всемъ своемъ обманчивомъ благообразіи уводитъ отъ Христа и съ нимъ враждуетъ. Таково новѣйшее гуманистическое теченіе, которое прямо или косвенно провозглашаетъ человѣка богомъ и во имя человѣкобога враждуетъ съ богочеловѣкомъ. Таковъ вообще безбожный гуманизмъ и выросшій

на его основѣ материалистическій социализмъ и коммунизмъ. Въ образѣ русскаго коммунизма всему міру сталъ явенть его антихристовъ ликъ. И эта борьба безбожнаго, гуманистическаго человѣческаго добра, которое на самомъ дѣлѣ вовсе не есть добро, а лишь прельщеніе, началось уже во дни земной жизни Христа, когда отъ Него требовали земнаго царства съ хлѣбами и земнымъ благополучіемъ. И прямымъ продолженіемъ этого іудейскаго хилиазма является современный социализмъ и коммунизмъ. Соблазнительна его этическая близость къ христіанству, ибо онъ хочетъ творить дѣло любви, однако отрицая любовь въ ея первоисточникѣ, т. е. любовь къ Богу. Поэтому ложно и тлетворно чисто внѣшнее сближеніе христіанства и социализма, которое иногда совершается въ образѣ «христіанскаго социализма». Нельзя продавать первородства за чечевичную похлебку и подчинять вѣчное временному, принижая его до приспособленія къ нему. Церковь не должна оставаться глухой къ требованіямъ жизни. Она можетъ признавать въ извѣстныхъ предѣлахъ и правду социализма, однако отнюдь не ища въ немъ для себя новаго откровенія. Религіозныя обѣтованія вѣчной жизни, новаго неба и земли оставляютъ далеко позади даже и самыя смѣлыя мечтанія социализма, такъ что онъ является ограниченнымъ мѣщанствомъ. Социализмъ безъ вѣры есть то царство отъ міра сего, которое ослѣпляло умы іудеевъ, окружавшихъ Иисуса. Онъ есть первое искушеніе въ пустынѣ хлѣбами, которое было отвергнуто и обличено Спасителемъ. И однако молитва Господня гласитъ: хлѣбъ нашъ насущный даждь намъ днесь. И хотя здѣсь разумѣется не одинъ только матеріальный хлѣбъ, но имѣется въ виду, а слѣд., является въ извѣстномъ смыслѣ оправданной и забота о немъ, тотъ *экономизмъ* жизни, который является отличительнымъ для нашего времени. Есть не только отрицательная этика хозяйства, состоящая въ аскетизмѣ и въ вершинѣ своей

приводящая къ заповѣди добровольной бѣдности, но и положительная, устанавливающая признаніе положительныхъ обязанностей въ области хозяйственной жизни и находящая для того достаточное основаніе и въ Словѣ Божіемъ, и въ святоотеческой письменности. И социализмъ въ нѣкоторомъ смыслѣ также можетъ войти въ *этику* хозяйства, однако никоимъ образомъ не можетъ составлять *эсхатологию*, на что онъ теперь притязаетъ. Гуманистическій или атеистическій социализмъ въ настоящее время представляетъ особую религію экономизма, причемъ въ хозяйствѣ и черезъ хозяйство онъ хочетъ разрѣшить всѣ вопросы жизни и духа, настоящаго и будущаго, общаетъ, можно сказать, *спасеніе* черезъ хозяйство. Такая вѣра, разумѣется, несовмѣстима съ христіанствомъ, которое въ противоположность всякому экономизму исповѣдуетъ: не о хлѣбѣ единомъ будетъ живъ человѣкъ, но и всякомъ глаголѣ Божіемъ. Значеніе социализма теперь вообще страшно преувеличивается, потому что вопросовъ жизни духа, безъ которыхъ не можетъ существовать человѣчество, онъ совсѣмъ не разрѣшаетъ. Его дѣйствіе является не столько положительнымъ, сколько отрицательнымъ, поскольку ему удается смягчать тягость борьбы за существованіе, а тѣмъ пролагать путь къ пробужденію чисто духовныхъ потребностей. Но для христіанства въ союзѣ съ социализмомъ возникаетъ не малая опасность обмірщенія, утраты своихъ *духовныхъ* сокровищъ ради внѣшнихъ достиженій, ибо сколь бы ни были значительны послѣднія, однако есть одна жемчужина и одно сокровище, ради обрѣтенія котораго надо отдать все; это: — Царствіе Божіе и въ немъ Самъ Господь Иисусъ Христосъ.

Исторія представляетъ собою не путь прогресса, прямого восхожденія отъ тьмы варварства къ свѣту гуманизма, но трагическое противоборство двухъ духовныхъ силъ, и сила зла, антихристово начало, есть не только косность, но и творчество зла,

если только можно говорить о таковомъ; — прямой обманъ, поддѣлка, противленіе. Исторія есть трагедія, противоборство двухъ силъ, которое къ концу исторіи достигаетъ полнѣйшей остроты и зрѣлости. Поэтому эсхатологія христіанская, одинаково и въ евангельскомъ апокалипсисѣ, въ рѣчахъ Господа о концѣ міра, и въ *Откровеніи* св. Іоанна, одинаково отмѣчается грозными тонами. И не о всеобщей гармоніи, но объ явленіи личнаго антихриста и слугъ его говорятъ намъ новозавѣтныя пророчества о послѣднихъ временахъ (напр., 1 посланіе къ Солунянамъ). И это трагическое противоборство и раздвоеніе проходитъ чрезъ всѣ области жизни, и не должно быть, въ концѣ концовъ, ничего нейтральнаго, что не имѣло бы того или иного религіознаго коэффиціента. Ищите прежде всего Царствія Божія и правды его, и прочая приложатся вамъ. И эти слова Господа выражаютъ духовный законъ Царствія Божія, какъ въ личномъ, такъ и историческомъ и общественномъ осуществленіи.

Трудность историческаго пути христіанскаго творчества жизни связана еще и съ тѣмъ, что оно само таитъ въ себѣ возможность двоякаго уклона. Въ природѣ Господа Іисуса Христа соединяется божеское и человѣческое естество, согласно Халкидонскому догмату, нераздѣльно и неслиянно (*ἀδιαρίτως καὶ ἀσυνκρίτως*). И этотъ догматъ былъ раскрытъ и подтвержденъ на VI вселенскомъ соборѣ, въ отношеніи двухъ волей и двухъ дѣйствованій во Господѣ Іисусѣ Христѣ. Человѣческое естество не подавляется, но изнутри просвѣтляется Божескимъ естествомъ. И это соотношеніе является нормой и для всей христіанской жизни и историческихъ путей, имъ осуждается практическое монофизитство или моноелитство, принижющее или вовсе устраняющее дѣйствіе одного начала за счетъ другого. Поэтому ошибочно то ложно-аскетическое, болѣе манихейское, нежели христіанское, воззрѣніе, которое дѣлаетъ

христіанство безотвѣтственнымъ въ исторіи, причемъ все ожидается отъ божественнаго воздѣйствія. Практически же оно означаетъ примиреніе съ силою грѣха и зла въ самой грубой формѣ, и даже хуже — соглашеніе съ нимъ. Этимъ практическимъ монофизитствомъ отмѣчены такія положенія въ исторіи Церкви, когда она подпадала чрезмѣрной зависимости отъ государства, а чрезъ то оставляла его безъ дѣйствительнаго своего вліянія, когда она какъ бы отсутствовала въ исторіи, практически слагая съ себя отвѣтственность, которая однако все же оставалась. Но еще болѣе явнымъ монофизитствомъ является гуманизмъ, который ради развитія человѣческой стихіи небрежетъ о единомъ на потребу, о томъ, чего надо искать прежде всего. Царствіе Божіе силою нудится, сказалъ Господь, и усиліе это относится не только къ области благодатно-духовной, но и человѣческой. И каждому человѣку въ своей личной жизни практически приходится искать осуществленія — діофизитства, соединенія обоихъ путей. Въ монастыряхъ, которые и существуютъ для взысканія благъ духовныхъ, вводится однако въ качествѣ необходимаго воспитательнаго средства послушаніе, трудъ ради Господа, каковъ бы онъ ни былъ: — физическій или умственный. Подобное же послушаніе имѣетъ христіанинъ, живущій за предѣлами монастыря, но исполненіе послушанія не можетъ оставаться внѣшнимъ и формальнымъ, оно требуетъ отвѣтственнаго творческаго напряженія отъ человѣка, не во имя свое, но во Имя Пославшаго насъ въ міръ Господа.

И изъ этихъ творческихъ усилій человѣка, которыя запечатлѣваются благодатными дарами Духа Св., Царствіе Божіе *совершается* въ исторіи, созрѣваетъ въ немъ подобно растенію, вырастающему изъ зерна, подобно вертограду, ввѣренному дѣлателямъ, по притчѣ евангельской. Исторія не есть пустое время, которому нужно только исполниться,

подобно известной длины коридору, через который нужно пройти известному числу людей по пути к будущей жизни. История есть конкретное наполненное время, которое несет в себя свой созрѣвающий плодъ. Она должна внутренне закончиться, чтобы могло придти Царствіе Божіе. Мы не можемъ сами интегрировать этотъ рядъ, плодъ вѣдомъ только самому насадителю и хозяину вертограда, но есть это плодоношеніе, и исторія не можетъ закончиться внѣшне, не закончившись внутренне. Исторія есть не только агрегатъ, сумма отдѣльныхъ жизней, но *общее дѣло* всего человѣчества, которое представляетъ собою единое древо, какъ это съ полной наглядностью свидѣлствуютъ евангельскія родословныя Христа Спасителя. Въ этихъ родословныхъ время исчисляется не только чередованіемъ колѣнъ, но и (у св. Матѳея) известныхъ періодовъ или цикловъ по 14 родовъ каждый, и *ранѣе* ихъ истеченія (подобно какъ и ранѣе пррочески предустановленныхъ у Даниила 70 седмиць) не могло наступить время Рождества Христова. Но этому подобны и иные времена и сроки въ исторіи.

Этотъ планъ исторіи вѣдомъ одному Богу, ибо сказано, что о днѣ томъ не знаютъ ни ангелы, ни Сынъ (по человѣческому, конечно, естеству), но только Отець. Но человѣку, которому ввѣрено воздѣлываніе вертограда, дано своимъ человѣческимъ окомъ мѣрять исторію, обзрѣвать ея достиженія, ставить задачи. И вотъ въ этой то области постановки задачъ и возникаютъ человѣческія усилія къ осуществленію Царствія Божія на землѣ. И человѣкъ не ставитъ себѣ совершенно неразрѣшимыхъ задачъ, но разрѣшимыя, хотя и не до конца. И здѣсь къ намъ снова возвращается проблема хиліазма. Когда мы вперяемъ взоръ въ даль, предъ нами встаетъ линія горизонта, которая отсѣкаетъ отъ насъ эту даль. Мы знаемъ, что это есть лишь законмѣрная иллюзія, и однако отъ нея освободиться не можемъ.

Не возникает ли подобно этому и на историческомъ горизонтѣ линия хилиазма, какъ нѣкоторой опредѣленной точки историческихъ достижений, какъ цѣль прогресса? При этомъ нужно внести напередъ рядъ ограниченій относительно этого представленія. Очевидно, оно не можетъ измѣнить основнаго пониманія исторіи, какъ трагическаго противоборства, все съ большей силой созрѣвающаго въ исторіи, и недопустимо представленіе о земномъ раѣ. Но это не устраняетъ христіанской надежды, что и здѣсь, на землѣ, можетъ сверкнуть лучъ Преображенія и явиться доступная полнота Царствія Божія. И кто скажетъ, какова эта полнота и ея достижения? И если предосудительна расслабляющая мечтательность, то допустима христіанская *мечта*, и этой мечтѣ дано мѣсто въ Откровеніи въ таинственномъ пророчествѣ о первомъ воскресеніи и царствѣ Христа со святыми 1000 лѣтъ, наканунѣ послѣдняго противоборства и возстанія Гога и Магога. Какъ бы ни истолковывали это пророчество въ иносказательномъ и духовномъ смыслѣ, его нельзя совершенно стереть и уничтожить. Оно содержитъ въ себѣ нѣкую возможность нѣкоей *полноты* явленія Царствія Божія на землѣ. Эта возможность осуществляется не только человѣческими средствами, но силою Христовой.

Это царство видимо будетъ только для духовныхъ и духовными очами. И тѣ, которые нынѣ зрятъ Бога, они уже пребываютъ въ этомъ царствѣ — *для себя*. Но это царство не есть только лицезрѣніе вѣчности черезъ время и вопреки ему, но оно есть приникнове-ніе самой этой вѣчности къ времени. Оно не только воспріимлетъ, но и приходитъ. При этомъ оно не будетъ явлено для всего міра, оно останется ограниченнымъ не только по времени (1000 лѣтъ), но и по мѣсту, потому что предполагается наличие полчищъ Гога и Магога внѣ его. Однако въ немъ проявится полнота. Это какъ бы царскій входъ Господень въ Иерусалимъ во всемірноисторическомъ мас-

штабѣ. Этой мечтой нельзя опьяняться, ибо тогда она становится обманчивой прелестью, по ней нельзя строить свою личную жизнь, ибо каждый долженъ прорываться въ душѣ къ своему собственному, личному хиліазму. Но ея нельзя и терять въ душѣ, по крайней мѣрѣ, тому, у кого она однажды зажглась. Осуществимо или неосуществимо это въ исторіи и въ какой мѣрѣ, объ этомъ нельзя сказать увѣренно, но въ душахъ людей эта звѣзда горитъ путеводнымъ блескомъ. И у каждаго эта звѣзда видима бываетъ чрезъ свою собственную историческую и личную призму.

Прот. С. Булгаковъ.

БРАКЪ И ЦЕРКОВЬ.

Христіанское ученіе о бракѣ связано съ догматомъ церкви, который въ свою очередь основывается на догматикѣ Троичности. Троица есть метафизическое основаніе нравственнаго долга любви. По подобію Троицы, нераздѣльной и неслиянной, образовано новое существо — Церковь единая по существу, но множественная въ лицахъ.¹⁾ Что жизнь церкви должна быть отображеніемъ жизни Троицы, объ этомъ молится ея Основатель въ своей Первосвященнической молитвѣ (Іо. 17, 11, 21). Неоднократно встрѣчаемъ мы эту мысль и въ церковныхъ канонахъ. Говоря о согласіи епископовъ съ первоіерархами и единомысліи ихъ между собою, какъ основѣ церковнаго устройства, 34 апостольское правило такъ обосновываетъ это требованіе: «Ибо такимъ образомъ явится единомушіе и прославится Богъ черезъ Господа во Святомъ Духѣ, Отецъ, Сынъ и Святой Духъ». Вѣру въ единство и нераздѣльность Св. Троицы ставитъ въ основу церковнаго устройства и 2 правило Кароагенскаго Собора.

Но если семья является лишь подобіемъ Св. Троицы, связаннымъ съ божественною жизненною благодатіею Божіей, то отношеніе семьи къ церкви еще болѣе тѣсно. Семья не есть лишь подобіе церкви. Такое воззрѣніе было бы ложнымъ

¹⁾ Антоній (Храповицкій), Нравственный смыслъ догмата о Св. Троицѣ.

оміусіанскимъ ученіемъ. Нѣтъ, по своему идеалу семья есть органическая часть церкви, есть сама церковь. Такъ же, какъ кристаллъ не дробится на аморфныя, уже некристаллизованныя части, а дробится лишь на части оміомѣрныя или подобно цѣлыя, и мельчайшая часть кристалла будетъ все же кристалломъ, семья, и какъ часть церкви, есть все же церковь.

Климентъ Александрійскій называетъ семью, какъ и церковь, домою Господнимъ,¹⁾ а Златоустъ прямо и точно называетъ семью «малою церковью».²⁾

Райская семья совпадаетъ съ церковью, ибо другой церкви челоуѣчество тогда не имѣло, а христіанская церковь есть продолженіе церкви райской, причемъ въ ней новый Адамъ-Христосъ замѣняетъ Адама Ветхаго (I Кор. 15, 22). Этимъ объясняется, почему Новый Заветъ и древнѣйшая христіанская литература, изреченія Св. Писанія, имѣющія отношенія къ браку, относятся къ церкви и наоборотъ.

Съ давнихъ поръ пытаются толковники провести границу въ посланіи къ Ефесянамъ между ученіемъ апостола Павла о бракѣ и ученіемъ о церкви, но безуспѣшно, такъ какъ по апостолу христіанская семья и есть въ ея идеалѣ церковь, часть тѣла Христова именно на этомъ обосновываетъ онъ строгія моральныя требованія въ отношеніи къ браку. Христіанинъ, входя въ единство церкви, есть храмъ Св. Духа, почему всякій осквернитель своего тѣла отдѣляется отъ церкви и такимъ образомъ разрушаетъ ее (I Кор. 6, 9,

¹⁾ Стром. III, 10, Мд. 8, 1169: «τὸ κυριακόν», откуда происходитъ и самое слово «церковь» и «Kirche».

²⁾ Бесѣда 20, 3 на посланіе къ Ефесянамъ Мд. 62, 143: «ἡ οἰκία γὰρ ἐκκλησία ἐστὶ μικρά».

15, 19). Поэтому же онъ называетъ обычно христіанскія семьи «домашними церквами».¹⁾

Тоже мы видимъ и у древнихъ христіанскихъ писателей. Ерма и Климентъ Римскій учатъ, что церковь существовала даже раньше созданія человѣка и что не Христось является образомъ Адама, а Адамъ образомъ Христа и Ева образомъ церкви. «Церковь, пишетъ Св. Климентъ, создана прежде солнца и луны. Церковь живая есть тѣло Христово, ибо Писаніе говоритъ: создалъ Богъ человѣка, мужа и жену. Мужъ есть Христось, жена — церковь».

Церковь, будучи духовной, явилась намъ въ тѣлѣ Христовомъ, поучая насъ, что если кто изъ насъ соблюдаетъ ее въ тѣлѣ и не осквернитъ, онъ получитъ ее во Святомъ Духѣ. Ибо сама плоть есть символъ (*συντίτυπον*) духа и никто, исказившій символъ, не получитъ оригинала (*τὸ ἀδευτικόν*).

Итакъ (Христось) говоритъ слѣдующее: «соблюдайте плоть, чтобы быть участниками духа. Если же мы говоримъ, что плоть есть церковь и духъ есть Христось, то оскорбившій плоть, оскорбилъ церковь; таковой не получитъ духа, который есть Христось».²⁾

Точно также и Ерма утверждаетъ, что Церковь Божія сотворена прежде всего, а міръ сотворенъ для нея,³⁾ что «Богъ сотворитъ изъ не сущаго все сущее ради Святой Церкви Своей, и что всякая похоть есть прежде всего грѣхъ противъ церкви»⁴⁾ Образъ Божій (данный Адаму) есть образъ Христовъ, говоритъ Тертуллианъ, и выводитъ отсюда, что плоть есть истинная невѣста

¹⁾ ἡ κατ' οἴκων ἐκκλησία — Римл. 16, 5; I Кор. 16, 19; Колосс. 4, 15; Филипп. 2.

²⁾ 2 Посл. къ Коринт., гл. 14, Изд. Гебгардта, р. 41-42.

³⁾ Пастырь, вид. 2, 4; изд. Гебгардта, р. 134.

⁴⁾ Вид. I, 1, изд. Гебгардта, р. 129-130.

Христовая, которую должно любить больше всего, послѣ Бога.¹⁾

Игнатій Богоносецъ, какъ и апостоль Павелъ, обосновываетъ половую нравственность на мистическомъ единствѣ церкви съ тѣломъ Христовымъ, говоря, что соблюдающій цѣломудріе дѣлаетъ это въ честь плоти Господа.²⁾ На этомъ же основаніи тождества семьи и церкви Климентъ Александрійскій обътованіе Христово о присутствіи Его въ церкви относитъ къ присутствію Его въ семьѣ.³⁾ «Во всякомъ бракѣ почитается Христосъ въ мужѣ и церковь въ женѣ», говоритъ Св. Григорій Богословъ.⁴⁾

Внутреннимъ единствомъ семьи и церкви объясняется и тотъ фактъ, что въ Св. Писаніи обычно церковныя отношенія рисуются въ терминахъ семейнаго быта. Такіе термины не какія то поэтическія метафоры, какъ иногда думаютъ, а имѣютъ для себя основаніе въ объективномъ существѣ вещей. Отношеніе Бога и ветхозавѣтной церкви обыкновенно рисуются подѣ образомъ брака, жениха и невѣсты, мужа и жены.⁵⁾ И въ Новомъ Завѣтѣ Христосъ постоянно говоритъ о себѣ, какъ о Женихѣ.⁶⁾ Женихомъ называетъ Его и Іоаннъ Креститель,⁷⁾ а церковь постоянно является по отношенію къ Нему въ образѣ Его жены или невѣсты.⁸⁾ «Скажу еще и то, пишетъ

¹⁾ О воскресеніи плоти 6, Мл 2, 802-803, Противъ Праксея, 12, Мл, 2, 168.

²⁾ Къ Поликарпу 5: ἀρνεῖται... εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, Гебгардтъ, стр. 112.

³⁾ Стром. 3, 10, Мд. 1169.

⁴⁾ Слово на Мат. 19. 1-12, Мд. 36, 292.

⁵⁾ См. напр. Исаи 1, 21, 49, 18; 54, 1-6; 61, 10, 62, 5; Иерем. 2, 20; Иезек. 16, 7; Осии 2, 19, 31; 4, 12; 9, 1 и др.

⁶⁾ Мат. 8, 11; 9, 15; 22, 2-14; 25, 1-13; Лук. 12, 35-37; 14, 16-24; Ефес. 5, 26-27; Апокал. 17, 1, 2, 5; 19, 7-9; 21, 2.

⁷⁾ Іо. 3, 39.

⁸⁾ Мат. 25, 1; Іо. 3, 29; Апок. 18, 23; 21, 2, 9, 22, 17.

Златоустъ, что это (т.е., бракъ), есть таинственное изображение церкви».¹⁾

Сама церковь есть «домъ Божій» (I Тим. 3, 5), «домъ Христовъ» (Евр. 3, 6), домъ духовный (I Петра 2, 5) и сопоставляется съ домомъ семейнымъ (I Тим. 3, 4). Дѣятельность церкви называется домостроительствомъ (Еф. 2, 22). Въ этомъ домѣ апостолы и пастыри церкви — отцы (I Кор. 4, 15; I Тим. 2, 11; Фил. 2 и 22), члены церкви — ихъ дѣти (Римл. 8, 29, I Кор. 5, 11; Евф. 6, 23, и др.). Самое названіе церковь ²⁾ по болѣе вѣроятному словопроизводству (отъ *κυριακόν*) означаетъ «домъ Господень», какъ бы видъ дома семейнаго.

И не только райская и христіанская семья является церковью. Таковою же была, по крайней мѣрѣ въ своемъ идеалѣ, и семья въ іудействѣ и даже въ язычествѣ. Объ этомъ мы должны говорить подробнѣе, ибо въ этомъ вопросѣ православные богословы часто отдѣляются общими неопредѣленными фразами или повторяютъ положенія инославнаго богословія.

Райская церковь не была уничтожена грѣхомъ, а продолжала существовать, и семья была именно тѣмъ островомъ, который не захлестывали окончательно волны грѣха. Прежде всего мы должны указать на ошибочность принятаго каноническою церковью и часто повторяемаго православными богословами ученія, будто таинство брака установлено только Христомъ.

Что Св. Писаніе видитъ въ бракѣ таинство, установленное Богомъ въ раю,³⁾ это ясно для

¹⁾ Бесѣда 12 на посл. къ Колосс. Мд. 62, 387, ср. Бесѣду на Бытіе 56; Бесѣду о томъ, какихъ нужно брать женъ.

²⁾ Также, какъ и нѣмецкое Kirche. Ср. Grimm, Deutsche Wörterbuch; Klüge, Etym. Wörterb. 1899, Strassb. 6 Auxl. Лаодикійскій соборъ въ прав. 28 говоритъ, что *κυριακόν* = *ἐκκλησία*

³⁾ Современная догматика почти не касается вопроса о таинствахъ въ раю, но древняя свято-отеческая литература говоритъ о нихъ. Помимо таинства брака въ раю было и таинство причащенія, вкушеніе отъ древа жизни. «Прочее служило имъ пищею, пишетъ

всякаго, кто будетъ читать его безъ предубѣжденія. На всемъ протяженіи Новаго Завѣта мы не найдемъ ни одной строчки объ учрежденіи Христомъ или Его апостолами таинства брака, ни одного слова о той или иной обязательной для христіанъ формѣ его совершенія. Когда заходить вопросъ о бракѣ, какъ Христоръ (Матѣ. XIX, 3-6; X, 1-12), такъ и Его апостолы (Еф. V, 31) отсылають къ Ветхому Завѣту, къ библейскому повѣствованію объ учрежденіи первобытнаго брака, при существованіи котораго самый вопросъ представляется излишнимъ. «Развѣ вы не читали?» спрашиваетъ Христоръ вопрошающихъ о бракѣ фарисеевъ.

Въ отношеніи брака, прекрасно говорить Климентъ Александрійскій: «Сынъ только сохранилъ то, что установилъ Отець» и выясняетъ, что бракъ, какъ таинство, существовалъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, такъ какъ, если святъ ветхозавѣтный законъ, то святъ и ветхозавѣтный бракъ, и что апостолъ лишь поставилъ въ связь это таинство съ таинствомъ союза Христа и Церкви.¹⁾ Говоритъ онъ и о благодати райскаго брака (*τῆς τοῦ γάμου χάριτος*).²⁾ Точно также Оригенъ говоритъ о благодатности всякаго брака. Онъ ссылается на апостола Павла, который въ I Кор. 7, 7, называетъ бракъ, какъ и дѣвство, *χάρισμα* и говоритъ, что такъ какъ въ бракѣ соединяетъ двоихъ въ одно Богъ, то соединеннымъ Богомъ присуща благодать.³⁾

Какъ на доказательство установленія таинства брака Христомъ, ссылаются иногда на

блаж. Августина, а это (древо жизни) таинствомъ» (О градѣ Божіемъ 13, 20, русскій переводъ, стр. 309). Таинствомъ, соответствующимъ таинству крещенія, возсозданія человѣка, было и самое твореніе, какъ называетъ его Климентъ Александрійскій (Строматы, III, 14, Мд. 8, 1205).

¹⁾ Строматы 2, Мд. 8, 1184-1185.

²⁾ Стр. III, 4, Мд. 8, 1096.

³⁾ Толков. на Мѣ. Мд. 13, 1229.

евангельское повѣствованіе о чудѣ на бракѣ въ Канѣ Галилейской. На самомъ дѣлѣ это повѣствованіе доказываетъ какъ разъ противоположное, доказываетъ, что Христосъ призналъ бракъ именно таковымъ и по формѣ и по существу, каковымъ онъ былъ до Него. «Христосъ пришелъ на бракъ и принесъ даръ, даромъ почтивъ дѣло», пишетъ Златоустъ.

Величайшее значеніе этого событія, подчеркиваемое четвертымъ Евангелистомъ, (Іо. 2, 11), повидимому, неясно представляли даже остальные Евангелисты, не упоминавшіе о немъ въ своихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ, и потому о немъ можно лишь догадываться. Чудо въ Канѣ было первымъ чудомъ Христовымъ. Здѣсь впервые Христосъ выступилъ уже не только, какъ учитель, но и какъ создатель Своей Церкви, поскольку всякое чудо есть предвосхищеніе той побѣды духа надъ матеріей, которой будетъ характеризоваться жизнь будущей церкви. Еще ближе указываетъ на это характеръ чуда, предзнаменовавшій центральное таинство церкви — евхаристію.

Правда, «часъ Христа тогда еще не пришелъ» (Іо. 2, 4), почему основаніе совершается лишь въ вѣрѣ учениковъ, только и именно съ этого момента увѣровавшихъ въ Него (Іо. 2, 11), но для нихъ важно, что это символическое основаніе церкви совершается въ семейномъ домѣ и именно во время брачнаго торжества.

Бракомъ начинается исторія церкви въ раю, бракомъ начинается и исторія церкви новозавѣтной. И на этомъ брачномъ торжествѣ Христосъ не выступаетъ въ качествѣ активнаго участника брачнаго обряда. Напрасно говорятъ о благословеніи брачующимся, Имъ преподанномъ. Въ евангельскомъ текстѣ для этого нѣтъ ни малѣйшаго основанія.

«Онъ присутствуетъ здѣсь, справедливо го-

ворить проф. Павловъ, какъ званный на брачное торжество, происходившее уже *по совершеиіи брака*, и Своимъ присутствіемъ свидѣтельствуемъ, что бракъ, заключенный по законамъ и обычаямъ еврейскаго народа, есть бракъ истинный, богоугодный».¹⁾

Дѣйствительно, на бракъ въ Канѣ никакого участія въ совершеиіи брака Христось не принималъ и не указалъ какихъ бы то ни было нововведеній въ немъ, и лишь чудомъ претворенія воды въ вино символически указалъ, какое высокое религиозное одушевленіе²⁾ должно быть присуще христіанскому браку.

Но если Евангеліе молчитъ о какомъ либо вмѣшательствѣ Христа въ брачный обрядъ, оно, выражаясь словами древняго оратора, «*dum tacet, clamat*». Также, какъ и прямыя слова Христа (Мѡ. 19, 6), это молчаніе показываетъ, что и въ дохристіанскомъ бракѣ Христось видѣлъ творимый Богомъ таинственный организмъ единой церкви, такъ что Его миссія состояла не въ томъ, чтобы создать какой то новый институтъ брака, брака какъ таинства, какъ учатъ католики, а лишь въ томъ, чтобы очистить бракъ отъ чуждыхъ его богоданной природѣ грѣховныхъ элементовъ.

Въ виду такого сходства семьи и церкви Христось посылаетъ апостоловъ именно въ достойные дома (Мѡ. 10, 12) и исторія апостольской проповѣди доказываетъ, что она обычно такъ и начиналась и при такихъ условіяхъ была наиболѣе успѣшной.

Суровыя евангельскія выраженія объ отказѣ отъ семьи для Царствія Божія (напр. Мѡ. 10, 21,

¹⁾ «50 глава Кормчей», стр. 58.

²⁾ «Обуздать холодную страсть и превратить ее въ духовную это значить превратить воду въ вино», пишетъ Златоустъ (Бесѣда на Колос. XII, 6; Мд. 62, 380). «Одно изъ благъ, чтобы Христось присутствовалъ на бракѣ и превратилъ воду въ вино, т. е. все въ лучшее». (Григорій Богословъ, письмо 232 Діоклею, Мд. 37, 373).

34.39; Лк. 12, 51-53), служить не опроверженіемъ, а подтвержденіемъ. единства семьи и церкви.

Вѣдь христiанинъ долженъ для Царствiя Божiя отказаться не только отъ семьи, но и отъ самого себя (Мѡ. 13, 42). И если отказъ отъ себя не есть самоубійство, а лишь отказъ отъ эгоизма и перестройка всей личной жизни на началахъ любви, то и отказъ отъ семьи не есть ея разрушеніе, а перестройка ея на христiанскихъ началахъ, когда бракъ становится бракомъ «въ Господѣ». И если для служителей церкви это требованіе иногда и фактически означаетъ отказъ отъ семейной жизни, то вѣдь съ евангельской точки зрѣнiя это есть лишь расширеніе болѣе узкой сферы дѣятельности на болѣе широкую безъ измѣненiя ея сущности, ибо если семья есть малая церковь, и то церковь есть большая семья (Тим. 3, 5).

Указываютъ въ доказательство христiанскаго установленiя брака на слова апостола Павла: «тайна сія велика есть, Азъ же глаголю во Христа и во Церковь» (Еф. V, 32). Повидимому, дѣйствительно, апостоль указываетъ, что основаніе брака, какъ таинства, лежитъ въ отношенiи его къ другому союзу, союзу Христа и Церкви, т. е. Церкви только христiанской и слѣд., пока не было христiанской церкви, не могло быть и брака, какъ таинства. Но понятiе послѣ и потомъ, — понятiе времени, не рѣшаетъ вопроса догматики. Христосъ, родившійся послѣ Адама хронологически, былъ прежде его метафизически (Іоанна 8, 58), чѣмъ и обуславливается возможность спасенiя ветхозавѣтныхъ праведниковъ и распространенность «единой Церкви», (а символъ вѣры знаетъ только такую) и на ветхій завѣтъ,¹⁾ и на райскую жизнь. По справедливой мысли древнѣй-

¹⁾ Пѣснопѣнiя церковныя знаютъ и языческую церковь, хотя и называютъ ее «неплодящею». И это не особая Церковь, а часть единой Церкви.

шихъ церковныхъ писателей (Климентъ Римскаго, Ермы, Тертуллиана)¹⁾ не Христосъ есть образъ Адама и Церковь — образъ Евы, а наоборотъ, — Адамъ созданъ по образу Христа и Ева по образу Церкви, а потому и бракъ первыхъ людей въ раю также былъ образомъ союза Христа и Церкви, какъ и бракъ членовъ исторической христіанской Церкви, и потому былъ таинствомъ. Такъ именно и учила древняя Церковь. Что она не причисляла бракъ къ таинствамъ, установленнымъ впервые Христомъ, видно изъ того, что во всѣхъ древнихъ перечняхъ христіанскихъ таинствъ, таинство брака не упоминается.²⁾ На то же указываетъ и самый чинъ вѣнчанія. Въ молитвахъ этого чина упоминается лишь о Ветхозавѣтномъ учрежденіи таинства и перечисляются лишь ветхозавѣтные святые. На это обращаетъ вниманіе, напр., св. Симеонъ Солунскій. Говоря о бракѣ, онъ пишетъ: «Священникъ въ своихъ молитвахъ не упоминаетъ о комъ либо изъ новозавѣтныхъ (праведниковъ), состоявшихъ въ бракѣ, такъ какъ бракъ не есть для христіанъ предпочтительное дѣло. Конечная цѣль Евангелія есть дѣвственность и цѣломудріе».³⁾

Наконецъ, въ авторитетныхъ памятникахъ православнаго учительства прямо говорится, что бракъ именно какъ таинство установленъ въ раю, а въ Новомъ Завѣтѣ лишь подтвержденъ. Такъ, патріархъ Іеремія II въ своемъ отвѣтѣ протестант-

¹⁾ «Сотворилъ Богъ человѣка, пишетъ св. Климентъ, мужчиною и женщиною. Мужчина есть Христосъ, женщина — Церковь» (2 посл. Коринѣ.). «Образъ Божій есть образъ Христовъ, который былъ дарованъ человѣку ранѣ,—пишетъ Тертуллианъ (противъ Праксея, 12; МІ 2, 168. ср. о воскресеніи плоти. 6 МІ 2, 802-803). Ерма выясняетъ, что Церковь Божія создана прежде всего и весь міръ сотворенъ для нея. (Пастырь, видѣніе 2, 4).

²⁾ См. напр. перечень у Псевдо-Ареопагита, св. Іоанна Дамаскина, св. Теодора Студита, св. Никифора Исповѣдника и др.

³⁾ Мд. 155, 508. Въ древне-русскомъ чинѣ вѣнчанія не было чтенія Апостола и Евангелія (Голубинскій. Исторія русской Церкви, II, М. 1904, стр. 449).

скимъ богословамъ, приведя изъ книги Бытія (11, 24) слова объ установленіи брака въ раю, продолжаетъ: «Такимъ образомъ это таинство передано свыше, а *подтверждено* въ Новомъ Завѣтѣ». Точно также въ грамотѣ восточныхъ патріарховъ объ учрежденіи Россійскаго Св. Синода читаемъ: «*Таинство* брака имѣетъ свое основаніе въ словахъ Самого Бога, сказанныхъ о немъ въ Ветхомъ Завѣтѣ (Быт. 11, 24), каковыя слова подтвердилъ и Иисусъ Христосъ, говоря: «еже Богъ сочеталъ, челоѣкъ да не разлучаетъ» (Матѣ. XIX, 96). Апостоль Павелъ называетъ бракъ великою тайною».

О томъ, что православная догматика признаетъ бракъ не только новозавѣтнымъ, но и ветхозавѣтнымъ таинствомъ, говорятъ и инославныя символики. «Въ православной церкви, говоритъ Гассъ, бракъ является менѣе опредѣленно христіанскимъ установленіемъ, чѣмъ въ Римско-Католической. Христосъ не ввелъ бракъ, а только включилъ его въ высшія религіозныя и моральныя отношенія».¹⁾

Если ученіе о бракѣ, какъ райскомъ таинствѣ, имѣетъ для себя твердое основаніе и въ Св. Писаніи и въ авторитетныхъ памятникахъ церковнаго учительства, то ученіе о бракѣ, какъ таинствѣ лишь новозавѣтномъ, заимствовано православными догматиками изъ ученія римско-католическаго. Это ученіе, основываясь въ концѣ концовъ на своеобразныхъ взглядахъ на бракъ блаж. Августина, было санкціонировано для римско-католической Церкви на Тридентскомъ соборѣ, который на 24-й своей сессіи постановилъ: «Бракъ есть по истинѣ и въ собственномъ смыслѣ одно изъ

¹⁾ Symbolik der Griechische Kirche, Berlin, 1872, S. 290.

семи таинствъ евангельскаго закона, *установленое* Господомъ Христомъ».¹⁾

Подчиняясь вліянію развитой на Западѣ богословской науки и не пытаясь выяснитъ догматическое ученіе о Церкви въ раю, православные богословы новаго времени пожертвовали глубокимъ истинно-церковнымъ ученіемъ о бракѣ, какъ райскомъ таинствѣ, во имя схематичности ученія о семи новозавѣтныхъ таинствахъ.

Но если таинство брака установлено въ раю, сохранилось ли оно внѣ христіанства, въ еврействѣ, въ язычествѣ? Въ символическихъ книгахъ православной Церкви мы не найдемъ опредѣленнаго отвѣта на этотъ вопросъ и потому на нашъ утвердительный отвѣтъ нужно смотрѣть лишь какъ на theologoumenon.

Если таинство брака существовало въ раю, то вслѣдствіе чего оно могло исчезнуть позднѣе? Вслѣдствіе первороднаго грѣха? Вслѣдствіе грѣховности всего человѣчества? Но первородный грѣхъ не касался взаимныхъ отношеній первой четы, онъ не былъ измѣной другъ другу. Наоборотъ, блаж. Августинъ доказываетъ, что Адамъ нарушилъ заповѣдь Божию только потому, что не хотѣлъ разлучаться съ согрѣшившей женой. «Супругъ послѣдовалъ супругѣ», пишетъ онъ, «не потому, что введенный въ обманъ повѣрилъ ей, какъ бы говорящей истину, а потому, что покорился ей *ради супружеской связи*. Ибо не напрасно апостоль сказалъ: «не Адамъ прельщенъ, но жена, прельстившись, впала въ преступленіе». Это зна-

¹⁾ De Sacr. matr.: matrimonium esse vero et proprium unum ex septem legis evangelicae sacramentis, a Christo Domino institutum. Впрочемъ, въ болѣе древней западной письменности встрѣчается ученіе, что бракъ, какъ таинство (sacramentum coniugii) есть и у язычниковъ. Такъ учили, напр., папа Иннокентій III (С. II De transact. 11, 9) и Гонорій III (С. II De transact. I, 36). Упомянувъ объ этомъ въ своей энцикликѣ Arcanum (10, II, 1880), папа Левъ XIII пишетъ, что они имѣли право на то, и что «браку присуще по природѣ нѣчто святое и религиозное».

чить, что онъ не захотѣлъ отдѣлиться отъ единственнаго сообщества съ нею даже и въ грѣхѣхъ.¹⁾

Ту же мысль проводить на Востокѣ Златоустъ. «Жена не обманываетъ мужа», пишетъ онъ, «а убѣждаетъ». Объ этомъ свидѣтельствуется Павелъ, говоря: «Адамъ же не прельстися».²⁾ Онъ же проводить мысль, что Богъ не проклинаетъ чету прародителей и не лишаетъ ихъ благословенія рожденія, такъ какъ оно вѣчно.³⁾ Наконецъ тѣ же мысли находимъ и у Прокопія Газскаго.⁴⁾

Напротивъ, нѣкоторые святые отцы защищаютъ мнѣніе, что благодать (*χάρις*) брака дана первымъ людямъ лишь послѣ первороднаго грѣха, когда бракъ явился необходимымъ для борьбы со смертію, какъ пишетъ, на примѣръ, Амфилохій Иконійскій.⁵⁾

Мнѣнія, что бракъ установленъ именно послѣ и даже вслѣдствіе первороднаго грѣха мы встрѣчаемъ въ раннихъ произведеніяхъ Златоуста, у св. Григорія Нисскаго, у блаж. Θεодорита, Іоанна Дамаскина, Максима Исповѣдника, Максима Грека и др.

И богослужебныя книги православной Церкви свидѣлствуютъ, что бракъ не разрушенъ грѣхомъ. «Супружескій союзъ, читаемъ мы въ Требникѣ, ни прародительнымъ грѣхомъ, ниже потопомъ Ноевымъ разорися».⁶⁾

Ту же мысль находимъ и въ 49 главѣ Кормчей книги (Еклогѣ). «Ни жены виною змія гордаго наченши вкушенія отъ мужа разлучи, ни того владычни заповѣди преступленія супругою поспѣвшее отлучи, но отъ тоя убо сопряженъ грѣхъ

¹⁾ О градѣ Божіемъ, кн. 14, гл. 11, русск. пер. стр. 32, МІ. 41, 422.

²⁾ Бес. о твореніи міра, Мд. 56, 490, стр. 494.

³⁾ Ibid., 496.

⁴⁾ Толков. на Быт. Мд. 87, 209.

⁵⁾ Слово о женѣ грѣшницѣ. Мд. 39, 72.

⁶⁾ Чинъ благословенія супругъ чады неимущихъ.

потопи, сочтанія же не разлучи». ¹⁾ Что грѣхи человѣчества не исказили института брака, видно изъ того, что Богъ благословилъ бракъ и послѣ потопа. «Когда Богъ наказывалъ людей потопомъ, пишетъ блаженный Θεодоритъ Кирскій, онъ ввелъ въ ковчегъ не только мужчинъ, но и женщинъ въ одинаковомъ количествѣ и *возобновилъ* первое благословеніе. Ибо и имъ сказалъ: «Плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю» (Быт. 9, 1) ²⁾

О святости ветхозавѣтнаго брака говорятъ и заповѣди Десятословія, сопоставляя ея нарушенія съ тягчайшими преступленіями противъ Бога и ближняго. «Истинная любовь эта (брачная), пишетъ св. Ефремъ Сиринъ, *отъ Адама до Господа нашего* была таинствомъ совершенной любви Господа нашего». ³⁾

Древній христіанскій писатель, извѣстный подъ именемъ Діонисія Ареопагита, говоритъ, что язычники (эллины) смотрѣли на бракъ именно, какъ на таинство. ⁴⁾ По ученію каббалистовъ единственный каналъ, черезъ который благодать Божія изливается на человѣчество — это бракъ. ⁵⁾ О религіозномъ характерѣ брака у всѣхъ народовъ говорятъ многіе авторитеты. ⁶⁾ «Во всѣхъ странахъ и во всѣ времена религія принимала участіе въ заключеніи брака», пишетъ Монтескье. ⁷⁾

Но видѣли ли въ бракѣ евреевъ и язычниковъ таинство сами христіане? И на этотъ вопросъ нужно дать положительный отвѣтъ, такъ какъ за это говорятъ и прямыя свидѣтельства древней

¹⁾ Кормчая, изд. 1816 г. II, 123; далѣе говорится, что Христосъ лишь «пакѣ утвердилъ бракъ», отвѣчая на вопросъ фарисеевъ.

²⁾ Краткое изложеніе зловредныхъ еретическихъ ученій, кн. V, гл. 25, Мд. 83, 536: русск. перев. Москва. 1859, т. V, стр. 88-92.

³⁾ Толков. на Ефес. 5, 32, русск. пер., изд. 1895 г.

⁴⁾ Парафразъ Пахимера, Мд. 3, 1184.

⁵⁾ Zohar I, изд. Sulze.

⁶⁾ Westermarck, Gesch. d. menschl. Ehe, 2 Aufl., S. 423.

⁷⁾ Rutzel, Volkerkunde, I, 256, II, 276 и др. Esprit des lois, p. 222.

письменности и фактическое отношеніе христіанской церкви въ древности къ еврейскимъ и языческимъ бракамъ. Климентъ Александрійскій не видитъ различія между бракомъ ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ. «Такъ какъ законъ ветхозавѣтный святъ, то святъ и бракъ», пишетъ онъ. И ветхозавѣтный бракъ былъ таинствомъ, какъ прообразъ Христа и Церкви, о чемъ говоритъ Апостоль.¹⁾ «Бракъ является дѣломъ честнымъ и у насъ и у язычниковъ», пишетъ Златоустъ,²⁾ относя такимъ образомъ и къ языческому браку слова апостола: «бракъ честенъ во всѣхъ» (*ἐν πάσι*, Евр. 13, 14). «Бракъ существуетъ и въ синагогѣ», доказываетъ блаж. Августинъ.³⁾ А св. Зенонъ Веронскій доказываетъ, что язычники обладаютъ всѣми брачными добродѣтелями, такъ что онъ недоумѣваетъ, чему бы онъ могъ ихъ научить. «Поистинѣ, иронически добавляетъ онъ, мы побѣждаемъ только въ томъ, что христіанки въ силу своей святости большее число разъ выходятъ замужъ, да еще за язычниковъ, о чемъ нельзя не упомянуть безъ великой скорби или вопля».⁴⁾

Считая бракъ таинствомъ, древніе христіане принимали его въ томъ видѣ, какъ онъ существовалъ у евреевъ и язычниковъ и, слѣдовательно, видѣли таинство и въ языческомъ и еврейскомъ бракѣ. Никогда бракъ перешедшихъ въ христіанство супруговъ не нуждался въ какомъ бы то ни было подтвержденіи со стороны Церкви, чтобы стать таинствомъ. Христіане первыхъ вѣковъ, чуждавшіеся еврейской обрядности и предпочитавшіе мученія и смерть, повидимому, невинному участию въ языческомъ культѣ, принимали бракъ въ еврейской и языческой формѣ безъ всякаго

¹⁾ Строматы. III, 12; Мд. 8, 1185.

²⁾ Бесѣды на I кор. 12; 61, 103.

³⁾ М1, 35, 2379.

⁴⁾ Трактатъ IV. М1, 11, 306.

протеста и сами указывали на это язычникамъ. «Они, т. е., христіане, заключаютъ бракъ, какъ и всѣ», говоритъ одинъ христіанскій апологетъ II вѣка.¹⁾ «Всякій изъ насъ признаетъ своею супругою женщину, которую онъ взялъ по законамъ, вами (т. е. язычниками) изданными», говоритъ другой апологетъ въ своей апологіи, поданной императору Марку Аврелію (166-177)²⁾ Климентъ Александрійскій христіанскимъ бракомъ считаетъ бракъ *κατὰ νόμον*.³⁾ Лаодикійскій соборъ отъ христіанскаго брака требуетъ только того, чтобы онъ былъ совершенъ «свободно и законно», т. е. согласно съ римскими законами (прав. 1).

Св. Амвросій Медиоланскій говоритъ, что христіане берутъ женъ «по таблицамъ», т. е. по римскому закону 12 таблицъ.⁴⁾ О совершеніи брака по римскимъ законамъ упоминаетъ и Златоустъ.⁵⁾

За признаніе языческаго брака таинствомъ говоритъ и то обстоятельство, что въ древней христіанской письменности мы не находимъ какого либо особаго брака спеціальнаго христіанскаго опредѣленія брака. Наоборотъ, древніе каноническіе и догматическіе памятники пользуются опредѣленіемъ брака, даннымъ для языческаго брака римскимъ юристомъ язычникомъ Модестиномъ⁶⁾ и даже называютъ его «наилучшимъ»,⁷⁾ а въ одномъ авторитетномъ догматическомъ памятникѣ опредѣленіе Модестина примѣнено именно къ та-

¹⁾ Посланіе къ Діогнету 5, 6; изд. Гебгардтъ, стр. 8; Творенія св. Іустина Мученика, пер. Преображенскаго, М. 1864, стр. 17.

²⁾ Аѳинагоръ.

³⁾ Педаг. 2, 23 Мд. 8. 1085. Стром. 3, 11. Мд. 8. 1173.

⁴⁾ De inst. virg. 6, МІ 16, 316.

⁵⁾ Гомил. 56 на Быт. 29, Мд. 54, 488.

⁶⁾ Модестиново опредѣленіе брака находимъ, напр., въ Номоканонѣ Фотія (XII. 12), у Вальсамона (толк. на 80 пр. Вас. В.), въ Синтагмѣ Властаря (Г. 2), въ Кормчей книгѣ (48, 3; 49, 4), въ Пидалионѣ, въ катехизисѣ Николая Булгара, изд. въ 1681 г. въ Венеціи (стр. 91).

⁷⁾ Номоканонъ Фотія XII. 13. Аѳ. Синтагма I. 271.

инству брака.¹⁾ О благословенности брака и до Христа говорит св. Симеонъ Солунскій:²⁾ «Бракъ допущенъ для одного дѣторожденія, пишутъ онъ, чтобы не безъ благословенія было происхожденіе и начало людей и чтобы не безъ него они имѣли жизнь».

Если блаж. Августинъ училъ, что таинство брака существуетъ только въ христіанской Церкви, а у язычниковъ нѣтъ брака вообще, то это ученіе, отразившееся въ современномъ различеніи католическимъ богословіемъ сакраментальнаго и несакраментальнаго брака, вытекаетъ изъ отвергнутаго Церковью ученія о совершенномъ извращеніи природы человѣческой первороднымъ грѣхомъ и долгое время не пользовалось признаніемъ даже на Западѣ. Къ выводу объ отсутствіи брака у язычниковъ Августинъ приходитъ посредствомъ такой цѣпи заключеній: «Апостоль учить, что «все, что не по вѣрѣ — грѣхъ» (Римл. 14, 26). Язычники вѣры не имѣютъ. Поэтому все, что они дѣлаютъ, есть грѣхъ. Между тѣмъ бракъ не грѣхъ. Слѣдовательно у язычниковъ нѣтъ брака». Этотъ выводъ, получающійся путемъ *quaternis terminorum*,³⁾ не раздѣлялся въ старое время даже западною церковью. Мы уже видѣли, что папа Иннокентій III и Гонорій III категорически заявляютъ, что таинство брака есть и у язычниковъ. А въ самомъ *Corpus iuris canonici* подробно разбирается и опровергается это ученіе Августина. А именно, Граціанъ доказываетъ здѣсь ссылками

¹⁾ Трактатъ о таинствахъ митр. филадельфійскаго Гавріила Севира по изд. 1714 въ Трговищѣ (въ Синтагматонѣ іерус. патріарха Хрисанѳа), стр. 118.

²⁾ О бракѣ. Мд. 155. 504.

³⁾ Терминъ «вѣра» въ первомъ случаѣ употребленъ въ смыслѣ религіозно-моральныхъ убѣжденій, во второмъ въ смыслѣ христіанской вѣры. Справедливо, что язычники не имѣютъ христіанской вѣры, но они имѣютъ извѣстныя религіозно-моральныя убѣжденія (Римл. 1, 20). Установившій бракъ Богъ есть Богъ и язычниковъ (Римл. 3, 29).

на св. Писаніе, что самъ Христось (Лук. 14, 26; Мат. 19, 29) и апостоль Павелъ (I Кор. 7, 12; Тит. 2, 4) признавали существованіе брака и у нехристіанъ, что слова апостола: «все, что не по вѣрѣ — грѣхъ» имѣють тотъ же смыслъ, что и слова: «блаженъ, кто не осуждаетъ себя въ томъ, что избираетъ» (Рим. 14, 22), т. е. говорятъ о поступкахъ язычниковъ, противныхъ ихъ совѣсти, что, если иногда и утверждаютъ, что у язычниковъ нѣтъ таинства, то это не значитъ, что у нихъ форма таинства брака неправильна, а значитъ только то, что ихъ таинства не могутъ дать вѣчнаго спасенія и что, наконецъ, слова Амвросія Медиоланскаго: «Нельзя считать бракомъ то, что противно заповѣди Божіей» непримѣнимы къ браку нехристіанъ, ибо ни одна заповѣдь Божія не запрещаетъ браки нехристіанъ между собою.¹⁾ Позднѣе католическіе богословы, съ цѣлью примиренія ученія блаж. Августина съ ученіемъ Соргриса иугис сапонісі, создали теорію двухъ видовъ брака — сакраментальнаго и несакраментальнаго. Къ этому ученію должны придти и тѣ православные богословы, которые отказывались отъ стараго церковнаго ученія о существованіи таинства брака во всемъ человѣчествѣ.

Ученіе о сохраненіи таинства брака у евреевъ и язычниковъ даетъ исходную точку для правильной религіозной оцѣнки язычества. Если въ язычествѣ сохранилось это таинство, то, значитъ, нельзя смотрѣть на языческой міръ какъ на что то безусловно отрицательное, какъ безраздѣльное царство «князя вѣка сего». Таинство брака было тѣмъ единственнымъ каналомъ, черезъ который благодать Божія непрестанно изливалась на грѣховное человѣчество. А такъ какъ вся культура, по глубокой мысли св. Григорія Богослова,

¹⁾ С. 28, q. 1, ed Friedberg, Leipzig 1879, сов. 1078-1079, 1088.

имѣть свой источникъ въ бракѣ, то не осталась чужда божественному и она, и потому христіанство не отвергло эту культуру цѣликомъ, а подобно магниту, вытягивающему желѣзные опилки изъ сора, извлекло изъ нея мало сродныхъ себѣ элементовъ и взяло ихъ, какъ матеріаль на создание земной Церкви.

Здѣсь же можно найти основаніе и для положительной религіозной оцѣнки современной культуры, хотя и она въ значительной мѣрѣ живетъ духомъ язычества. Въ этомъ внѣхристіанскомъ мірѣ бракъ является главнѣйшимъ источникомъ идеализма и здѣсь постоянно оправдываются слова Гете: «Das Ewigweibliche zieht uns hinan» ¹⁾

Съ объективной метафизически-богословской почвы переходимъ на почву субъективную, психологическую.

Если въ бракѣ объективно стороны возвышаются Богомъ на степень выше-личнаго богоподобнаго бытія и становятся частью тѣла Христова, Церкви, то какъ же выражается это возвышеніе субъективно, въ психикѣ брачныхъ сторонъ?

Оно выражается въ ихъ взаимной любви, имѣющей отгѣнокъ обожанія и сопровождаемой чувствомъ полнаго блаженства, по своему содержанию исключаящимъ вопросъ о какихъ либо дальнѣйшихъ субъективныхъ цѣляхъ.

Субъективно не моральное лишь, а субстанціальное единство брачующихся, по объясненію Златоуста, творится любовью. «Любовь, пишетъ онъ, измѣняетъ самое существо вещей». ²⁾ Любовь такова, что любящіе составляютъ уже не два, а одного человѣка, чего не можетъ сдѣлать ничто, кромя любви. ³⁾ И идея, что любовь есть causa

¹⁾ Фаустъ.

²⁾ Бес. 32 на I Кор. Мд. 61, 273.

³⁾ Бес. 33 на I Кор. Мд. 61, 280; русскій переводъ греческихъ словъ «*δύο δευρημένος*» «не два лица» не отвѣчаетъ ни буквѣ, ни смыслу оригинала. Лица брачующихся не сливаются въ бракѣ, а объединяются въ высшемъ единствѣ, какъ не сливаются и лица Св. Троицы.

efficiens брака, усвоена и христіанскимъ законодательствомъ. «Бракъ заключается и дѣйствителенъ одною любовью», ¹⁾ пишетъ величайшій законодатель Юстиніанъ въ одной изъ своихъ новеллъ, «чистой любовью». ²⁾ «Бракъ создается согласіемъ и любовію», поясняетъ древняя схолія къ синопсису Арменопула извѣстную классическую максиму «non concubitus, sed consensus facit nuptias»³⁾).

Эта любовь имѣетъ вышеразумный таинственный характеръ. Мы уже видѣли, что объективно стороны соединяются въ бракъ Богомъ. И субъективно любовь соединяетъ ихъ въ Богъ и черезъ Бога.

«Одна любовь соединяетъ созданія и съ Богомъ и другъ съ другомъ», пишетъ авва Оалассій.⁴⁾ «Въ бракъ души соединяются съ Богомъ неизреченнымъ нѣкимъ союзомъ», пишетъ Златоустъ.⁵⁾

Но если такъ, то брачная любовь является таинствомъ. Она является таинствомъ уже потому, что, какъ мы видѣли, она объективно объединяетъ насъ съ Богомъ, Который и Самъ есть любовь (I Io. 4, 8, 16), и имѣетъ благодатный характеръ. Она является таинствомъ и потому, что превышаетъ силы нашего разума. Гносеологія учить, что высшіе категоріи нашего разума суть проэкции нашего личнаго сознанія, его единства, неизмѣнности и т. д.. Но мы уже видѣли, что объективно бракъ — это вышечелочное единство, подобное единству Св. Троицы.

Поэтому то категоріи нашего разума неприложимы какъ тамъ, такъ и здѣсь, и бракъ возвы-

¹⁾ Nov. 74, cap. 4: «nuptial solo affectu valeant et rata sint».

²⁾ Nov. 74, cap. 1: «puro affectu».

³⁾ Const. Armenopuli, Manuale legum sive Hexabiblos, Lipsiae, 1851, IV, 4, p. 490.

⁴⁾ Твореніе въ русскомъ пер. М. 1894, слово I, гл. 1.

⁵⁾ Бес. на Ефес. 5, 22-24, Мд. 62, 141.

шается надъ основнымъ закономъ нашего разума, закономъ тождества, ибо здѣсь два являются въ то же время и однимъ.

Св. Климентъ Римскій, передавая одно изъ наиболѣе глубокихъ «*ἄγραφα*», т. е. незаписанныхъ въ Новомъ Завѣтѣ изреченій Иисуса Христа говорить: «Самъ Господь, спрошенный, когда придетъ Его царство, отвѣтилъ: «когда будетъ два однимъ и наружное какъ внутреннее и мужское вмѣстѣ съ женскимъ, не мужское и не женское, и поясняетъ, что два бываетъ одно, когда «въ двухъ тѣлахъ бываетъ одна душа». ¹⁾

«Бракъ есть таинство любви», говоритъ св. Иоаннъ Златоустъ и поясняетъ, что бракъ является таинствомъ уже потому, что онъ превышаетъ границы нашего разума, ибо въ немъ два становятся однимъ. ²⁾

Называетъ любовь таинствомъ (*Sacramentum*) и бл. Августинъ. ³⁾

Съ этимъ неразрывно связанъ и благодатный характеръ брачной любви, ибо Господь присутствуетъ тамъ, гдѣ люди объединены взаимною любовью (Мат. 18, 20).

Таинственная сама по себѣ брачная любовь въ отношеніи супруговъ другъ къ другу имѣетъ отгѣнокъ обожанія.

Въ бракѣ супруги смотрятъ другъ на друга *sub specie aeternitatis* и потому идеализируютъ или обожаютъ другъ друга. Идея обожанія во взаимныхъ отношеніяхъ половъ вовсе не есть порожденіе средневѣковья, какъ это иногда представляютъ. Ее мы находимъ уже у древнѣйшихъ христіанскихъ писателей. «Не всегда ли тебя какъ богиню почиталъ», говоритъ Ерма Родѣ въ своемъ

¹⁾ 2 посл. къ Корин. гл. 12, изд. Гебгардтъ, стр. 40.

²⁾ Бес. на I Корин. 7, 39-40, Мд 51, 230.

³⁾ Евангельскіе вопросы, 2, 14.

«Пастырѣ», который въ древности читался въ церквахъ, какъ св. Писаніе.¹⁾

Это взаимное обожаніе есть не что иное, какъ созерцаніе другъ въ другѣ богоподобныхъ совершенствъ. Жена создана, по апостолу, для того, чтобы быть «славой мужа» (I Кор. 11, 7) ²⁾, чтобы быть живымъ отображеніемъ богоподобія мужа, какъ бы живымъ зеркаломъ мужа, ибо, какъ замѣчаетъ Платонъ, «другъ въ любящемъ, какъ въ зеркалѣ, видитъ самого себя». ³⁾ «Женихъ и невѣста... при одномъ взглядѣ прилѣпляются другъ къ другу», говоритъ Златоустъ ⁴⁾. «Увлекаемые плотскою любовію въ зрѣніи любимаго находятъ пищу для своей приверженности», говоритъ блаж. Θεодоритъ. ⁵⁾

И не духовныя лишь, но и физическія совершенства, физическая красота являются предметами этого созерцанія. Вопреки довольно распространенному мнѣнію, отношеніе христіанства къ физической красотѣ, само по себѣ, безусловно положительно. Источникъ красоты оно видитъ въ самомъ Богѣ. «Красота на землѣ, пишетъ Аѳинагоръ, возникаетъ не сама собою, а посылается рукою и мыслию Божіей», ⁶⁾ а Ерма, св. Климента Римскій и Тертуллианъ даютъ метафизическое обоснованіе для признанія высокаго достоинства человѣческой красоты, уча, что мужъ и жена созданы по образу Христа и Церкви.

«Святая святыхъ» Библии — Пѣснь пѣсней

¹⁾ Видѣніе I, гл. I, 7, изд. Гебгардтъ, стр. 129.

²⁾ «Бракъ учрежденъ въ раю, чтобы мужъ имѣлъ славу въ женѣ», (пишетъ бл. Августинъ).

³⁾ Федръ, 255, ср. Притчей 27, 19: «какъ въ водѣ лице къ лицу, такъ сердце человѣка къ человѣку».

⁴⁾ Бесѣда на I Корин. 7, 39-40, Мд 51, 230; ср. на I Солун. «имѣющій друга имѣетъ другого себя» (Мд 62, 406).

⁵⁾ О божественной и святой любви. Творенія, часть V, Сергіевъ Посадъ. 1906, стр. 311.

⁶⁾ Legatio pro christianis: Οὐ γὰρ αὐτοποιητὸν ἐπὶ γῆς τὸ κάλλος, ἀλλὰ ὑπο χειρὸς καὶ γυνώμης πέποιμεν τοῦ Θεοῦ.

есть восторженный гимнъ женской красотѣ. Если аскетическія творенія указываютъ на великую опасность для человѣка, отъ нея возникающую, то это столь же мало можетъ говорить противъ положительной оцѣнки красоты самой по себѣ, какъ опасность солнечнаго свѣта для больныхъ глазъ. Но у человѣка духовно здороваго отношеніе къ женской красотѣ не должно быть отношеніемъ стоической атараксіи, безразличія, а должно быть отношеніемъ высшей отзывчивости. «Нѣкто, возрѣвъ на красоту, читаемъ мы въ Лѣствицѣ св. Іоанна Лѣствичника, ¹⁾ весьма прославилъ за нее Творца и отъ одного взгляда погрузился въ любовь Божію и источники слезъ».

Мы уже видѣли, что въ бракѣ стороны соединяются въ тѣснѣйшемъ вышечличномъ единствѣ. Поэтому то духовныя и физическія совершенства другого ощущаются въ бракѣ не какъ что то чужое, внѣшнее, постороннее намъ, а какъ что то близкое намъ, что то такое, участникомъ чего являемся и мы сами черезъ это вышечличное единеніе. «Ни мужъ безъ жены, ни жена безъ мужа, въ Господѣ» (I Кор. 11, 11) учитъ апостоль Павелъ.

И это именно сознаніе принадлежности намъ совершенства, созерцаемаго нами въ другомъ, вызываетъ чувство достигнутой полноты бытія, чувство радости и блаженства. Такимъ именно чувствомъ и были продиктованы уже первыя сообщенныя намъ Библіей слова человѣка, — это первое объясненіе въ любви, первая поэзія во всемірной исторіи: «Вотъ это кость отъ костей *моихъ* и плоть отъ плоти *моей*. Она называется жена, такъ какъ взята отъ *мужа*» (Быт. 2, 23). И

¹⁾ Мд 88, 893. Подъ этимъ «нѣкто» разумѣется св. Нонна, епископъ Едессы, а красота, которая такъ его тронула, была красота блудницы Пелагіи, причисленной потомъ къ лику Святыхъ (457). См. житіе ея Мд 116, 907 и Н. Usener Legenden d. heiligen Pelagia, Bonn, 1879.

«эти слова Адама, пишетъ св. Астерій Амисійскій, были общимъ признаніемъ, высказаннымъ отъ лица всѣхъ мужчинъ всѣмъ женщинамъ, всему женскому роду. Его слова обязываютъ всѣхъ прочихъ. Ибо то, что въ началѣ произошло въ этихъ первозданныхъ, перешло въ природу потомковъ». ¹⁾

По библейскому воззрѣнію, раздѣляемому въ основѣ всѣмъ человѣчествомъ, бракъ — это остатокъ рая на землѣ, это тотъ оазисъ, который не былъ уничтоженъ великими міровыми катастрофами, не былъ оскверненъ ни грѣхомъ первыхъ людей, не былъ затопленъ волнами всемірнаго потопа, какъ свидѣтельствуяютъ каноническія и богослужебныя книги православной церкви. ²⁾

Поэтому то всегда бракъ, какъ въ Ветхомъ, такъ и въ Новомъ Завѣтѣ является синонимомъ радости. «Возрадуемся и возвеселимся, ибо наступилъ бракъ Агнца... Блаженны званые на брачную вечерю Агнца» (Апок. 19, 9; Мѡ. 25, 1-13). Наоборотъ, какъ показатель величайшей скорби является пророчество: «и голоса жениха и невѣсты не будетъ уже слышно въ тебѣ» (Апок. 18, 23). И къ такому сознанію библейскія предписанія приспособлялись даже въ опасное время войны. «Если кто взялъ жену недавно, читаемъ во Второзаконіи, то пусть не идетъ на войну и ничего не должно возлагать на него. Пусть онъ остается свободнымъ въ домѣ своемъ въ продолженіи одного года и пусть увеселяетъ жену свою» (24, 5).

Св. Амвросій Медиоланскій подчеркиваетъ, что только жена была создана въ раю, тогда какъ самъ Адамъ созданъ внѣ рая, въ Едемѣ. ³⁾ Бл.

¹⁾ Слово на Матѡ. 19, 3, Мд 40, 228.

²⁾ См. напр., Кормчая, гл. 49, 11, листъ 123; Требникъ, Чинъ благословенія супругъ чадъ не имущихъ. См. выше, стр.

³⁾ De parad. 4, 25.

Августинъ такъ описываетъ внутреннюю жизнь первыхъ людей: «Существовала любовь безмятежная къ Богу и любовь взаимная супруговъ, жившихъ въ вѣрномъ и искреннемъ сообществѣ, а вслѣдствіе этой любви великая радость, такъ какъ предметъ любви не переставалъ быть предметомъ наслажденія». ¹⁾

«Сколько бы ни были намъ полезны безсловесные, пишетъ Златоустъ, но помощь, оказываемая женою, гораздо превосходнѣе... Жена — цѣлое, совершенное и полное существо можетъ и бесѣдовать и, въ силу единства природы, доставлять великое утѣшеніе. Вѣдь для его (мужа) утѣшенія и создано это существо». ²⁾ Даже ригористъ Тертуллианъ не находитъ словъ для описанія счастья брака. ³⁾

Если мы отъ древне-христіанской обратимся къ болѣе новой литературѣ народовъ съ давней и глубокою христіанскою культурою, то увидимъ, что и здѣсь брачная любовь переживается, какъ высокое и религіозное нравственное чувство. «Бракъ есть то истинное небесное, духовное и божественное состояніе... Супружеская любовь есть великая литургія (ein grosses hohes Gottesdienst), ⁴⁾ пишетъ Лютеръ.

Великій христіанскій писатель Англіи, съ ея высокимъ семейнымъ укладомъ, Диккенсъ какъ то невольно прерываетъ свое повѣствованіе восторженнымъ гимномъ брачной жизни:

«Очагъ, который она (жена) освятила своимъ присутствіемъ, который безъ нея былъ лишь простой грудой кирпичей и ржаваго желѣза, а съ нею сталъ алтаремъ твоего дома, алтаремъ, гдѣ, забывая будничныя заботы, откинувъ себялюбіе и

¹⁾ О градѣ Божиємъ, 14, 10, Мл. 41.

²⁾ Бесѣда на Бытіе 15, 1. Мд 53, 121; 15, 3; Мд 53, 123.

³⁾ Ad uxor. 2, 9; Мл 1, 1302.

⁴⁾ Werke, 21, 72.

всѣ мелкія страсти, ты ежечасно приносишь чистую жертву уравновѣшенной ясной души, безграничной вѣры и переполненнаго любовію сердца, такъ что дымъ твоего бѣднаго очага возносился къ небу благоуханнѣе всѣхъ драгоценныхъ фиміамовъ, что несутся предъ алтарями самыхъ пышныхъ храмовъ на землѣ». ¹⁾

Мы уже видѣли, что благодати Божіей бракъ не былъ лишенъ ни въ іудействѣ, ни въ язычествѣ. И здѣсь часто брачная любовь достигаетъ религіозной высоты. Не даромъ молитвы христіанскаго вѣнчанія вспоминаютъ лишь примѣры ветхозавѣтной брачной жизни. Уже давно историки еврейской литературы и богословы спорятъ о значеніи книги «Пѣснь Пѣсней». Для однихъ это просто любовная поэма, для другихъ это «святое святыхъ Библии» и таинственное изображеніе Церкви Христовой. И тѣ, и другіе правы, ибо, въ силу выясненнаго метафизическаго сходства семьи и церкви, на высотахъ идеальной любви границы между бракомъ и церковью снимаются и непорочная чистая невѣста Соломона Суламита является образомъ невѣсты Христовой.

До какихъ религіозныхъ высотъ доходила любовь въ мірѣ языческомъ показываетъ хотя бы «Алкеста» Еврипида, этотъ гимнъ въ честь чистой абсолютной неразрушаемой даже смертью моногаміи, ²⁾ заканчивающійся пророчествомъ объ Искупителѣ въ образѣ выводящаго изъ ада Алкесту Геркулеса.

Итакъ, чувство радости и блаженства, чувство достигнутой полноты бытія свойственно вообще всякому идеальному браку. Но если такъ, то и

¹⁾ Сверчокъ на печи, Берлинъ 1921, стр. 81-85.

²⁾ См., напр., дѣйствіе I, явл. 4, «Адаметъ». «Смерть твоя (Алкесты) не погаситъ брачнаго факела нашей любви. Ты будешь мнѣ женой и по смерти, такъ какъ въ эту свѣтлую землю, гдѣ ты найдешь покой, слѣдуетъ моя любовь и счастье. Послѣ твоей смерти другая не будетъ въ моихъ объятіяхъ».

психологически единеніе супруговъ въ любви есть послѣдняя цѣль, которая исключаетъ вопросъ о какихъ либо дальнѣйшихъ цѣляхъ, разъ эта любовь даетъ чувство полноты бытія, достиженія цѣли всѣхъ стремленій. Поэтому то идеальная любовь непременно сопровождается сознаниемъ ненужности какихъ либо перемѣнъ, сознаниемъ своей вѣчности. Любовь ощущается всегда какъ вѣчная, хотя бы жизненный опытъ говорилъ другое. «О, я хотѣлъ бы вѣчно жить», говоритъ самъ Донъ-Жуанъ, ¹⁾ охваченный любовью къ доннѣ Аннѣ.

Лермонтовъ отказывается отъ любви, если «вѣчно любить невозможно».

И это чувство мы находимъ какъ въ іудействѣ, такъ и въ язычествѣ. «Крѣпка какъ смерть любовь», читаемъ мы въ ветхозавѣтномъ гимнѣ любви (Пѣснь Пѣсней, 6, 8). «Любовь никогда не перестаетъ, хотя самое знаніе упразднится» (I Кор. 13, 8), вторитъ Ветхому Завѣту гимнъ любви новозавѣтный.

«Брачная любовь есть сильнѣйшая, типъ любви, говоритъ Златоустъ. Сильны и другія влеченія, но это влеченіе имѣетъ такую силу, которая никогда не ослабѣваетъ. И въ будущемъ вѣкѣ вѣрные супруги безбоязненно встрѣтятся и *будутъ пребывать вѣчно со Христомъ и другъ съ другомъ въ великой радости*». ²⁾

«*Perenne animus, non corpus coniugium facit*» — бракъ вѣчно творитъ духъ, а не тѣло, отъ лица языческаго міра возвѣщаетъ Публій Сиръ.

Итакъ, психологія говоритъ намъ то же, что и метафизика.

¹⁾ А. Толстой.

²⁾ Бес. 20 на Ефес. 5, 22-24; Мд 62, 135, 138, 146.

Религіозна інтуїція пояснює нам і то, чому так рідко виступає в чистому вигляді і досягається велика ціль шлюбу, звідки йде все зворотження шлюбного життя.

Відкриття цього питання і буде присвячена стаття: «Шлюб і гріх».

С. Т р о и ц к і й.

ХРИСТОСЪ И ИЗРАИЛЬ.

*«Отъ Сиона выйдетъ законъ и
слава Господня отъ Иерусалима».
Исаіа 2, 3.*

Необъятность темы. Отношеніе Иисуса Христа къ Своему народу и, въ связи съ этимъ, отношеніе Израиля къ другимъ народамъ раскрываетъ по существу смыслъ исторіи и средоточіе міровой драмы. Тема эта бездонна и неисчерпаема. Ея разрѣшеніе соприкасается съ «концомъ исторіи», съ исчерпаніемъ «время и сроковъ», которые «положилъ Отецъ въ своей власти» (Дѣян. 1. 7). Надлежитъ поэтому наименовать лишь главенствующіе пути, основныя темы, важнѣйшіе акты этой драмы.

Время содѣйствуетъ. Человѣчество вновь вступило въ эпоху, которой надлежитъ именоваться вселенской. Пали многія средостѣнія между міромъ и Богомъ. «Распахнулся вѣчности чертогъ». Необъятны раскрывающіеся горизонты и подавляетъ важность, вѣскость событій. Поставлены вширь, вглубь и въ новомъ освѣщеніи «старые и вѣчно-новые» вопросы. Знаменательными являются и многія частныя детали современной катастрофы.

Частью умеръ самъ собой, частью добить и на нашихъ глазахъ разлагается, давно уже агонизировавшій отъ дѣйствія ядовъ внутренняго распада старый російскій монархизмъ. Его погубила и предала ложная идея цезарепапизма —

вмѣстѣ съ антисемитизмомъ ставшимъ какъ бы официальной его принадлежностью — «доктриной», — или скорѣе, эмоціональной приправой; антисемитизмомъ — безсмысленнымъ, тупымъ и невѣжественнымъ. Нынѣ на глазахъ нашихъ происходитъ безпомощное барахтанье вокругъ «жидомасонства», съ упорнымъ нежеланіемъ изучить проблему и поставить ее на прочномъ основаніи богословской и научно-философской критики. Такое небреженіе тѣмъ болѣе непростительно, что задача безмѣрно облегчена: въ основаніи поколебленъ коммунистической карикатурой знаменитый масонскій фетишь «религіи» человѣкобожества и «прогресса» — ставшихъ нынѣ столь же идейно ничтожными и злостно отсталыми, какъ и безграмотные пустяки изъ какого нибудь «Двуглаваго Орла».

Невозможное стало возможнымъ и естественнымъ. Явились сочетанія и формы, казавшіеся раньше невозможными, да и нынѣ многими злостно-хулимыми или же неуловимыми и неосознаваемыми — и, въ то же время, единственно возможными и естественными: антираціоналистическая православная исторіософія соединяется съ политическимъ и социальнымъ максимализмомъ (евразійство); освобождаемая отъ тисковъ раціонализма и матеріализма наука сочетается съ эсхатологіей технического прогресса (неовитализмъ, дематеріализація матеріи, возрожденіе идей Н. Федорова, философско-научно-техническіе проекты Валеріана Муравьева) нѣкоторая часть еврейства, видя правду гонимаго христіанства, начинаетъ открывать ему свои глаза и сердца и приходитъ къ пониманію того, что христіанство — это свое, родное, кровное, близкое, быть можетъ болѣе близкое, чѣмъ что бы то ни было другое (участившіеся переходы евреевъ въ христіанство, высокая оцѣнка его такими еврейскими писателями,

какъ Гретцъ, Вейсъ, Юстъ, Монтефиоре; современная примирительная тенденція извѣстнаго Мартина Бубера, съ каковою цѣлью имъ издается журналъ для трехъ исповѣданій; еврейскаго, католическаго и протестантскаго); возрожденіе, моральное просвѣтлѣніе и неслыханный расцвѣтъ внутри-церковной жизни въ Россіи, что связано съ паденіемъ монархизма, капитализма и цезарепопизма, мученичество и чудеса въ XX в..... Все это болѣе, чѣмъ что либо другое открываетъ путь узрѣнія и постиженія центра міровой драмы — тяжбы Христа и Израиля.

Христось и Израиль... Плоскій гуманизмъ хочетъ превратить эту «бездну премудрости» въ одинъ изъ четырнадцати пунктовъ президента Вильсона... но тщетно, ибо этотъ вопросъ поистинѣ вселенскій. Стоитъ его поднять, чтобы съ нимъ поднялась вся вселенная, весь живой міръ во всемъ его многообразіи — отъ сіянія богочеловѣческой святости — до инфузорій, жабъ и гадовъ — выражаясь иносказательно.

Главная особенность этой темы та, что она столь же небесная, сколь и земная, что она богочеловѣческая въ самомъ глубокомъ, онтологическомъ и полномъ трагизма смыслѣ.

Трагедія богочеловѣчества. Въ мірѣ существуетъ одна единственная *подлинная* — не выдуманная, не фантастическая, не литературно-бумажная, но настоящая трагедія съ безконечнымъ бездонно глубокимъ смысломъ. Эта трагедія — само существованіе Богоизбраннаго народа въ условіяхъ грѣховности, явленіе Христа Богочеловѣка среди Своего Израиля — и отверженіе имъ Явившагося. «Пришелъ къ своимъ и свои Его не приняли» (Іоаннъ, 1, 11). Ибо само существованіе богоизбраннаго народа есть потенциальное Богочеловѣчество Ветхаго Завѣта. А личное Богоче-

ловѣчество въ Новомъ Завѣтѣ есть осуществленіе и исполненіе обѣтовъ Ветхаго. Моисей, сіяющій во славѣ Синая, есть тотъ самый Моисей, который уйдя въ вѣчность, въ полноту времени — входитъ въ славу Фавора. Синай — обѣтованіе Фавора.*) Синай безъ Фавора не имѣетъ «будущаго», не имѣетъ смысла, — «энтелехіи». Фаворъ — полнота, исполненіе, энтелехія Синая. Не принимающій Фавора — не принимаетъ Синая, хотя бы и говорилъ устами, что принялъ.

Нашъ слухъ поражаетъ, наше сердце ранить обиліе выраженной скорби и гнѣва отвергнутой Божественной любви въ Ветхомъ Завѣтѣ. «Воль знаетъ владѣтеля своего и осель ясли господина своего; а Израиль не знаетъ, народъ мой не разумѣетъ». (Исаія I, 3). Но Богъ, какъ чистый Духъ, безстрастенъ. *Скорбитъ и гнѣвается Грядущій Богочеловѣкъ*. И въ Ветхомъ Завѣтѣ скорбитъ и гнѣвается ликъ Иеговы, тотъ ликъ, который отъ вѣка предназначилъ себя къ Богочеловѣческой жертвѣ — Вторая Ипостась Его. Отсюда святость и достопоклоняемость безчисленныхъ кровавыхъ жертвъ и вообще крови Ветхаго Завѣта: вѣдь все это — земное, предваряющее отраженіе Предвѣчной Жертвы. Но отсюда и прекращеніе этихъ жертвъ въ Новомъ Завѣтѣ. Ветхій Завѣтъ вознесся подобно праведному Эноху и пламенно ревностному Иліи на небо. Онъ вознесся вмѣстѣ плотію Богочеловѣка къ Ветхому деньми Богу и Отцу въ праздникъ Вознесенія Христова. Отнынѣ, Ветхій Завѣтъ сталъ внѣвременной небесной сущностью плотяной, земной многотрудной исторіи чело­вѣчества, — блистающей въ лучахъ Богочеловѣчества Новаго Завѣта. Ветхій Завѣтъ вознесся съ земли на небо, Новый Завѣтъ сошелъ съ небесъ

*) На вечерни праздника Преображенія Господня полагается чтеніе пареміи изъ книги Исхода, гдѣ говорится о видѣніи Моисеемъ славы Господней на Синаѣ.

на землю — и нынѣ оба сіяють въ незаходимомъ свѣтѣ единства и полноты. «Истина возникаетъ изъ земли и правда пріникаетъ съ небесъ». (Пс. 84, 12). Но поэтому только въ лучахъ Новаго Завѣта до конца понятна сущность Ветхаго, образъ чего мы имѣемъ въ Преображеніи Господнемъ: *Моисей и Илія (законъ и пророки) въ блескъ Фавора, въ сіяніи несозданнаго первосвѣта преобразившагося Іеговы*. Новый Завѣтъ есть цѣль — конецъ (τέλος) Ветхаго. Поэтому Ветхій Завѣтъ и кончился, что онъ, развивъ свою небесную сущность въ Новомъ, вознесенъ на небо Богочеловѣкомъ. Но именно поэтому Ветхій Завѣтъ никогда и не кончится — въ смыслѣ перехода въ небытіе, въ забвеніе, — что онъ вѣчно въ памяти Божіей и человѣческой (въ памяти Богочеловѣческой), какъ во вѣки пребывающая нетлѣнная утроба, зачавшая Богочеловѣчество. И залогомъ нетлѣнности является Пресвятая Дѣва Богоматерь, вмѣстившая и сосредоточившая въ себѣ всю Богообрученную ветхозавѣтную святость Израиля, — Дѣва, ставшая земнымъ началомъ небесной новозавѣтной святости — и вознесенная на небо, какъ нетлѣніе Ветхаго Завѣта*).

Израиль, обрученный Богу народъ — персонафицировался, весь сосредоточился въ Пресвятой Дѣвѣ. «Стала Царица одесную Тебя въ офирскомъ золотѣ. Слыши дщерь и смотри, и преклони ухо твое» (Пс. 44. 10-11). И плодомъ этого безсѣменнаго брака Божья съ обрученнымъ ему народомъ, гдѣ Невѣста Божія стала Божьей Матерью («Матерь Богоневѣстная» поетъ Церковь) и былъ Богочеловѣкъ, Господь Іисусъ, истинный Мессія, принесшій міру тайну троичной Божественной Любви.

*) Это со всей силою выражено въ догматикѣ 5-го гласа: «Въ мори Чермнѣмъ Неискусобрачныя Невѣсты образъ написася иногда». См. В. Н. Ильинъ «Всеношное бдѣніе». Парижъ, 1927, стр.

Лишь взирая на икону Божіей Матери, мы можем до конца понять, что значить Богоизбранность Израиля.

Какъ Богоизбранный — Израиль понялъ и принялъ истиннаго Мессію и съ нимъ Его приняло все спасенное человѣчество. Почти всѣ апостолы, жены мирносицы, Іосифъ съ Никодимомъ, первомученикъ архидіаконъ Стефанъ, короче говоря, вся древняя первоцерковь — все это евреи.

Но какъ богоотвергнувшійся — Израиль не понялъ и толкнулъ Его и вмѣстѣ съ Израилемъ оттолкнуло Христа все погибающее человѣчество. Книжники, фарисеи, старцы людскіе, нанесшіи Спасителю первый ударъ въ ланиту, исцѣленный Имъ расслабленный, всѣ вопіявшіе «да распяты будутъ» — все это евреи же.

Если перевести эту перво-трагедію на языкъ богословско-философскихъ понятій, на языкъ науки о міросозерцаніи (*Weltanschauungslehre*), то это значить, что здѣсь два формально равнозначныхъ, какъ бы симметрично соравныхъ мотива. Двуединство ихъ и есть единый замыселъ богословско-исторіософской теодицеи — богооправданія.

Богословско-философскій мотивъ трагедіи Христа и Израиля. Конфликтъ монотеизма (ученіе объ одноипостасномъ, а значить — и безипостасномъ Богѣ) съ тринитаризмомъ, триадологіей (ученіемъ о трех-ипостасномъ Богѣ, а значить о Богѣ личномъ по преимуществу); столквеніе трансцендентнаго теизма (абсолютной Богоудаленности отъ міра) съ имманентнымъ теантропизмомъ (внутренней интимной близостью Бога міру черезъ Богочеловѣчество); противорѣчіе монофизитства (одноприродности, признаніе только Божества) и діофизитства (двуприродности, признанія благодатнаго сочетанія Бога и человѣка); конфликтъ монизма (монотонной един-

ственности) съ плюралистической плиноромой (все-единствомъ многообразной полноты).

Историческій и исторіософскій мотивъ трагедіи Христа и Израиля. Борьба ложнаго только земнаго, ограниченнаго приватно-національнаго, имперіалистическаго месіанства, — съ месіанствомъ истиннымъ, универсально-міровымъ, вселенскимъ, космическимъ; и въ связи съ этимъ — борьба матеріи съ духомъ, плоти съ душою, борьба экономики съ этикой, мамонны съ Богомъ, рабства со свободой; борьба закона съ благодатью.

Христіанство есть трагическая примиренность Израиля съ народами. — Оно — третій родъ — Іудейско — неіудейское («Эллинское») двуединство. Живымъ выраженіемъ и въ то же время внутреннимъ существомъ, такъ сказать платоновой идеей этого трагическаго конфликта и его разрѣшеніемъ явилось христіанство, *вышедшее изъ глубочайшихъ метафизическихъ нѣдръ Израиля*. Христіанство есть *третій родъ*, сочетавшій, соединившій въ себѣ два противоположныхъ противопоставленныхъ пропастью исторіи отдѣленныхъ міра — еврейскаго и нееврейскаго («языческаго», «эллинскаго») — и въ то же время принявшее на себя удары обоихъ.

Эти удары — мученичество миротворца нарѣкающагося Сыномъ Божиимъ (Матѳ. 5, 9). Прежде всѣхъ принялъ ихъ Самъ истинный Месіа подвигоположникъ этой трагической примиренности — Богочеловѣкъ Исусъ Христосъ.

Черезъ трагедію Христа и Израиля — догматы вѣры во вѣки благотворно болятъ человѣчеству, болятъ, какъ живая ни на мгновение не переходящая историческая реальность. Утоленіе боли — въ небесахъ. Черезъ трагедію Христа и Израиля

мы избавлены отъ погруженія и потопленія въ мелкихъ водахъ соціально-политическихъ пошлостей — ничтожества, принимаемаго за суть историческаго процесса, и выросшаго въ омерзительную тушу воинствующаго мѣщанства въ лицѣ историческаго матеріализма. Но и здѣсь одно изъ дѣйствій той же трагедіи. Надо вспомнить страшный евангельскій рассказъ о бѣшеныхъ свиньяхъ, надо всомнить, что соціологическій матеріализмъ въ пониманіи міра и его исторіи — воинствующее мѣщанство, — возникло среди богоотступившаго Израиля — какъ нѣкогда и бѣшенное свиное стадо евангельскаго повѣствованія. Достаточно хоть немного вдуматься въ это, и мы увидимъ, что и здѣсь трагедія Христа и Израиля отразилась въ предѣльно ужасномъ, поистинѣ адскомъ видѣ. Ибо, что такое адъ, какъ не «бѣшенное свинство», «бѣшенное свиное стадо», самодовольно взбѣсившееся «свинство». Бѣшенныя свиньи экономизма съ ревомъ, и визгомъ пытаются растерзать Младенца-Христа, рождающагося въ человѣческихъ душахъ, — растерзать вмѣстѣ съ самими душами. И въ этомъ остервенѣломъ хрюканьи экономизма мы опять слышимъ: «Распи Его, распни». И опять исторія Пилать вопрошаетъ:

«Царя ли вашего распну»? (Іоанн. 19. 15).

Но Христось совершилъ неотмѣняемое. Черезъ Него и въ Немъ судьбы Израиля и судьбы всѣхъ прочихъ народовъ (— христіанъ реально или потенціально —) связаны неразрывно. Царь Израилевъ — есть царь всѣхъ народовъ. И во Христѣ — Израиль царитъ надъ народами — но царитъ правдой и святостью. А не несиліемъ воинствующаго экономизма, безсердечной мамонны и самодовольнаго шовинизма. «Не возопіетъ и не возвыситъ голоса Своего, и не дастъ услышать его на улицахъ. Трости надломленной не переломить, и льна курящагося не угасить; будетъ

производить судъ по-истинѣ» (Исаія, 42, 3). Потому самъ Царь Израилевъ и говоритъ: «Спасеніе — отъ іудеевъ» (*ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Τουδαίων ἐστίν*) (Іоанн. 4. 22).

Современное отреченіе отъ Христа — есть со стороны Израіля самоубійственное самоотреченіе; со стороны «эллиновъ» — человѣконенавистничество, а потому и богоотступничество. Вульгарное антихристіанство и вульгарный антисемитизмъ уродливо переплетаются и переходятъ другъ въ друга; а съ другой стороны утонченное эллинство вступаетъ въ лукавую діалектику съ христіанствомъ и недостойную полемику съ Библіей и ея народомъ.

Свидѣтельства отъ писанія и преданія. Все сказанное здѣсь приобрѣтаетъ отчетливыя очертанія конкретной реальности, будучи перенесеннымъ на почву положительнаго богословія, исторіи церкви и явленій послѣбиблейскаго іудаизма.

Прежде всего слѣдуетъ отмѣтить, что 9-ая, 10-ая и 11-я главы посланій св. Ап. Павла къ римлянамъ безусловно отнимаютъ какое бы то ни было основаніе у всякаго антисемитизма, въ какихъ бы формахъ онъ ни являлся. Но вмѣстѣ съ тѣмъ въ тѣхъ же текстахъ рѣшительно осуждается, и въ корнѣ пресѣкается всякая попытка исключительнаго національно-племеннаго самоутвержденія Израіля. Черезъ вскрытіе идеальнаго богословско-онтологическаго смысла «израильства» какъ извѣчной, онтологической категоріи выясняется возможность выпаденія изъ этой категоріи для эмпирическаго Израіля. «Ибо не всѣ тѣ Израильтяне, которые отъ Израіля» (Римл. 9, 6). Этимъ подтверждается грозное пророчество св. Іоанна Предтечи, вопіявшаго въ пустынѣ: «Сотворите же достойные плоды покаянія и не думайте говорить въ себѣ:

«отець у насъ Авраамъ»; ибо говорю вамъ, что Богъ можетъ изъ камней сихъ воздвигнуть дѣтей Аврааму». (Лук. 3. 8).

Христось Спаситель Царь Израилевъ (воплотившійся Иегова), пришелъ воздвигать чадъ Аврааму изъ камней язычества («всѣхъ народовъ»), основывая этимъ самымъ истинное царство Израилево во всемъ мѣрѣ, — небесный Сіонъ, Новый Иерусалимъ — Церковь.

Только въ Христіанствѣ возможна истинная теодицея. Для Израильянина, трепетавшаго передъ именемъ грознаго и неприступнаго Иеговы, самовольно распоряжающагося благомъ и зломъ людей, совершенно неприемлемой и чудовищно-кощунственной должна бы казаться проповѣдь о «Царѣ царствующихъ и Господи господствующихъ, который приходитъ заклаться и отдаться въ пищу вѣрнымъ»*)

У эллиновъ и, вообще «языковъ» (язычниковъ напр., египтянъ и др.) были ученія о страдающемъ, умирающемъ и воскресающемъ «богѣ» (Діонисѣ, Озирисѣ и др.)**). Но это были тайныя мистеріи для посвященныхъ, а не вселенская проповѣдь о спасеніи; и при томъ этихъ страдающихъ, умирающихъ и воскресающихъ боговъ было такъ много, и нѣкоторые изъ нихъ были такъ явно несерьезны***), что говорить о единомъ и ис-

*) Изъ херувимской пѣсни литургіи Великой Субботы.

***) Діонисъ былъ даже «сынъ божій» — сынъ Зевса и Деметры; а въ тотемистическихъ культурахъ тотемъ — богъ *желаетъ* быть пищей своихъ почитателей.

****) Несерьезность ихъ обуславливалась главнымъ образомъ примитивностью и субъективной замкнутостью страданій съ присоединеніемъ сюда и элементарной сексуальности — всегда являющейся непереносимой мерзостью въ божествѣ для высшихъ ступеней религіознаго сознанія. Намъ извѣстны адонисическія пѣсни, и среди нихъ отрывокъ, передающій плачь умирающаго Адониса:

Бросить я должень красу надъ красами-лучистое солнце
Бросить алмазныя звѣзды и ликъ благодатной Селены,
Сочные бросить арбузы и яблоки бросить и груши.

(Перев. Ф. Фр. Зѣлинскаго въ «Религія эллинизма» ПТБГ. 1922 г. стр. 61).

тинномъ изъ нихъ — не приходилось и не приходится. «Великими», «восхитительными» были по выраженію св. Ипполита «Эпоптическія» (такъ наз. второго «посвященія») мистеріи Элевсиса — но это были только мистеріи, а не истинныя таинства. Это былъ лишь планъ таинства, его проэктъ, чистая потенція, возможность*).

Реальнаго настоящаго Бога Живаго здѣсь не было. Онъ былъ только у Израиля и только у Израиля могъ истинно пострадать, какъ истинный Богъ. Несоизмѣримое преимущество израильскаго Ветхаго Зава́та надъ Ветхимъ Зава́томъ язычниковъ было въ томъ, что въ прообразахъ Израиля присутствовалъ самъ истинный Богъ — Ягова, въ то время, какъ у язычниковъ было лишь натурально-природное часто искажаемое навожденіемъ предчувствіе «Бывшаго, Сущаго и Грядущаго». Вотъ причина, по которой церковь удержала про-

*) См. Paul Foucart. Les mystères d'Eleusis. Paris 1914, стр. 455 Торжественное явленіе хлѣбнаго колоса въ мистеріяхъ второго посвященія («эпоптіи») было видимымъ символомъ бога — жертвы его враговъ, надъ которыми онъ торжествуетъ въ своемъ возрожденіи и славномъ царствованіи надъ областью мертвыхъ. Колосъ долженъ быть сжатъ, срѣзаннымъ (Τεθηρισμένον) — чтобы былъ символомъ лишенія жизни. Аналогичнымъ образомъ Діодоръ Сицилійскій (1, 14) говоритъ, что въ Египтѣ жнецы возносятъ первые колосы, ударяя себя въ грудь и призывая Изисъ. Поль Фукаръ объясняетъ, что здѣсь рѣчь идетъ собственно объ Озирисѣ (представляющемъ полную аналогію греч. Діонису); удары въ грудь и помянаніе Изисъ есть призывъ ея на помощь супругу или же, скорѣе, выраженіе соучастія ея горю.

По поводу того, что Изисъ есть страдающая супруга убиеннаго бога, здѣсь надо вспомнить, что христіанская церковь именуетъ пресв. Богородицу «Матерью Богомужней». Кромѣ того, такъ какъ срѣзанный колосъ есть символъ умершаго бога, мы должны вспомнить, что и Господъ Иисусъ называетъ Себя «хлѣбомъ сошедшимъ съ небесъ» (Іоанн. 6, 51); дажѣ Онъ сравниваетъ Себя и Свою спасительную смерть съ надшимъ въ землю и умершимъ «зерномъ пшеничнымъ» (Іоанн. 12, 24). Въ «похвалахъ» Великой Субботы въ чинѣ «погребенія Христова» (на утрени) Симеонъ Логофетъ именуетъ Христа «зерномъ двоерасленнымъ». Тотъ же символъ смерти со Христомъ и воскресенія съ Нимъ (Рим. 6, 5) являетъ образъ зеренъ пшеничныхъ (замѣняемыхъ часто рисомъ) на поминовеніи усопшихъ («паннихидѣ»). Прообразы христіанства, и свой Ветхій Зава́тъ были несомнѣнно у язычниковъ; и это дѣлаетъ особенно знаменательнымъ обращеніе къ нимъ первыхъ проповѣдниковъ христіанства — евреевъ съ ап. Павломъ («апостоломъ языковъ»).

образы Ветхаго Завѣта Израиля и не приняла Ветхаго Завѣта язычниковъ. Избранный народъ, какъ ни гдѣ, явилъ именно здѣсь преимущество своей боговдохновенной книги «Библии» — ради которой онъ жилъ и живетъ.*)

Но Израиль не принялъ воплотившагося Иеговы, и это непринятіе выразилъ въ Распятіи. Тѣмъ болѣе не могъ допустить онъ, что Распинаемый есть страдающій Богъ. Словно пелена налегла на его глаза. «Пока войдетъ полное число язычниковъ» (Рим. 11, 25).

Истинная теодицея есть распятіе. И все же не могло не быть страдающаго Бога. Ибо не страдающій Богъ былъ повиненъ во злѣ міра. И самъ міръ превращался въ «дѣяволь въ дедевилъ». Богъ или золь или безсиленъ, (а значить и безславенъ). И значить — не Богъ. И противоестественное богохульство и ропотъ переходятъ въ естественный атеизмъ: раціоналистическій атеизмъ эллиновъ, мистическій атеизмъ индусовъ.

Евреи приняли истиннаго Бога, но не приняли

*) Въ знаменитой рѣчи ап. Павла передъ афинскимъ ареопагомъ (Дѣян. 17, 22-31) все дышетъ какимъ то несказаннымъ внутреннимъ оправданіемъ язычества. И это является несомнѣннымъ подтвержденіемъ того, что Ветхій Завѣтъ есть въ язычествѣ. Несомнѣнно настанетъ время примирить черезъ высшее раскрытіе христіанской истины — оба Ветхихъ завѣта: Пасхальнаго еврейскаго агнца и сръзанный колось Діониса-Озириса. Образами двусторонняго раскрытія христіанства, какъ съ точки зрѣнія Ветхаго завѣта, такъ и съ точки зрѣнія античной философіи являются «разговоръ съ Трифономъ Иудеемъ» и «Апологіи» св. Іустина философа (замученъ въ 166 г.). Сюда же относится отчасти и ученіе Фенона Александрійскаго о Логосѣ.

Что касается провиденціального плана распространения Библии черезъ христіанство, то объ этомъ говорятъ нѣкоторые еврейскіе писатели напр. Leop. Stein (Schrift des Lebens I, № 257) приседняя къ этому... «исламъ» (I), который, какъ извѣстно, въ чистомъ видѣ канонической Библии, да еще въ богослужебномъ употребленіи никогда не зналъ. Поэтому такъ странно и дико звучитъ союзъ «und» въ слѣдующемъ абзацѣ этого автора: «Christentum und Islam die seudboten des Judentums an die Menschheit» (№ 336. см. Prof. Hermann L. Strack «Das Wesen des Judentums» Leipzig 1906, стр. 17).

Его страданій. Для нихъ истинный Богъ (Элогимъ, — Йегова, — Адонаи) — не страдаетъ. Богъ не оправданъ въ злѣ міра. Мало того, — Онъ является самовластнымъ Творцомъ несчастій и страданій. Теодицея невозможна.

Это Я Йегова и никто другой, —
Я образую свѣтъ и Я создаю тьму,
Я дѣлаю міры и Я творю несчастья,
Это Я, Йегова, который дѣлаетъ все это.

Исаія 45. 6-7.

Если не связать этого убійственного для Теодицеи мѣста съ христіанскимъ пониманіемъ знаменитой 53 главы того же Исаіи, гдѣ раскрываются искупительныя страданія Богочеловѣка, — то Богъ не оправданъ въ злѣ міра. (Эту главу послѣбиблейскій іудаизмъ искусственно истолковалъ въ томъ смыслѣ, что страдающій въ ней — весь Израиль). Но единственное возможное оправданіе — это состраданіе, а значить страданія самого «создавшего страданія». Иначе остается одинъ естественный *морально-обязательный выходъ* — богоборчество, атеизмъ и утопіи земного рая — правда превращающагося въ адъ — ибо какой же рай безъ Бога, безъ любви?*) Не страдающій Богъ — при страданіи міра — есть адскій призракъ, вѣчный кошмаръ, не Богъ, а безлюбивый, каменно-сердечный самодержавный діаволь. А книга Его народа святая Библия — превращается въ проклятую лѣтопись преступленій и Бога и народа.**)

*) Николай Гартманъ въ своей «Этикѣ» очень хорошо показалъ, что чистая мораль и Богъ несовмѣстимы. Но это по той причинѣ, что чистый теизмъ (іудаистически-магометанскаго типа) дѣлаетъ, какъ это было только что показано, теодицею невозможной. Искусственное «коллективное» Мессіанство въ пониманіи 53 гл. Исаіи приводит къ совершенно невозможнымъ натяжкамъ, да и кромѣ того къ полному антионтологизму и противосимволическому аллегоризму.

**) Ихъ можно резюмировать въ одномъ текстѣ: «Я ожесточу сердце Фараона».

И создается положеніе полной безысходности, которое можно выразить словами поэта: «Оставь надежду навсегда».

«Эллины» не узнали истиннаго Бога, но приняли Его страданія. Ихъ страдающій «богъ» (Дионисъ-Озирисъ-Адонисъ) — не истиненъ. Истина страданій отдѣлена отъ истиннаго Бога и отнесена къ богу неистинному. Богъ безсиленъ во злѣ міра. Теодицея бесполезна. Отсюда одинъ естественный выходъ — пантеизмъ (превращающійся частью въ оргіазмъ, частью въ атеизмъ), антропологизмъ и иллюзія всеобъясняющей всеисчерпывающей науки и философіи съ присоединеніемъ эстетствующаго прельщенія «отъ искусства».

Объ иллюзіи — іудаистическая и эллинская — нынѣ переплелись и смѣшались на единомъ антихристіанскомъ фронтѣ.

Лишь въ христіанствѣ, въ которомъ чудесно дано *третье*, отвергаемое немощной человѣческой логикой, говорящей «третье не дано» (*tertium non datur*) —

Безплотный истинный Богъ страдаетъ во плоти.

Теодицея есть распятіе. Другой Теодицеи нѣтъ и быть не можетъ.

«Ибо я разсудилъ быть у васъ незнающимъ ничего, кромѣ Иисуса Христа, и при томъ распятаго». (I Кор. 2, 2).

Но потому христіанство и есть «третій родъ» (*tertium datur!*) по отношенію къ Израилю и эллинамъ «новая тварь» (*καινή κτίσις* — Гал. 6, 15), возвѣщенный великой трубой евангельскаго слова, его премудрымъ вовѣки пребывающимъ изъяснителемъ, св. ап. Павломъ, — «іудеемъ изъ колѣна Веніаминова».

Черезъ Христіанство Израиль и библія стали всемірными. Христось

именованный въ евангеліи «Славой Израиля» (Лук. 2. 32) и Его апостолы были по плоти, т. е. реально евреями, явились среди евреевъ. — И проповѣдали «начиная съ Іерусалима» «покаяніе и прощеніе грѣховъ» «во всѣхъ народахъ» (Лук. 24. 47).

«Іерусалимъ» — начало, центръ, основа — «альфа».

«Всѣ народы» — конецъ, цѣль, предѣль, периферія — «омега».

Такъ просто, общедоступно, общепонятно раскрывается смыслъ исторіи богоизбраннаго народа еврейскаго, «святого Израиля», ревнивое блюденіе Промыслемъ Божиимъ ветхозавѣтной, религіозно-національной чистоты, его собранности, замкнутости, отсутствіе духа прозелитизма. Вѣдь въ порядкѣ домостроительства спасеніе всего міра — создавалась святая основа, возникалъ освященный, святѣйшій центръ Всеединства, «пупъ земной», «средина земли», ея средоточіе. «Спасеніе содѣлалъ еси посреди земли». Словно въ фокусѣ сосредоточены были здѣсь всѣ прямые лучи божественныхъ силъ, разсѣянныхъ и въ тысячѣ отраженій преломившихся въ мірѣ «языковъ». Гдѣ нѣтъ центра, тамъ нѣтъ и периферіи. Чистота и суровое уединеніе религіи Хорива и Синая были нужны во имя и ради цѣлей міровой проповѣди, обращенной отъ Фавора, Голгофы и Елеона. Черезъ нея «Слава Израиля» стала «свѣтомъ во откровеніе язычниковъ» (ως εἰς ἀποκάλυψιν ἔθνωνъ Лук. 2. 32) — и національно-еврейская Библія стала чудеснымъ образомъ родной книгой всѣхъ народовъ. Пусть укажутъ намъ путь, которымъ Библія распространялась бы помимо христіанства такъ, какъ она распространилась въ христіанствѣ.

Въ явленіи Христа черезъ Израиля и среди Израиля — для язычниковъ и всего міра, — въ распятіи явившагося іудеямъ, въ осмѣяніи Его эллинами, — выясняется міровое значеніе Израиля

не только какъ «свѣта во откровеніе язычникамъ», но и какъ центра богочеловѣческой трагедіи.

Свидѣтельства послѣ библейской исторіи. Богочеловѣчество не есть абстрактная формула. Это живой конкретный историческій фактъ. По сему богочеловѣчество и есть богоизраильство. Богъ во плоти былъ по плоти Израильтянинъ. Напрасно было бы думать, что свидѣтельства о великой тайнѣ этого нерасторжимаго союза ограничиваются только каноническими книгами Ветхаго и Новаго Завѣтовъ. О нихъ свидѣтельствуесть исторія отъ первыхъ вѣковъ христіанства и до нашихъ дней.

Сюда относятся: конфликтъ въ первохристіанской церкви по вопросу о соблюденіи Моисеева закона христіанами изъ язычниковъ (проблема такъ наз. іудеохристіанства); конфликтъ первохристіанской церкви съ гностиками и отпаденіе ихъ изъ за отрицательнаго отношенія гносиса ко всему ветхозавѣтной комплексу библейской традиціи (проблема докетизма и маркіонизма); христіанскія идеи въ каббализмѣ и хасидизмѣ и противостояніе имъ талмудизма, воспроизводящее въ уменьшенномъ видѣ первичный конфликтъ христіанства съ іудаизмомъ. Все это показываетъ вѣчность и первоосновность темы Христа и Израиля...

Каббализмъ и хасидизмъ (гнозисъ, мистика и экстазъ) представляютъ многозначительныя явленія того, что можно было бы назвать натуральнымъ природнымъ, естественнымъ сіяніемъ Новаго Завѣта внутри Ветхозавѣтной традиціи. Особенно знаменательнымъ и показательнымъ является рѣзкое столкновеніе Израиля Бешта (основателя хасидизма) съ традиціоннымъ раввиномъ, который прибѣгъ къ способу, напоминающему основное страшное событіе христіанства. Они доне-

сли чужевѣрной государственной власти на своего противника, съ цѣлью воспользоваться аппаратомъ этой власти, но и какъ тогда — неудачно. Хасидизма искоренить имъ не удалось. Эта «ревность Божія, но не по разуму» (Рим. 10, 2) показываетъ, что божественная тревога не умерла и не умретъ во Израилѣ. Но «не разумѣя праведности Божіей, и усиливаясь поставить собственную праведность, они не покорились праведности Божіей» (Рим. 10, 3).

З а к л ю ч е н і е. Христиане — истинный Израиль — вѣруютъ, что евангельская закваска нѣкогда совершитъ чудесное дѣйствіе и, по слову ап. Павла, «весь Израиль спасется» (Рим. 11, 26). Ибо «если начатокъ святъ, то и цѣлое; и если корень святъ, то и вѣтви». (Рим. 11, 16).

Но ничто такъ не обязываетъ, ничто такъ не осуждаетъ, какъ даръ святости.

В. Н. И л ь и н ь.

Парижъ, Май, 1928 г.

ТРИ ЮБИЛЕА.

(Л. Толстой, Ген. Ибсенъ, Н. Э. Федоровъ).

Въ этомъ году исполняется столѣтіе со дня рожденія трехъ гениальныхъ людей — Л. Толстого, Генриха Ибсена и Н. Э. Федорова. Какъ ни противоположны они между собой, ихъ объединяетъ радикализмъ и максимализмъ мышленія и одинаковая вражда къ окружавшему ихъ буржуазному міру. Всѣ трое были духовными революціонерами, хотя мало общаго имѣли съ вульгарнымъ соціально-политическимъ революціонерствомъ. Двое изъ нихъ — Л. Толстой и Ибсенъ — приобрѣли мировую славу, третій же — Н. Федоровъ — остался извѣстнымъ лишь въ узкомъ кругу и ждетъ еще своей оцѣнки. Л. Толстой и Н. Федоровъ были связаны личнымъ общеніемъ и прославленный Толстой преклонялся передъ нравственнымъ характеромъ скромнаго Федорова. Сейчасъ въ Россіи начинаютъ пользоваться популярностью идеи Н. Федорова, образуется Федоровское направленіе. Интересъ сегодняшняго русскаго дня къ Н. Федорову объясняется его своеобразнымъ коллективизмомъ, его активизмомъ, вѣрой въ технику, враждой къ индивидуализму и къ романтической и пассивно-мистической настроенности культурной аристократіи, его вѣрой въ миссію Россіи. Органъ религіозной мысли не можетъ не помянуть этихъ трехъ великихъ людей.

I. — Л. ТОЛСТОЙ.

Я никогда не сочувствовалъ Толстовскому ученію. Меня всегда отталкивалъ грубый толстовскій рационализмъ и я всегда думалъ и продолжаю думать, что мировоззрѣніе Л. Толстого не христіанское, скорѣе буддійское. Мнѣ всегда былъ ближе Достоевскій. Но съ Л. Толстымъ въ ранней юности, почти отрочествѣ моемъ связано первое возстаніе противъ зла и неправды окружающей жизни, первое стремленіе къ осуществленію правды въ жизни личной и общественной. «Война и миръ»

всегда давала мнѣ острое чувство родины и моего происхожденія. Мнѣ всегда казалось, что тамъ рассказано о моемъ дѣдѣ. Судьба Л. Толстого очень замѣчательная русская судьба, столь знаменательная для русскаго исканія смысла и правды жизни. Л. Толстой русскій до мозга костей и возникнуть онъ могъ лишь на русской православной почвѣ, хотя православію онъ и измѣнилъ. Онъ поражаетъ своимъ характерно русскимъ барско-мужицкимъ лицомъ. Въ немъ какъ будто бы двѣ разорванныя Россіи — Россія господская и Россія народная — хотѣли соединиться. И мы не можемъ отречься отъ этого лица, такъ какъ отреченіе отъ него означало бы страшное обѣдненіе Россіи. Л. Толстой былъ счастливецемъ по пониманію міра, ему даны были всѣ блага міра сего: слава, богатство, знатность, семейное счастье. И онъ былъ близокъ къ самоубійству, такъ какъ искалъ смысла жизни и Бога. Онъ не принимаетъ жизни безъ ея смысла. А инстинктъ жизни былъ у него необычайно силенъ и свойственны ему были всѣ страсти. Въ его лицѣ господская Россія, высшій культурный слой нашъ обличаетъ неправду своей жизни. Но въ страстномъ исканіи Бога, смысла жизни и правды жизни Толстой изначально былъ пораженъ противорѣчіемъ, которое его обезсилило. Толстой началъ съ обличенія неправды и бессмыслицы цивилизованной жизни. Правду и смыслъ онъ видѣлъ у простаго трудового народа, у мужика. Толстой принадлежалъ къ высшему культурному слою, отпавшему въ значительной своей части отъ православной вѣры, которой жилъ народъ. Онъ потерялъ Бога, потому что жилъ призрачною жизнью внѣшней культуры. И онъ захотѣлъ вѣрить, какъ вѣруетъ простой народъ, не испорченный культурой. Но это ему не удалось ни въ малѣйшей степени. Онъ былъ жертвой русскаго историческаго раскола между нашимъ культурнымъ слоемъ и слоемъ народнымъ. Простой народъ вѣрилъ по православному. Православная же вѣра въ сознаніи Толстого сталкивается непримиримо съ его разумомъ. Онъ согласенъ принять лишь разумную вѣру, все, что кажется ему въ вѣрѣ неразумнымъ, вызываетъ въ немъ протестъ и негодованіе. Но вѣдь разумъ свой, которымъ онъ судитъ православіе, Толстой взялъ цѣликомъ изъ ненавистной ему цивилизаціи, изъ европейскаго рационализма, отъ Спинозы, Вольтера, Канта и др. Какъ это ни странно, но Толстой остался «просвѣтителемъ». Вся мистическая и таинственная сторона христіанства, всѣ догматы и таинства Церкви вызываютъ въ немъ бурную реакцію просвѣтительнаго разума. Въ этомъ отношеніи Толстой никогда не могъ «опроститься», не могъ *s'abêtir*, по выраженію Паскаля. Онъ не хотѣлъ пойти ни на какія жертвы своимъ рационалистическимъ сознаніемъ, гордость разума въ немъ дѣйствовала непрерывно. И отъ этой гордости

такъ утомленъ былъ старецъ Амвросій, когда Толстой былъ у него въ Оптиной Пустыни. Это разительное противорѣчіе между самоутвержденіемъ просвѣтительнаго разума, между рационалистическимъ сознаниемъ цивилизаціи и исканіемъ смысла, вѣры, Бога у простого народа, далекаго отъ цивилизаціи, раздираетъ «Исповѣдь» Толстого. Въ этомъ противорѣчии изобличается неправда религіознаго народничества. Нельзя вѣрить, какъ вѣритъ народъ, можно вѣрить лишь въ то, во что вѣритъ народъ, и вѣрить не потому, что въ это вѣритъ народъ, а потому, что это истина. Смыслъ, правда, Богъ, не связаны ни съ какимъ соціальнымъ слоємъ.

Л. Толстой раздирается противорѣчіемъ между своей могучей стихіей, которая выражается въ его гениальномъ художествѣ, и своимъ рационалистическимъ сознаниемъ, которое выражается въ его религіозно-нравственномъ ученіи. Это противорѣчіе обнаруживается уже въ «Войнѣ и мирѣ» и «Аннѣ Карениной». Основные мысли Толстого можно уже тамъ найти переверотъ въ его религіозномъ сознаниі, съ котораго начинается его проповѣдническая дѣятельность, обычно слишкомъ преувеличивается.

Гениальность и величіе Толстого нужно прежде всего видѣть въ могучемъ его чувствѣ, что вся наша сознательная культурная и соціальная жизнь съ ея неисчислимыми условностями есть жизнь не настоящая, призрачная, лживая и въ сущности людямъ не нужная, а что за ней скрыта стихійная, бессознательна первожизнь, подлинная, глубокая и единственно нужная. Рожденіе, смерть, трудъ, вѣчная природа и звѣздное небо, отношеніе человѣка къ божественной основѣ жизни — вотъ настоящая жизнь. Тайна обаянія Толстовскаго творчества заключена въ художественномъ приѣмѣ, составляющемъ его оригинальную особенность, — человѣкъ про себя думаетъ и чувствуетъ не то, что выражаетъ во внѣ. Все время есть какъ бы двойная жизнь — въ поверхностномъ и условномъ сознаниі и въ глубинной стихіи жизни, отраженная жизнь въ цивилизаціи и первичная жизнь въ самой жизни. Художество Толстого всегда на сторонѣ стихійной силы и правды жизни противъ лживыхъ и бессильныхъ попытокъ цивилизаторскаго сознанія направить жизнь по своему. Отсюда презрѣніе къ великимъ людямъ и героямъ, претендующимъ по своему направить жизнь, отсюда отрицаніе роли личности въ исторіи, ибо личность вноситъ насиліе сознанія въ стихійный процессъ жизни, отсюда отвращеніе къ Наполеону и любовь къ Кутузову. Уже въ «Войнѣ и мирѣ» Толстой цѣликомъ на сторонѣ «природы» противъ «культуры», на сторонѣ стихійныхъ процессовъ жизни, которые представляются ему божественными, противъ искус-

ственной и насильственной организаціи жизни по разуму, сознанию и нормамъ цивилизаціи. Правда непосредственной жизни ничего общаго не имѣетъ съ тѣми сознательными и разумными нормами правды, которыя установлены цивилизаціей. Человѣкъ долженъ пассивно отдаться стихійной правдѣ и божественности естественнаго процесса жизни. Уже тутъ мы видимъ у Толстого «непротивленіе». Не должно противиться сознательнымъ усиліемъ, цивилизаторской активностью непосредственной и простой правдѣ природы. Народу, который есть «природа», а не «культура», присуща мудрость жизни. Идея «непротивленія злу насиліемъ» взята Толстымъ не изъ Евангелія, она есть выводъ изъ его вѣры въ благость, въ божественность «природы», которая искажена насиліемъ цивилизаціи, въ правду первичной стихіи жизни. Объ этомъ свидѣтельствуетъ все художественное творчество Толстого. Но въ религіозно-нравственномъ ученіи его эта первоначальная вѣра была страннымъ образомъ деформирована и обнаружено было основное противорѣчіе его жизни и мысли. Въ толстовскомъ ученіи природная и народная правда жизни, правда стихійная и ирраціональная, подчиняется Толстовскому разуму, сознанию, которое цѣликомъ порождено цивилизаціей, раціонализму, который есть насиліе надъ народной жизнью. Толстой никогда не могъ замѣтить, что его «разумъ» и есть главный врагъ того смысла жизни и правды жизни, которые онъ хотѣлъ найти у народа. «Разумъ» Толстого мало отличается отъ «разума» Вольтера и онъ есть насиліе цивилизаціи надъ природой. Вѣра въ стихійную благость природы, которая и порождаетъ Толстовское ученіе о «непротивленіи», сталкивается съ вѣрой въ разумъ, въ сознание, которое оказывается всемогущимъ и преобразующимъ жизнь. Съ одной стороны Толстой учитъ: будьте пассивны, не противьтесь злу насиліемъ,—и правда природы, которая божественна, сама собой обнаружится и восторжествуетъ. Но, съ другой стороны, онъ же учитъ: раскрывайте въ своемъ сознаниі разумный законъ жизни, законъ Хозяина жизни, и ему подчините всю жизнь, имъ преобразуйте всю жизнь, весь міръ. Толстой выходитъ изъ затрудненія тѣмъ допущеніемъ, что разумный законъ жизни, раскрываемый сознаниемъ и есть законъ самой благостной, божественной природы. Но это и есть его основное раціоналистическое заблужденіе. Толстой вѣритъ, что достаточно осознать истинный законъ жизни, чтобы осуществить его. Зло для него есть ложное сознание, добро есть истинное сознание. Ирраціонально волевого источника зла онъ не видитъ. Это совсѣмъ сократовская точка зрѣнія. Онъ приближается также къ буддизму, для котораго спасеніе есть дѣло познанія. Поэтому онъ не только не понимаетъ

тайны искупленія, но относится къ ней съ отвращеніемъ. Сама идея искупленія представляется ему безнравственной. Его возмущаетъ ученіе о царовой благодати. Онъ проповѣдуетъ самоспасеніе и въ этомъ близокъ къ буддизму. У него какое-то окамененное нечувствіе къ личности Христа-Спасителя.

Л. Толстой и потому еще былъ характерно русскимъ чело-
вѣкомъ, что онъ былъ нигилистомъ. Онъ былъ нигилистомъ
въ отношеніи къ исторіи и къ культурѣ, былъ нигилистомъ
и въ отношеніи къ собственному творчеству. Русскій нигилизмъ
есть русскій максимализмъ, есть неспособность установить
ступени и градаціи, оправдать іерархію цѣнностей. Такого
рода нигилизмъ легко расцвѣтаетъ и на вполне православной
почвѣ. Ни въ одномъ народѣ нельзя найти такого презрѣнія
къ культурнымъ цѣностямъ, къ творчеству чело-
вѣка, къ познанию, къ философіи, къ искусству, къ праву, къ относитель-
нымъ и условнымъ формамъ общественности, какъ у народа
русскаго. Русскій чело-
вѣкъ склоненъ считать все вздоромъ и
тлѣнымъ за исключеніемъ единого на потребу, — для одного
это есть спасеніе души для вѣчной жизни и Царство Божіе, для
другого — социальная революція и спасеніе міра черезъ совер-
шенный социальный строй. Нравственное и религиозное сомнѣніе
Толстого въ оправданности культуры и культурнаго творчества
было характерно русскимъ сомнѣніемъ, русской темой, въ такой
формѣ чуждой Западу. Толстой стремился не къ новой культурѣ,
а къ новой жизни, къ преображенію жизни. Онъ хотѣлъ прекра-
тить творчество совершенныхъ художественныхъ произведеній
и начать творчество совершенной жизни. Къ тому-же стремился
и Гоголь, какъ стремился и Н. Ѳедоровъ. Замѣчательнѣйшихъ
русскихъ людей мучила жажда лучшей, совершенной жизни. И
нигилистическое отношеніе къ культурѣ нерѣдко бывало лишь
обратной стороной этой жажды. Толстой обличалъ безбожную
цивилизацию, которая является неизбѣжнымъ результатомъ
культуры, отдѣлившейся отъ жизни. Въ этомъ есть сходство
между Толстымъ и Н. Ѳедоровымъ. Толстой чувствовалъ, что
цѣли жизни заслонены средствами жизни, сущность жизни
запавлена окруженіями жизни. Обличеніе этой лжи цивилизаціи
есть огромная заслуга Толстого. Но ему нецелостно было со-
знаніе первороднаго грѣха, искажающаго природу. Границы
толстовскаго сознанія опредѣлились тѣмъ, что для него совер-
шенно было закрыто христіанское сознаніе о личности и о сво-
бодѣ. Въ этомъ отношеніи онъ былъ индусомъ. Индусское
сознаніе не понимаетъ личности и свободы, оно имперсонали-
стично и детерминистично. И для Толстого нѣтъ личности
чело-
вѣка, нѣтъ личности Бога, есть лишь безликое божествен-
ное начало, лежащее въ основѣ жизни и дѣйствующее по не-

преложному закону. Ученіе Толстого представляет собой сочетание крайняго пессимизма съ крайнимъ оптимизмомъ. Въ личное безсмертіе онъ также не вѣритъ, какъ не вѣритъ въ личнаго Бога, не вѣритъ въ личность человѣка, не вѣритъ въ изначальную свободу человѣка. Личное бытіе для него есть призрачное и ограниченное бытіе. Истинное бытіе есть безличное бытіе. Блаженная, счастливая жизнь покупается отказомъ отъ личности. Ученіе Толстого есть типичный монизмъ. Толстой относился подозрительно ко всему, что порождено личностью. Поцлинно лишь родовое бытіе. Толстой страстно и мучительно искалъ смысла жизни и Бога. Но въ Бога онъ не вѣрилъ, онъ былъ невѣрующій человѣкъ, онъ былъ одержимъ страхомъ смерти. Нельзя назвать Богомъ открытый имъ безликій законъ жизни, который долженъ дать благо жизни. Онъ былъ безблагодатный человѣкъ, гордость разума мѣшала пріобрѣтенію благодати. Христіаниномъ онъ не сдѣлался и лишь злоупотреблялъ словомъ христіанство. Евангеліе было для него однимъ изъ ученій, подтверждающимъ его собственное ученіе.

Л. Толстой имѣлъ огромное значеніе для религіознаго пробужденія общества, религіозно индифферентнаго и духовно охлажденнаго. Къ нему онъ и обращался. Онъ остается великимъ явленіемъ русскаго духа, русскаго генія. И мы не можемъ отвернуться отъ него и забыть его. Но Толстой великъ своимъ художественнымъ творчествомъ и своей жизненной судьбой, своимъ исканіемъ, а не ученіемъ. Толстой никогда не умѣлъ осуществлять въ жизни своихъ идей и онъ съ благоговѣніемъ относился къ Н. Фѣдорову, у котораго ученіе и жизнь, идея и практика были абсолютно слиты. Самъ Л. Толстой былъ вросшій въ землю, полный страстей, болѣе душевно-гѣлесный, чѣмъ духовный человѣкъ. И потому онъ такъ и стремился къ отвлеченной духовности. Положительное религіозно-нравственное ученіе Толстого тягостно своимъ раціонализмомъ и морализмомъ. Но въ толстовской жаждѣ абсолютнаго и максимальнаго осуществленія правды въ жизни, въ толстовскомъ требованіи до конца въ серьезъ принять христіанство и реализовать его есть своеобразное величіе. Замѣчателенъ и уходъ Толстого изъ старой жизни передъ самой смертью. Намъ тяжело, что одинъ изъ величайшихъ русскихъ геніевъ былъ отлученъ отъ Церкви. Но онъ самъ себя отлучилъ отъ Церкви, онъ поносилъ и оскорблялъ ученіе Церкви, догматы и таинства и не могъ претендовать, чтобы Православная Церковь его считала своимъ. Мы не знаемъ, что совершилось съ Толстымъ въ часъ смерти, ему могло многое открыться, что было закрыто всю жизнь. Вотъ почему мы не должны судить и должны духовно чувствовать себя соединенными съ нимъ въ жаждѣ пріобщенія его къ Истинѣ. И

менѣ всего могутъ судить его тѣ внѣшніе и лицемѣрные христіане, которыхъ онъ обличалъ.

II. — ГЕНРИХЪ ИБСЕНЪ.

Я не могу безъ волненія перечитывать Ибсена. Онъ имѣлъ огромное значеніе въ духовномъ кризисѣ, пережитомъ мною въ концѣ прошлаго вѣка, въ моемъ освобожденіи отъ марксизма. Ибсенъ необычайно обостряетъ проблему личности, творчества и духовной свободы. Когда читаешь Ибсена, то дышешь сѣвернымъ горнымъ воздухомъ. Норвежское мѣщанство, въ которомъ онъ задыхался, составляетъ фонъ его творчества. И въ атмосферѣ максимальнаго мѣщанства происходитъ максимальное горное восхожденіе. Въ творествѣ Ибсена есть временное, переходящее и есть вѣчное. И сейчасъ стоитъ говорить лишь о вѣчномъ у Ибсена. Мода на Ибсена давно уже прошла. И когда въ модѣ былъ ибсенизмъ, тогда цѣнили въ Ибсенѣ совсѣмъ не самое значительное — «Нору», «Геду Габлеръ», «Привидѣнія», демоническихъ женщинъ, социальную сатиру, анархическія настроенія. Вѣчнаго и пребывающаго по своему значенію нужно искать у Ибсена прежде всего въ «Перѣ Гюнтѣ», потомъ въ «Брандѣ», въ «Кесарѣ и Галилеянинѣ», отчасти во «Врагѣ народа» и въ заключительныхъ драмахъ его творческаго пути «Строитель Сольнесъ» и «Когда мы мертвые пробуждаемся». Ибсенъ съ гениальной остротой пережилъ и поставилъ проблему личной судьбы и проблему конфликта творчества и жизни. Въ немъ, какъ и въ Ницше, современная культура вырывается изъ тисковъ позитивизма и эвдемонистической морали къ духовному восхожденію. Въ немъ есть страстное противленіе буржуазному духу, паеосъ высоты и героизма. Ибсенъ не только великій художникъ, но также великій моралистъ и реформаторъ. Искусство Ибсена пророческо. Ибсенъ былъ одинокъ и социаленъ. Соединеніе же одиночества и социальности есть основной признакъ пророческаго призванія. Ибсенъ мучился великими противорѣчіями и конфликтами жизни. Основная тема его — столкновеніе мечты и дѣйствительности, творчества и жизни. Великая творческая мечта владела Ибсеномъ и притягивала его своей силой и красотой. Но онъ не зналъ, какъ ее осуществлять, реализовать, претворять въ дѣйствіе. И всѣ большіе творческіе люди терпятъ у него неудачу и погибаютъ. Брандъ погибаетъ отъ горной лавины, Сольнесъ падаетъ съ вершины башни и разбивается. Творческій духъ несетъ съ собой гибель жизни. Безплодно и неумѣстно спорить о «направленіи» Ибсена, о томъ, былъ ли онъ «правымъ» или «лѣвымъ», былъ ли онъ за

«прогрессъ», за «демократію» или противъ. Ибсень принадлежалъ къ тому типу одинокихъ людей, образъ мыслей которыхъ лучше всего характеризуется словосочетаніемъ «аристократическій радикализмъ». Онъ стоитъ внѣ общественныхъ направлений, онъ не представляетъ никакого соціального коллектива. Онъ одинаково борется и противъ инертнаго консерватизма, противъ столповъ современнаго общества и противъ лѣваго общественнаго мнѣнія, противъ сплоченнаго большинства, противъ демократическаго мѣщанства. Онъ за свободу духа и противъ обезличивающаго равенства. Онъ всегда за повышеніе, за восхожденіе, за героическую личность. Онъ духовный революціонеръ, но совсѣмъ не революціонеръ во внѣшнемъ соціально-политическомъ смыслѣ. Его моральный паеосъ очень отличается отъ моральнаго паеоса Толстого, ибо онъ прежде всего связанъ съ качествомъ личности, съ личнымъ творческимъ усиленіемъ. Но онъ не знаетъ, какъ реализовать, осуществить въ плодотворной дѣятельности героической и творческой духъ личности. Въ этомъ его неизлѣчимый романтизмъ, которымъ онъ принадлежитъ переходной эпохѣ. Но въ немъ тотъ же пророческій духъ, что у Достоевскаго, что у Ницше. Онъ жилъ и творилъ подъ властью притяженія горной высоты и безконечности. Какъ моралистъ, онъ былъ могущественнымъ критикомъ эвдемонистической морали. Истина для него всегда была выше благополучія и счастья людей.

Но Ибсень не зналъ христіанскаго соединенія восхожденія къ Богу съ нисхожденіемъ къ людямъ, тайны богочеловѣческой любви. Въ немъ оставался непобѣжденный соблазнъ титанизма и сверхчеловѣчества, и въ этомъ онъ раздѣляетъ ту же судьбу, что и Ницше. У него было чувство вины и грѣха, которое преслѣдовало его героевъ, но окончательнаго смысла этой вины ему не дано было узнать. Подобно творчеству Ницше и Достоевскаго, творчество Ибсена обозначаетъ глубокой кризисъ гуманизма и гуманистической морали. Гуманистическая мораль и для него, какъ и для Ницше, была размягченіемъ, утерей горнаго духа, отрицаніемъ высоты и безконечности. Творческой путь Ибсена и есть исканіе божественной высоты человекомъ, утерявшимъ живого Бога. Поэтому любовь къ «дальнему» ведетъ къ отрицанію любви къ «ближнему». Отсюда героическая, мораль, которая есть максимализмъ, не вмѣщающій любви нисхожденія къ людямъ. И отсюда срывъ этой героической морали, невозможность ея реализаціи въ жизни. Это мы видимъ въ такомъ гениальномъ твореніи Ибсена, какъ «Брандъ», который въ значительной степени скопированъ съ Кирхгардта, провозглашавшаго максималистической принципъ «все или ничего». Но Брандъ и есть героизмъ безъ благодати, безъ любви. Ибсена

соблазнялъ Брандъ и вмѣстѣ съ тѣмъ онъ чувствовалъ срывъ и провалъ Бранда. «Брандъ» кончается словами: «Богъ, Онъ — deus caritatis». Всѣхъ героевъ Ибсена мучать тролли. И онъ говоритъ, что жить, значить бороться съ троллями души. Ибсенъ съ большой силой изображаетъ терзаніе души троллями. Тролли — подземное начало въ человѣкѣ, одинъ изъ вѣчныхъ элементовъ души и они мѣшаютъ духовному восхожденію. Но наибольшую извѣстность пріобрѣли Ибсеновскія женщины. Ибсенъ раскрываетъ значительность женскаго начала. «Женщина съ моря» есть символъ притяженія безконечности. Женщина вдохновляетъ у него къ творчеству. Въ женщинѣ раскрываетъ онъ и демонизмъ, и святость. Одинъ изъ типовъ ибсеновской женщины есть модернизированная Валькирія. Другой типъ — Агнесъ въ «Брандѣ» и Сольвейгъ въ «Перѣ Гюнтѣ» — явленіе святой женственности, на которой лежитъ отсвѣтъ Божьей Матери. Творчество Ибсена есть раскрытіе метафизическаго смысла любви. Творческая значительность человѣка связана съ любовью мужчины и женщины. И эросъ у Ибсена раскрывается на большой высотѣ. Въ немъ бываетъ демоническое начало, но совсѣмъ нѣтъ въ ибсеновскомъ творествѣ Афродиты простонародной, чувственной, нѣтъ того, чѣмъ полна французская литература. Столкновеніе мужчины и женщины, ихъ страстное притяженіе и не менѣе страстная борьба — одинъ изъ основныхъ мотивовъ у Ибсена.

Другой мотивъ — столкновеніе творческой личности и общества. Ибсена совсѣмъ нельзя назвать индивидуалистомъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ слово это примѣнимо къ демократическимъ обществамъ XIX в. Онъ совсѣмъ не является борцомъ за автономію всякой личности, равную автономіи всякой другой личности. Вся острота Ибсеновской проблемы въ столкновеніи творчески одаренной, качественно возвышающейся, устремленной къ высотѣ личности съ инерціей и плоскостью общественнаго мнѣнія и общественнаго быта. Индивидуализмъ Ибсена аристократическій. Это не столько индивидуализмъ, лежащій въ основаніи демократическаго общества, сколько индивидуализмъ, который дѣлаетъ «врагомъ общества», который вдохновляется паѳосомъ творческой свободы, а не равенства. Ибсенъ вѣрилъ въ качество неповторимой, единственной индивидуальности. Во «Врагѣ народа» эта проблема поставлена почти съ примитивной простотой. Могущественъ лишь одинокій человѣкъ, опирающійся на свою духовную силу, на свою творческую свободу, а не на общество. «Врагъ народа» и кончается словами доктора Штокмана: «самый могущественный человѣкъ тотъ, кто стоитъ на жизненномъ пути одиноко». Ошибочно было бы думать, что проблема, которая мучила Ибсена, есть проблема

конца XIX вѣка и что значеніе она имѣетъ лишь для индивидуалистическихъ настроеній его эпохи. Это — вѣковѣчная проблема, проходящая черезъ всю исторію человѣческихъ обществъ. Трагическій конфликтъ творческой личности, прорѣзающей иную, лучшую жизнь, и социальнаго коллектива, подчиняющаго всякую личность своей безликой власти, есть вѣчный конфликтъ, который имѣетъ свои первыя проявленія въ обществахъ первобытныхъ и затѣмъ въ столкновеніяхъ пророческихъ индивидуальностей съ религіознымъ коллективомъ. Эта проблема остается въ силѣ и для нашей коллективистической эпохи и даже особенно обостряется для нея. Творчество Ибсена принадлежитъ эпохѣ символизма. Сейчасъ существуетъ реакція противъ символизма, какъ и противъ романтизма. Но символизмъ Ибсена совсѣмъ особенный. Символы даются въ самой обыденной, реалистической обстановкѣ. Все, что говорятъ герои Ибсена, имѣетъ двоякій смыслъ, реалистическій, обыденный и символизирующій, ознаменовывающій событія и судьбы міра духовнаго. Это придаетъ особенную значительность всѣмъ ибсеновскимъ разговорамъ. Ибсена, какъ и Достоевскаго, интересуется не столько психологія людей, сколько проблемы духа. Искусство же, которое трактуетъ проблемы духа, не можетъ быть только реалистическимъ. Реализмъ обыденной жизни превращается въ символику иного плана бытія, духовныхъ свершеній. И всякое большое искусство заключаетъ въ себѣ элементъ символическій.

Величайшее твореніе Ибсена, еще недостаточно оцѣненное, — «Перъ Гюнтъ». Въ форму норвежской народной сказочности облечена міровая тема. «Перъ Гюнтъ» нужно сравнивать по значенію съ Гетевскимъ «Фаустомъ». Это есть міровая трагедія индивидуальности и личной судьбы. И я не знаю въ міровой литературѣ равнаго по силѣ изображенія трагедіи индивидуальности и личности. Ибсень показываетъ, какъ самоутвержденіе индивидуума, всю жизнь желавшаго быть «самимъ собой», ведетъ къ разложенію и гибели личности. Перъ Гюнтъ всегда хотѣлъ быть «самимъ собой» и никогда самимъ собой не былъ, утверждалъ себя и потерялъ себя. Перъ Гюнтъ научился у троллей быть «довольнымъ самимъ собой» и загубилъ свою личность. Ибо личность есть замыселъ Божій о человѣкѣ, есть Божья идея, которую человѣкъ можетъ осуществить, но можетъ и загубить. И только жертва и самоограниченіе ведетъ къ выковыванію и торжеству личности. «Перъ Гюнтъ» научаетъ насъ тому, что индивидуумъ и личность не одно и то же. Индивидуумъ есть категорія натуралистически-біологическая. Личность же есть категорія религіозно-духовная. Личность есть задача индивидуума. И возможно существованіе яркой индивидуаль-

ности при загубленности личности. Перъ никогда и не стремился стать личностью, онъ хотѣлъ только утверждать свою индивидуальность и думалъ, что онъ этимъ будетъ «самимъ собой». Но быть индивидуумомъ не значить еще быть «самимъ собой», это есть лишь біологическое состояніе, «самимъ собой» можетъ быть лишь личность. Тутъ Ибсень перерастаетъ самого себя, предѣлы своего сознанія. Онъ художественно прозрѣваетъ послѣднюю глубину религіозной проблемы личности. Встрѣча Пера Гюнта съ пуговичникомъ, которая происходитъ уже какъ бы послѣ его смерти, въ мірѣ потустороннемъ и описываетъ мытарства души, производитъ потрясающее впечатлѣніе. Никогда еще кажется искусство не ставило себѣ такого смѣлаго заданія. Перъ Гюнтъ, растерявшій за свою жизнь свое «я» и въ сущности никогда не бывшій «самимъ собой» встрѣчается въ мірѣ загробномъ съ пуговичникомъ, потому что долженъ пойти на сплавъ. Онъ одинъ изъ тѣхъ, которые недостойны ни рая, ни ада. Его ждетъ небытіе. Онъ не имѣлъ и большихъ грѣховъ, онъ хотѣлъ бы, чтобы кто-нибудь, съ кѣмъ жизнь его сталкивала, удостовѣрилъ бы большой грѣхъ, для того, чтобы сохранить бытіе своей личности хотя бы въ аду. Но крайній индивидуалистъ Перъ Гюнтъ совершенно безличенъ, онъ утерялъ свою личность, никогда не былъ тѣмъ, для чего былъ созданъ Творцомъ. Перъ сталъ троллемъ, т. е. повольнымъ самимъ собой, т. е. ничѣмъ. Быть самимъ собой значить отречься отъ себя, исполнить высшую волю. Но самое сильное въ «Перъ Гюнтъ» — образъ Сольвейгъ, образъ женской вѣрности и жертвенной любви. Сольвейгъ всю жизнь оставалась вѣрна Перу, всю жизнь ждала его, онъ хранился въ ея сердцѣ. И вотъ въ часъ смерти, потерявшій свою личность Перъ могъ найти себѣ пристанище лишь въ сердцѣ Сольвейгъ, о которой забылъ, въ ея любви и вѣрности. Перъ сохранилъ самого себя, свою личность лишь въ Сольвейгъ. Сольвейгъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и мать заступница, послѣднее убѣжище человѣка, утерявшаго себя и обреченнаго на гибель. Въ ней отражена святая и премудрая женственность Божьей Матери, Пресвятой Дѣвы. «Перъ Гюнтъ» имѣетъ глубокой христіанскій смыслъ. Проблема личной судьбы обострена до послѣдней степени и обнаруживается внутренней крахъ индивидуализма, который губить личность.

Въ «Кесарь и Галилеянинъ», самомъ грандіозномъ по замыслу твореніи Ибсена, изображается столкновение двухъ міровыхъ идей и двухъ царствъ: Кесаря и Христа. Въ эту трагедію Ибсень вложилъ свою мечту о третьемъ Царствѣ, царствѣ Духа, примиряющемъ двѣ борющіяся идеи. Ибсень обнаруживаетъ безсиліе Кесаря передъ лицомъ Галилеянина, реакціонность самой идеи Кесаря. Юліанъ Отступникъ —

бесильный мечтатель, который думает побѣдить Христа своими сочиненіями. Юліанъ съ горечью видитъ, что реставрація язычества бесильна и обречена на неудачу. Но онъ не чутокъ къ исторической судьбѣ. Онъ реакціонеръ-фантастъ. Его романтической душой слишкомъ запоздалаго язычника владѣть античная, дохристіанская идея обоготвореннаго Кесаря. Возрожденіе язычества связано съ возпаданіемъ кесарю божескихъ почестей. Юліанъ хотѣлъ бы властвовать не только надъ жизнью и кровью людей, но и надъ ихъ волей и душой. Но онъ лишень всякой власти, какъ и всѣ романтики-мечтатели. Мистикъ Максимъ является носителемъ идеи третьяго царства, царства Духа, примиряющаго Кесаря и Галилеянина, землю и небо, плоть и духъ. Царство земное и царство духовное должны соединиться въ одномъ лицѣ. Тутъ Ибсенъ очень приближается къ русскимъ ожиданіямъ третьяго откровенія Духа Св. Но мистикъ Максимъ необѣдительно и не импонируетъ. Ибсенъ въ сущности постоянно обличаетъ ложь мечтательнаго и фантастическаго челоуѣкобожества, титанизма, обличаетъ самого себя. Въ концѣ концовъ «Кесарь и Галилеянинъ» есть хвала христіанству.

«Строитель Сольнесъ» и «Когда мы мертвые пробуждаемся» есть финалъ творчества пути Ибсена. Проблема творчества, всю жизнь мучившая Ибсена, наиболѣе обострена въ «Строитель Сольнесъ», какъ проблема личности въ «Перѣ Гюнтѣ». Строитель Сольнесъ на склонѣ лѣтъ не строить уже церквей и высокыхъ башенъ, онъ строить жилища для людей и въ качествѣ строителя жилищъ онъ процвѣлъ. Но его страшитъ потеря творческой силы, страшитъ молодость, идущая ему на смѣну. Люди не хотятъ уже высокыхъ башенъ, и жизненная удача Сольнеса означаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ пониженіе качества его творчества. Когда онъ былъ моложе, онъ далъ обѣщаніе строить высокія башни надъ жилищами людей, воздушные замки на каменномъ фундаментѣ. Совѣсть у Сольнеса не чиста, онъ чувствуетъ свою вину. И вотъ творческая молодость въ лицѣ Гильды постучалась къ нему и потребовала обѣщаннаго королевства, высокой башни, на которую Сольнесъ самъ долженъ взойти. Сольнесъ построилъ себѣ домъ съ высокой башней и побуждаемый Гильдой онъ хочетъ подняться на самую вершину башни. Но голова у него закружилась, онъ не выдержалъ высоты, упалъ и разбился. «Строитель Сольнесъ» наиболѣе символическая изъ драмъ Ибсена. Въ Сольнесѣ символизируется судьба челоуѣчества, которое въ прошломъ строило церкви и высокія башни, а потомъ обратилось исключительно къ построенію жилищъ для людей. Великому творческому замыслу, притягивавшему вверхъ, къ высотѣ, челоуѣкъ измѣнилъ, ка-

чество творчества понизилось и человекъ поте яль способность подыматься на высоты. Но человекство переживаетъ глубокий духовный кризисъ, оно опять тоскуеть по церквамъ и высокимъ башнямъ, оно не можетъ повольствоваться жизнью въ мѣщанскихъ жилищахъ. «Строитель Сольнесъ» есть призывъ къ духовному творчеству и вмѣстѣ съ тѣмъ обнаруженіе безсилія современнаго человекъка. И тутъ Ибсенъ обличаетъ собственный титанизмъ. «Когда мы мертвые пробуждаемся» есть трагедія творчества художника. Женщина всегда играетъ у Ибсена роль творческаго возбудителя. Ирена вдохновляетъ скульптора къ творчеству, къ созданію замѣчательнаго произведенія искусства. Но она пала жертвой творчества, жизнь ея была загублена, она не существовала для творца, какъ живая личность. И она умираетъ и потомъ воскресаетъ, чтобы напомнить творцу о трагедіи творчества и жизни. Существуетъ трагическій конфликтъ творчества и жизни, творчество есть отступничество отъ жизни и жертва жизнью. И потому творчество превращается въ грѣхъ по отношенію къ жизни и живымъ существамъ. Тутъ чувствуется личный опытъ Ибсена, онъ самъ пожертвовалъ жизнью во имя творчества. Погашенная жизнь переходитъ въ творческое напряженіе, но жизнь вновь оживаетъ и напоминаетъ творцу о совершенномъ убійствѣ. И художникъ творецъ погибаетъ вмѣстѣ съ той, которая вдохновляла его къ творчеству и которой онъ пожертвовалъ. Тутъ проблема ставится на большой глубинѣ. Творчество произведеній искусства, культурныхъ цѣнностей въ извѣстномъ смыслѣ противоположно творчеству самой жизни. Эта проблема особенно близка русскому сознанію. Творчество Ибсена оправдываетъ титаническія стремленія человекъка и вмѣстѣ съ тѣмъ обличаетъ ихъ. Своими геніальными прозрѣніями въ судьбы личности и творчества Ибсенъ служитъ религиозному возрожденію. И творчество его принадлежитъ не десятилѣтіямъ съ ихъ преходящей модой, а вѣчности, подобно творчеству Софокла, Шекспира или Достоевскаго.

III. — Н. О. ОЕДОРОВЪ.*)

Николай Оедоровичъ Оедоровъ, скромный бібліотекарь Румянцевскаго Музея, не напечатавшій ни одной книги при жизни и отрицавшій право продавать книги, русскій самородокъ

*) Въ Харбинѣ почитатели и послѣдователи Н. О. Оедорова приступили къ изданію «Философіи Общаго Дѣла» небольшими выпусками. Пока вышелъ Выпускъ I. Нужно горячо привѣтствовать это начинаніе. См. мою статью о Н. Оедоровѣ «Религія воскресенія» въ «Рус. Мысли».

и чудаць, извѣстный лишь въ очень узкомъ кругу, былъ ге-
ніальнымъ человѣкомъ. Н. Оедоровъ — русскій изъ русскихъ,
по немъ можно изучагь своеобразіе русской мысли и русскихъ
исканій. Въ жизни ему былъ свойственъ натуральный, легкій
аскетизмъ и своеобразная праведность. Замѣчательнѣйшіе
русскіе люди его времени отзывались о Н. О. восторженно и
преклонялись передъ его личностью. Достоевскій, не знавшій
лично Н. О., пишетъ объ его «идеѣ», что «въ сущности совер-
шенно согласенъ съ этими мыслями. Ихъ я принялъ бы за свои».
Вл. Соловьевъ, на котораго Н. О. имѣлъ огромное и еще не
раскрытое вліяніе, пишетъ ему: «Прочелъ я Вашу рукопись
съ жадностью и наслажденіемъ духа... Проектъ Вашъ (рѣчь
идеть о Оедоровской идеѣ воскресенія) я принимаю *безусловно*
и безъ всякихъ разговоровъ... *Вашъ проектъ есть первое дви-
женіе впередъ челоѵческаго духа по пути Христову*. Я, съ своей
стороны, могу только признать Васъ своимъ учителемъ и отцомъ
духовнымъ». Фетъ сообщаетъ Н. О. отзывъ о немъ Л. Толстого:
«Я горжусь, что живу въ одно время съ подобнымъ челоѵкомъ»,
и прибавляетъ отъ себя: «я не знаю челоѵка, знающаго Васъ,
который не выражался бы о Васъ въ этомъ же родѣ». Л. Толстой
преклонялся передъ нравственнымъ обликомъ Н. О. и прощалъ
ему самыя рѣзкіе о себѣ отзывы. Другъ Н. О. В. А. Кожевни-
ковъ, написавшій о немъ книгу, говорить о немъ: «то былъ
мудрецъ и праведникъ, а болѣе близкіе къ нему добавятъ: то
былъ одинъ изъ тѣхъ праведниковъ, которыми держится міръ».
Основной идеей Н. О., была чисто русская идея отвѣтственности
всѣхъ за всѣхъ, идея активнаго участія челоѵка въ дѣлѣ
всеобщаго спасенія и воскресенія. Н. О. болѣлъ о розни и
небратскомъ отношеніи людей. Онъ совсѣмъ не былъ писателемъ,
не былъ и философомъ въ обычномъ смыслѣ слова, онъ никогда
не стремился къ тому, что называется «культурнымъ творчест-
вомъ», — онъ искалъ «дѣла» и «дѣла» всеобщаго спасенія. Онъ
самый крайній антиподъ индивидуализма, своеобразный кол-
лективистъ. У него нѣтъ интереса къ субъективному міру души
и есть отвращеніе къ романтикѣ культурныхъ людей. Н. О.
смертельный врагъ капиталистическаго общества, какъ не-
родственнаго, основаннаго на розни, безбожнаго и антихри-
стіанскаго, и въ этомъ онъ радикальнѣе коммунистовъ, которые
по сравненію съ Н. О. выглядятъ буржуа. Ученіе Н. О. есть прежде
всего призывъ къ всеобщему труду, къ религіозной организаціи
труда и регуляціи труда. Онъ не любилъ сословія ученыхъ,
отдѣлившіе мышленіе отъ жизни, и обличаетъ грѣхъ упаденія
интеллигенціи отъ народа. Ему совершенно чужда теоретическая
философія, созерцательная метафизика. Его собственная
философія проэктивна и активна. Философія должна не пассивно

отражать міръ, а активно преобразовывать и улучшать міръ. Въ этомъ Н. Э. имѣеть формальное сходство съ Марксомъ. Отдѣленіе теоретическаго разума отъ практическаго есть грѣхъ паденіе мысли. Поэтому философію свою онъ называетъ «философіей общаго дѣла». Только та философія подлинна и оправданна, въ основаніи которой лежитъ печалованіе о горѣ и смерти людей. Это печалованіе было въ высочайшей степени у самого Н. Э., и въ этомъ онъ стоитъ на необычайной духовной высотѣ.

Для Н. Э. единственное и послѣднее зло есть смерть. Всякое зло исходитъ отъ смерти и приводитъ къ смерти. Міровая борьба противъ смерти есть задача, поставленная передъ человѣкомъ. Н. Э. рѣзко критикуеть ученіе о прогрессѣ, какъ религію смерти. Прогрессъ устраиваетъ жизнь на кладбищѣ, на истлѣвшихъ костяхъ предковъ, онъ основанъ на забвеніи долга по отношенію къ умершимъ отцамъ, онъ узаконяетъ поѣданіе поколѣніемъ послѣдующимъ поколѣнія предшествующаго, прогрессъ мирится со смертью и противоположенъ ицѣ воскресенія и воскрешенія. Подлинное призваніе человѣка есть призваніе *воскресителя* жизни. Въ міропониманіи Н. Э. своеобразно сочетаются консервативные и революціонные элементы. Онъ хочетъ радикальнаго поворота времени отъ будущаго къ прошлому, побѣды надъ смертноснмъ временемъ. Человѣкъ долженъ заботиться не только о потомкахъ, но и о предкахъ, онъ имѣеть обязанности не только къ сынамъ, но и къ отцамъ. Человѣкъ прежде всего сынъ и Н. Э. хотѣлъ бы раскрыть и утвердить сыновство человѣка. Сынъ человѣческой долженъ имѣть память и заботу объ умершихъ отцахъ, не можетъ мириться со смертью. Христіанство есть религія Воскресенія. И Н. Э. говоритъ не только о Воскресеніи, но и о *Воскрешеніи*. Человѣкъ призванъ къ активному уготовленію всеобщаго Воскресенія, а это и значить, что онъ призванъ къ Воскрешенію. Люди должны соединиться въ общемъ дѣлѣ Воскрешенія. Н. Э. страшный врагъ моноэизитскихъ уклоновъ въ христіанствѣ. Для него активенъ не только Богъ, но и человѣкъ. Въ этомъ смыслъ христологическаго догмата о богочеловѣчествѣ. Отдѣленіе неба и земли есть искаженіе христіанства. Христіанство стремится къ преобразженію земли, къ упорядоченію міровой жизни, къ внесенію разума и сознанія въ стихійныя силы природы, къ покоренію смертоносной природы человѣку-воскресителю. Вѣра въ активное призваніе человѣка связана у Н. Э. съ вѣрой въ разумъ, въ науку, въ технику, въ возможность регуляціи всей природы. Мышленіе его имѣеть космическій размахъ. Въ природѣ свирѣпствуютъ неразумныя стихійныя силы, которыя ведутъ къ торжеству смерти. Побѣда надъ смертью есть побѣда надъ этими неразумными стихійными

силами через регуляцію, через цѣлесообразную активность человѣка. Но регуляція стихійной природы для Н. Э. не есть завоеваніе и насиліе, не есть властвованіе, но исполненіе священнаго долга передъ умершими, передъ отцами, она совершается не для будущаго только, но и для прошлаго, для возстановленія праха предковъ. Въ корнѣ отличается еедоровская идея регуляціи природы отъ идеи прогрессивной цивилизаціи. Н. Э. прежде всего христіанинъ и православный. Безбожная наука и техника могутъ сѣять лишь смерть. Новизна идей Н. Э., столь многихъ пугающая, въ томъ, что онъ утверждалъ активность человѣка несоизмѣримо большую, чѣмъ та, въ которую вѣрять гуманизмъ и прогрессизмъ. Воскресеніе есть дѣло не только Божьей благодати, но и человѣческой активности. Пассивное отношеніе къ стихійнымъ силамъ природы и къ смерти ими вызываемой онъ считаетъ величайшимъ зломъ. Н. Э. былъ своеобразнымъ славянофиломъ и признавалъ великія преимущества Востока передъ Западомъ, но менѣе всего онъ является сторонникомъ восточной пассивности человѣка. На Западѣ человѣкъ былъ активнѣе, но активность эта была ложная. Она выразилась въ западномъ прогрессѣ, который узаконяетъ смерть. Западная цивилизація по Н. Э. основана на гражданствѣ, а не на родствѣ. Но граждане — блудные сыны, забывшіе объ отцахъ. Также отрицательно онъ относится къ товариществу, которое противоположно братству. Братство предполагаетъ сыновство, которое есть основная категория социальнаго мысленія Н. Э. Истинное общество есть родство и братство, основанное на сыновствѣ. Прообразомъ истиннаго человѣческаго общества является Св. Троица. Весь міръ долженъ быть организованъ по образу Божественной Троичности, небесной родственности. Своеобразный социальный утопизмъ Н. Э. заключался въ томъ, что онъ вѣрилъ въ возможность патріархальной, родственной общественности, основанной на культѣ предковъ. Онъ недооцѣнивалъ силу зла и розни въ человѣческомъ обществѣ. Онъ вѣрилъ въ утопію русской самодержавной монархіи, которая должна быть всемірной и вселенской. Русскій православный царь долженъ править всѣмъ природнымъ міромъ и стоять во главѣ сыновъ-воскресителей. Это предполагаетъ такое единство вѣры, на которое мало основаній рассчитывать. Н. Э. былъ въ сущности противникъ государства и гражданского общества. Человѣческое общество должно быть семьей, основанной на общемъ религіозномъ культѣ. Онъ крайній врагъ всякой секуляризаціи. Все должно вновь стать сакральнымъ. Войны народовъ, какъ и борьба классовъ, должны прекратиться и силы религіозно объединеннаго человѣчества должны обратиться на войну со

стихийными силами природы и со смертью. Войска должны быть обращены на борьбу против стихийных метеорологических явлений, к завоеванію вселенной. Но это предполагает замиреніе человѣчества, побѣду надъ злой волей внутри человѣчества.

«Прозекъ» Н. Э., который цѣликомъ принималъ Вл. Соловьевъ, былъ самымъ дерзновеннымъ за всю христіанскую исторію: люди должны соединиться для общаго дѣла — воскрешенія умершихъ предковъ. Христіанство до сихъ поръ вѣрило въ воскресеніе, но никогда не дерзало говорить о воскрешеніи, объ активности человѣка въ восстановленіи жизни отцовъ. Н. Э. требовалъ, чтобы вся жизнь людей, вся культура была перенесена на кладбище, ближе къ праху отцовъ. Кромѣ храмовой литургіи должна быть внѣхрамовая литургія, вся жизнь должна стать внѣхрамовой литургіей. Само раздѣленіе на сакральное и профанное должно быть преодолено, все должно стать сакральнымъ. Оригинальность Н. Э. въ томъ, что при этомъ онъ признавалъ великое значеніе науки, техники и организованнаго труда. Онъ враждебенъ мечтательно романтическимъ и мистическимъ настроеніемъ. Онъ хочетъ реальнаго, почти что матеріалистическаго воскрешенія. Первое условіе общаго дѣла воскрешенія умершихъ предковъ является нравственное объединеніе людей, прекращеніе розни и борьбы, раскрытіе братской и сыновней любви. Это есть обязательное духовное условіе, безъ котораго «общее дѣло» невозможно. Человѣкъ долженъ духовно и нравственно сознать себя воскресителемъ, сознать обязанность относительно отцовъ, т. е. всего умершаго человѣчества. Нравственное сознаніе Н. Э. необычайно высоко, выше этого сознанія въ христіанскомъ мірѣ никто еще не поднимался, оно несоизмеримо выше того сознанія, для котораго христіанство есть религія личнаго спасенія, «трансцендентнаго эгоизма». Каждый христіанинъ долженъ думать о спасеніи, восстановленіи жизни, воскресеніи всѣхъ, не только о живыхъ, но и объ умершихъ, не только о себѣ и своихъ дѣтяхъ, но и обо всѣхъ сынахъ человѣческихъ. Человѣкъ для Н. Э. есть прежде всего сынъ, а потомъ уже отецъ и братъ. И онъ предлагаетъ утвердить культъ «вѣчной дѣтскости» вмѣсто дурного культа «вѣчной женственности», во имя котораго по Н. Э. создается капитализмъ, роскошь и наслажденія жизнью. Для Н. Э. характерна мужественная чистота, полное отсутствіе декаданса, который явился у послѣдующаго поколѣнія. Но далѣе слѣдуетъ наиболѣе проблематическое и вызывающее возраженіе въ ученіи Н. Э. о воскрешеніи. По ученію Н. Э. воскрешеніе достигается не только дѣломъ совершеннымъ Христомъ, Искупителемъ и Спасителемъ, и не только

духовными и нравственными усилиями человечества, человеческой любви къ умершимъ, но и научной, технической, физической активностью людей. Жизнь людей, перенесенная на кладбище, должна быть опытомъ возстановленія праха предковъ совмѣстными усилиями религіи и науки, священника и ученаго техника. Онъ говоритъ даже о физико-химическихъ опытахъ воскрешенія, что производитъ почти жуткое впечатлѣніе. Вѣра Н. Ѳ. въ силу науки и техники безгранична, но реализація этой силы возможна лишь при опредѣленныхъ религіозныхъ и духовныхъ условіяхъ. Въ міросозерцаніи Н. Ѳ. были сильныя элементы натурализма и раціонализма, которые согласовались въ немъ съ традиціоннымъ православіемъ. Онъ недооцѣнивалъ значеніе ирраціональныхъ силъ въ жизни и ирраціональное было для него всегда стихійнымъ зломъ, которое должно быть преодолено регуляціей, т. е. раціонализацией міровой жизни.

Мы подходимъ къ самой грандіозной и головокружительной идеѣ Н. Ѳедорова. У Н. Ѳ. было совершенно своеобразное и небывалое отношеніе къ апокалиптическимъ пророчествамъ, и ученіе его представляетъ совершенно новое явленіе въ русскомъ апокалиптическомъ сознаніи и русскихъ апокалиптическихъ упованіяхъ. Русская апокалиптичность обычно принимаетъ пассивныя формы. Русскій человѣкъ ждетъ конца міра, пришествія антихриста и послѣдней борьбы добраго и злаго начала. Но самъ онъ пассивно претерпѣваетъ мистическія вѣянія Апокалипсиса. Такая пассивная апокалиптичность была въ нашемъ расколѣ, была она у К. Леонтьева и Вл. Соловьева подъ конецъ жизни. Надвигается конецъ міра, все разлагается, приближается царство антихриста. Человѣкъ не имѣетъ силы ему сопротивляться. Совершенно иное настроеніе у Н. Ѳ. Онъ учитъ о томъ, что апокалиптическія пророчества условны, они представляютъ лишь угрозу. Если человечество не объединится для общаго дѣла воскрешенія умершихъ предковъ, возстановленія жизни всего человечества, то наступитъ конецъ міра, пришествіе антихриста, страшный судъ и вѣчная гибель для многихъ. Но если человечество въ любви объединится для общаго дѣла, исполнитъ свой долгъ въ отношеніи къ умершимъ отцамъ, если оно всѣ силы отдастъ дѣлу всеобщаго спасенія и воскрешенія, то не будетъ конца міра, не будетъ страшнаго суда и не будетъ вѣчной гибели ни для кого. Это есть проэктивное и активное пониманіе апокалипсиса. Отъ человѣка зависитъ, чтобы удался божій замыселъ о мірѣ. Никогда еще не высказывалась въ христіанскомъ мірѣ столь дерзновенная и головокружительная мысль о возможности избѣжать страшнаго суда и его неотвратимыхъ послѣдствій черезъ активное участіе человѣка. Если свершится то, къ чему призываетъ Н. Ѳ., то

конца міра не будетъ и человѣчество съ преображенной и окончательно регулированной природой перейдетъ непосредственно въ вѣчную жизнь. Н. Э. раскрываетъ эсхатологическія перспективы, которыя еще никогда не высказывались въ христіанскомъ мірѣ. Н. Э. — рсѣшительный антигностикъ, для него все рѣшается не пассивнымъ мышленіемъ и знаніемъ, а активнымъ дѣломъ. Апокалиптическое и эсхатологическое сознаніе призываетъ къ дѣлу, къ активности, къ отвѣтственности. Если конецъ міра приближается, то это то и должно вызвать небывалую активность человѣка, объединенное усиліе избѣжать рокового конца и направить міръ къ вѣчной жизни. Въ идеѣ этой есть необычайное величіе и высота, до которыхъ никто не подымался.

Русская месіанская идея у Н. Э. принимаетъ совершенно новыя формы. Онъ страстно вѣрить въ Россію и русскій народъ, въ его единственное призваніе въ мірѣ. Въ Россіи должно начаться «общее дѣло». Западная Европа слишкомъ увлечена культурой и прогрессомъ. Но культура и прогрессъ измѣнили дѣлу воскрешенія, они идутъ путемъ узаконенія смерти. Н. Э. не дожиль до русской катастрофы, въ которой была такъ страшно извращена русская месіанская идея. Русскій коммунизмъ есть антиподъ еедоровской идеи, ибо онъ совершилъ надругательство надъ прахомъ предковъ, въ немъ явился не воскреситель, а мститель, и онъ обращенъ исключительно къ будущему. Русскій коммунизмъ съ еедоровской точки зрѣнія, есть религія смерти, но въ немъ есть черты обезьяньяго сходства съ еедоровскимъ «общимъ дѣломъ», — объединеніе людей, регуляція, направленная на всеобщее благо и земное спасеніе, антииндивидуализмъ, отрицательное отношеніе къ культурѣ, къ интеллигенціи, къ мышленію, оторванному отъ жизни, активизмъ и прагматизмъ. Н. Э. необычайно характеренъ для русской идеи и онъ ждетъ своей оцѣнки. Слабая сторона ученія Н. Э. — невидѣніе ирраціональной свободы зла въ мірѣ, раціоналистически-натуралистическій оптимизмъ. Отсюда рождается утопизмъ, столь характерный для русскаго мышленія. Въ дѣйствительности мистика менѣе утопична. Н. Э. видитъ въ смерти — источникъ зла и въ побѣдѣ надъ смертью — главную задачу. Въ этомъ его правда. Но онъ преуменьшаетъ мистическій смыслъ прожженія черезъ смерть, какъ внутренній моментъ жизни, т. е. спасительный смыслъ Креста и Голгоѣы. Мы должны привѣтствовать интересъ къ Н. Э., переизданіе его сочиненій и развитіе его идей. Но въ нашу эпоху онъ можетъ быть и ложно истолкованъ. Величіе Н. Эедорова прежде всего въ его нравственной идеѣ, въ печалованіи о розни и горѣ людей, въ призывѣ къ человѣческой активности, въ жадѣ всеобщаго спасенія и воскресенія.

Николай Бердяевъ

Подвигъ св. Сергія Радонежскаго и дѣло митрополита Сергія.

Отличительной чертой всякой русской «оппозиціи» была критика дѣйствій и событій не съ точки зрѣнія ихъ конкретной цѣлесообразности для даннаго момента, а съ точки зрѣнія ихъ сходства или противорѣчія съ отвлеченными лозунгами критической партіи.

«Оппозиція» никогда не находила нужнымъ считаться съ реальной обстановкой и диктуемыми ею реальными требованіями. Глубокой сложности подлинной жизни она всегда противопоставляла голую элементарность той или иной «программы»,— созданной «внѣ времени и пространства», и не усиліями широкой и независимой мысли, а специальной «поливкой» въ парникѣ партійной идеологіи.

Казалось бы, русская революція въ обоихъ ея фазисахъ — февральскомъ и октябрьскомъ — должна была бы опытнымъ путемъ потрезвить сознаніе всѣхъ русскихъ людей, въ томъ числѣ и русской эмиграціи, подведя это сознаніе въ упоръ къ живой жизни.

Но, къ сожалѣнію, такого протрезвленія не случилось. Русская эмиграція не только не утратила въ значительной своей части вкуса къ абстрактнымъ разрѣшеніямъ конкретныхъ вопросовъ, но, оторванная отъ своего народа, оказавшаяся «безъ руля и безъ вѣтриль», она съ особеннымъ увлеченіемъ ударилась въ область безотвѣтственной критики русскаго настоящаго и безотвѣтственныхъ химерическихъ планировокъ русскаго будущаго.

Объектомъ такой критики съ самаго начала русской революціи стала Русская Церковь.

Величайшая духовная сила — Она единственная устояла въ Россіи среди всеобщаго разрушенія. Устояла на крови, тамъ пролитой, на подвигѣ, тамъ совершаемомъ.

Естественно, что чающіе воскресенія Россіи устремили свой взглядъ отсюда именно къ Русской Церкви. Но не всегда въ

этомъ взглядѣ свѣтилась благодарная любовь и благоговѣйное смиреніе.

Истинное и искреннее отношеніе къ Церкви, какъ къ «Тѣлу Христову» и вѣчно пребывающему «Царству не отъ міра сего» встрѣчаются далеко не у всѣхъ русскихъ эмигрантовъ, считающихъ себя православными. Желаніе возлагать на Церковь «бремена неудобноносимыя», навязывать ей дѣйствія и цѣли, не согласныя съ духомъ Христова ученія, — очень характерно для эмигрантской церковной, вѣрнѣе говоря псевдо-церковной мысли. Съ самаго начала революціи, эмиграція, устранившись отъ непосредственнаго участія въ русской жизни и непосредственнаго дѣланія въ церковномъ строительствѣ, тѣмъ не менѣе считала себя въ правѣ требовать отъ высшей іерархіи церковной тамъ въ Россіи выполнения опредѣленныхъ политическихъ заданій.

«Церковь должна была использовать свой авторитетъ въ русскомъ народѣ для ниспроверженія совѣтской власти» — такъ говорило и мыслило зарубежное большинство, причемъ нѣкоторыя его группы къ этому военному приказу изъ эмигрантскаго — «главнаго штаба» прибавляли еще другое —

«и для возстановленія власти монархической».

Не понявъ внутренней сущности и глубокаго смысла первыхъ шаговъ Патріаршей церковной власти въ первый періодъ русской смуты, эмиграція истолковала ихъ по своему — какъ проявленіе *политическаго протеста* со стороны Церкви и стала ожидать дальнѣйшаго — политической же борьбы съ правительствомъ совѣтовъ. Но почившій Патріархъ, къ великому разочарованію эмиграціи, не только не принялъ на себя возглавленія контръ-революціи, но какъ былъ съ самаго начала, такъ и остался до конца лишь духовнымъ вождемъ вѣрующаго народа, Первосвятителемъ Русской Церкви и въ качествѣ такового отказалъ даже въ тайномъ благословеніи своему братоубійственной гражданской войнѣ.

Преемники Святѣйшаго Тихона продолжали его дѣло, и заботу объ укрѣпленіи Церкви, о предоставленіи Ей возможности широко совершать христіанское служеніе въ странѣ, правительствомъ которой поставило своей прямой задачей борьбу съ религіей и стремилось всѣми силами истребить Имя Божіе изъ памяти и изъ сердца всего народа.

Не отваживаясь убивать, морить въ тюрьмахъ и въ ссылкѣ открыто *за вѣру*, совѣтская власть прикрывала свои преслѣдованія Церкви политическими обвиненіями. Слова «контръ-революція» и «бѣлогвардейщина», были главнымъ ея козыремъ въ войнѣ противъ высшей іерархіи, рядового духовенства и всѣхъ приходско-церковныхъ организацій. Такая тактика прикрытія

была необходима для правительства С.С.С.Р., ибо официально въ совѣтской конституціи «свобода культовъ» утверждалась закономъ. Управляющій нынѣ Русскою Церковью Митрополитъ Сергій почелъ необходимымъ для блага церковнаго разрушить совѣтское прикрытіе. Заявленіемъ полнѣйшей своей лояльности отъ лица Патріаршей Церкви *передъ* властью Совѣтовъ, замѣститель Патріаршаго Мѣстоблюстителя отнынѣ поставилъ вопросъ такъ, что всякое гоненіе противъ Церкви должно быть формулировано прямо и открыто, какъ гоненіе на вѣру.

Этотъ актъ Митрополита Сергія, въ сущности совершенно послѣдовательно вытекающій изъ всѣхъ предшествующихъ дѣйствій Патріаршей Церкви, актъ совершенно *неизбѣжный и необходимый* для того, чтобы Церковь какъ-то могла совершать свое служеніе, былъ воспринятъ огромнымъ большинствомъ русской эмиграціи, какъ *измѣна* Митрополита Сергія и Россіи и даже Православію.

Въ качествѣ подкрѣпленія своихъ обвиненій противъ Митрополита, «обличители» его вытряхнули весь свой запасъ неумѣстныхъ историческихъ параллелей, которыми еще при жизни Святѣйшаго Тихона пытались колоть и уязвлять Патріаршую Церковь недовольные Ею рьяные политики.

Изъ нашего далекаго церковнаго прошлаго обычно выхватываются три момента. «Пріемля всуе» имена русскихъ святыхъ, обличители противопоставляютъ современнымъ руководителямъ Русской Церкви преподобнаго Сергія Радонежскаго, Св. Филиппа Митрополита Московскаго и Св. Гермогена, Патріарха Московскаго.

«Преподобный Сергій и Патріархъ Гермогенъ въ свое время призывали и благословляли народъ на борьбу съ врагами, а нынѣшніе іерархи выражаютъ свою покорность заклятымъ врагамъ Россіи.

«Св. Филиппъ, — говорятъ дальше нынѣшніе судьи церковные — обличалъ въ беззаконіяхъ даже законнаго православнаго Царя, а митрополитъ Сергій антихристовой власти совѣтовъ не только не обличаетъ, но расписывается въ своемъ полномъ ей подчиненіи.

«Патріархъ Тихонъ, правда на первыхъ порахъ обличалъ большевиковъ, а потомъ замолкъ и пошелъ на уступки, которыя и привели къ нынѣшнему неслыханному для Церкви позору».

Таковъ смыслъ многообразныхъ и разнообразныхъ «исторически обоснованныхъ» эмигрантскихъ обвиненій, безъ всякаго колебанія возводимыхъ на величайшую святыню и духовную основу Россіи.

Обвиненія эти такимъ образомъ содержатъ два пункта: «позорное бездѣйствіе» и «позорное молчаніе».

Издали отъ Россіи такъ легко строятся и такъ неотразимо принимаются слѣдующія положенія:

«Сначала надо громить и обличать слугъ сатаны, а затѣмъ поднять противъ нихъ весь народъ».

«Если же поднять народъ не сразу удастся, то обличать надо настойчиво и непрерывно».

Попытаемся по существу разобрать указанные обвиненія, съ одной стороны возстановивъ въ памяти послѣдовательный ходъ событій русской революціи въ связи съ дѣянiями Церкви, съ другой пріоткрывъ и бѣгло перелиставъ нѣсколько страницъ русской церковной исторіи до святыхъ Сергія, Филиппа и Гермогена.

Прежде коснемся обязанностей Церкви, какъ обличительницы грѣха.

Почему и какъ Св. Филиппъ обличаетъ Царя?

Иоаннъ Грозный былъ царь *православный* и строго держался не только догматовъ Церкви, но и всего внѣшняго церковнаго устава.

Проф. Федотовъ въ прекрасной книгѣ своей «Святой Филиппъ Митрополитъ Московскій» — справедливо указываетъ на то, что Святитель укорялъ Царя не въ отступленіи отъ догматовъ, а въ отступленіи отъ правды Христовой, что Св. митрополитъ былъ мученикомъ не за вѣру, а за *правду*.

Исповѣдая догматы Православiя и жестоко попирая заповѣди Евангелiя, Иоаннъ вызывалъ гнѣвъ святителя *противорѣчіемъ* между вѣрою и дѣлами.

Какой православный іерархъ и какъ можетъ подражать примѣру св. Филиппа, когда онъ стоитъ лицомъ къ лицу съ властью, отрицающей и Церковь, и Христа и всѣ законы любви и нравственности не только христіанскіе, но элементарно человѣческіе?

Совѣтское правительство имѣетъ свою вѣру и свое ученіе, въ основѣ которыхъ лежитъ острая воинствующая неназисть противъ христіанства. За нарушение «догматовъ» этой вѣры, построенной по Марксу и Ленину, совѣтская оппозиція по своему и обличала Сталина и его группу, указывала на противорѣчіе между заповѣдями коммунизма и сталинской политикой. Но ни почившій Патріархъ Тихонъ, ни Митрополитъ Сергій *обличать* безбожныхъ властителей никакъ уже не могли. Тутъ вопросъ не въ отсутствіи смѣлости, а въ полномъ отсутствіи какихъ либо общихъ понятій, общихъ началъ морали, просто общаго языка.

Митрополитъ Филиппъ могъ говорить Грозному объ отвѣтѣ его передъ Царемъ царей, о загробной жизни, только пот. му, что царь вѣрилъ и въ загробную жизнь и въ страшный судъ.

И не только митрополитъ Сергій лишенъ всякой возможно-

сти взывать къ совѣсти коммунистическаго правительства, но предшественники Филиппа на митрополичьей кафедрѣ, *святые*, какъ и онъ, митрополиты Петръ и Алексій, при сношеніяхъ съ хозяевами тогдашней Руси монголами, не пытались читать сарайскимъ ханамъ христіанскихъ нравоученій*), хотя языческое ученіе монголовъ принципиально относилось съ полной терпимостью и даже уваженіемъ ко всякой религіи.

То, что могло быть доступно сознанію плохого христіанина Грознаго, оказалось бы чуждымъ уму и сердцу самаго лучшаго изъ язычниковъ.

На этомъ основаніи же умѣстности и неумѣстности зиждется и вся *последовательная линія* дѣйствій Патріарха Тихона, кажущаяся непослѣдательной его близорукимъ критикамъ.

Эмигрантская логика никакъ не можетъ примирить и согласовать первыхъ посланій Святѣйшаго Тихона съ его дальнѣйшими дѣйствіями, на примѣръ, съ осужденіемъ Карловацкаго собора, превратившагося изъ церковнаго совѣщанія въ политическій съѣздъ.

Да, Патріархъ, въ первыхъ своихъ обращеніяхъ обличалъ и бунтъ, и грабежъ, и убійства — однимъ словомъ всѣ насилія и преступленія революціи и обличалъ ихъ настолько строго, что отлучилъ отъ свв. таинствъ и церковнаго общенія всѣхъ, поправшихъ христіанскіе и человѣческіе законы.

Но къ кому были обращены грозныя посланія Первосвященителя? Не надо забывать, что въ ту пору безчинствовалъ и насильничалъ *самъ народъ*, въ огромномъ большинствѣ своемъ. Угаръ революціи вскружилъ голову даже нѣкоторымъ представителямъ церковнаго клира. Пишущему эти строки пришлось въ качествѣ члена перваго Московскаго Епархіальнаго съѣзда наблюдать такихъ делегатовъ отъ приходоѣвъ и благочиній, которыхъ одинъ московскій священникъ справедливо назвалъ «соціалъ-псаломщиками» и «соціалъ-дьяконами». Къ сожалѣнію попадались и — «соціалъ-священники», призывавшіе къ «республиканскому равенству» въ церкви, не стѣснявшіеся превращать амвонъ церковный въ трибуну политической агитаціи.

Вотъ ко всѣмъ этимъ взбаламученнымъ массамъ и обращалъ почившій Патріархъ свое обличительное слово и имъ, а не главарямъ большевизма, угрожалъ онъ церковной анафемой.

Какъ передъ Митрополитомъ Филиппомъ былъ согрѣшившій православный царь, такъ передъ Патріархомъ былъ согрѣшившій

*) Правда, свв. Митрополиты Петръ и Алексій вели въ ордѣ пренія съ магометанскими богословами, но и православные епископы нашего времени безбоязненно выступали въ качествѣ горячихъ прорывѣдниковъ Христа, на антирелигіозныхъ совѣтскихъ диспутахъ, причемъ, конечно, всякій разъ подвергали себя опасности жестокихъ преслѣдованій.

православный народъ, на грѣхахъ котораго и утвердилась совѣтская власть, не имѣвшая въ ту пору иной базы и иной силы.

Когда же власть эта извѣстнымъ образомъ государственно укрѣпилась и попущеніемъ всенародной вины стала русскимъ правительствомъ, поработившимъ себѣ все населеніе Россіи, народъ русскій въ значительной степени опомнился, частично даже покаялся, но уже не смогъ сбросить съ себя совѣтскаго ярма, какъ не смогли въ XIII вѣкѣ, покоренные ордой удѣльные князья побѣдить и прогнать Батыя.

Не надо забывать о томъ, что въ первый періодъ революціи народные низы были враждебно настроены не только по отношенію къ «буржуямъ», но и по отношенію къ Церкви. «Красная гвардія» растрѣливала святыню Кремля. Русскими руками были изувѣчены и куполь Успенскаго собора и Чудовъ монастырь и Соборъ Двѣнадцати Апостоловъ и обновившаяся черезъ нѣсколько мѣсяцевъ спустя икона святителя Николая на Никольскихъ воротахъ.

21 января 1918 года во время незабываемаго для его участниковъ *крестнаго хода въ защиту православія*, когда одна часть народа шла съ пѣніемъ пасхальнаго тропаря на Красную площадь, другая часть этого же народа улюлюкала на встрѣчу иконамъ и хоругвямъ изъ переулковъ, а вожатые трамваевъ, не снимая шапокъ, нарочно вгоняли вагоны въ толпу молящихся, чтобы устраивать давку.

Но не прошло и трехъ съ половиной мѣсяцевъ, какъ настроеніе у большинства рѣзко измѣнилось.

9 мая того же 1918 года на Красную площадь шелъ второй крестный ходъ гораздо болѣе многочисленный. Шли не только изъ Москвы, но и изъ сель, иногда дальнихъ: шли съ заводовъ рабочіе. Многія фабрики въ тотъ день прекратили работу, трамваи остановились: всѣ спѣшили поклониться чуду святителя Николая. Ни насмѣшекъ, ни кощунственныхъ выкриковъ не было слышно.

Лѣтомъ 1918 года состоялся торжественный пріѣздъ въ Петербургъ Святѣйшаго Тихона. Патріархъ прибылъ подъ охраной рабочихъ, въ отдѣльномъ вагонѣ, данномъ властью по ихъ требованію.

Въ то время власть еще кое въ чемъ считалась съ «пролетариатомъ».

Но когда республика «рабочихъ и крестьянъ» окончательно превратилась въ тюремный казематъ для тѣхъ и для другихъ, тотъ же Петербургъ лишь слезной молитвой и колѣно-преклоненіемъ провожалъ на судъ своего Архипастыря, священномученика Митрополита Веніамина...

Народъ не смѣлъ высказывать громко своихъ протестовъ и желаній. «Народъ безмолвствовалъ».

Голодный, холодный, раздѣтый, истребляемый болѣзнями, доведенный до людоедства, онъ былъ охваченъ такимъ ужасомъ, что ему и на мысль не приходила возможность освобожденія. Шли на смерть и въ тюрьму іерархи, священники, монахи, міряне.

И параллельно этому голгоѣскому шествію, двигались хоророды сатаны: первомайскія и инья процессіи, выбрасывавшія свои лозунги и свои эмблемы. Развѣвались большевистскіе флаги, съ каждымъ годомъ болѣе нарядные и пышные, пестрѣли нагло отвратительные кощунственные плакаты. За селедку, за полфунта хлѣба, за щепотку соли или горсть крупы шли на половину по найму, а больше по принужденію «демонстранты». Хмуря, испитыя лица, понуря головы... Обезсилѣвшія ноги въ рваной обуви послушно шагали по мостовой. Казалось, что огромную партію осужденныхъ ведутъ на расправу...

Была зловѣща и трагична эта покорность отчаянія, безсилія, и вмѣстѣ тупого равнодушія ко всему на свѣтѣ.

Такъ ходили изъ года въ годъ. Поработались привычкѣ подчиненія. А на развалинахъ оскверненной Россіи родились и подрастали дѣти, которымъ, какъ червямъ, суждено было копошиться въ смрадномъ навозѣ коммунизма.

Всѣ вспышки бунта противъ Совѣтской власти были подавлены. Бѣлыя арміи ушли, покинувъ русскую территорію.

Когда съ первой булкой «нѣга», съ первой охапкой дровъ въ замерзшей печи, населеніе какъ будто начало нѣсколько оправляться отъ первыхъ страшныхъ лѣтъ революціи, надежды на скорое освобожденіе уже не оставалось и слѣда.

Начался періодъ совѣтскаго ига, подобный періоду монгольскому. Подъ игомъ, приспособляясь къ нему, какъ каторжникъ приспособляется къ ручнымъ и ножнымъ кандаламъ, Россія стала строить новый бытъ — совѣтскій.

Точно послѣ нашествія орды «народъ переписанъ и обложенъ данью».

Судьба наложила свою тяжелую руку на Россію. Наступилъ судъ Божій, и, какъ нѣсколько вѣковъ назадъ, народу поднесена чаша муки и рабства, лишь еще болѣе горькая и ядовитая. Историкъ русской Церкви, Архіепископъ Филаретъ Черниговскій такъ говоритъ «о владычествѣ монголовъ и о путяхъ русскаго Православія». «Не время было сопротивляться. Хотя Русская Церковь и подвергалась такимъ образомъ власти враговъ имени Христова, но судьба ея была чудная — купина горѣла, но роса небесной любви прохлаждала ее».

Именно съ періодомъ монгольскаго владычества больше

всего есть оснований сопоставлять теперешній плѣнь Россіи, а не съ *кратковременной сравнительно* Смутой и засильемъ поляковъ въ Москвѣ, когда св. Гермогенъ Патріархъ, спасая Русскую Церковь отъ власти поляковъ-католиковъ, а русскій престоль отъ царя-иновѣрца, поднималъ народныя силы на освобожденіе Москвы.

Къ концу Смутнаго времени національное сознание достаточно пробудилось въ народѣ, была возможность для сплоченія и организациі русскихъ силъ, способныхъ свергнуть врага.

Точно также и въ концѣ монгольскаго періода, когда Московское княжество и политически и экономически ощутило и сознало свой приоритетъ среди другихъ удѣловъ, и орда раздѣлилась и ослабѣла, явилась почва для созданія обороны противъ монголовъ; почувствовалась воля къ борьбѣ и побѣдѣ. Въ тотъ моментъ, т. е. въ 1380 году, Церковь въ лицѣ Преподобнаго Сергія благословивъ московскаго князя на выступленіе противъ татаръ, укрѣпила эту волю своимъ высшимъ авторитетомъ.

Церковь указала, что срокъ насталъ, что полнота времени исполнилась. Въ данномъ случаѣ прозорливость святаго игумена Троицкой обители не возставала противъ исторіи и судьбы русскаго народа, а мудро опредѣлила наступленіе историческаго срока, предугадала назрѣвшій поворотъ въ русской національной судьбѣ.

Произвольная параллель между нашей эпохой и концомъ XIV го вѣка совершенно какъ бы устраняетъ и вычеркиваетъ изъ нашего прошлаго весь предшествовавшій 1380 году періодъ. Создается такое впечатлѣніе какъ будто Русская Церковь почти за полтора столѣтія владычества татаръ или совсѣмъ бездѣйствовала или татарское иго длилось очень недолго и активнымъ веленіемъ одного русскаго подвижника было уничтожено.

При этомъ совершенно забываютъ, что Куликовская битва происходила за одиннадцать лѣтъ до кончины преподобнаго Сергія, уже на закатѣ его земной жизни, и до 1380 года ни самъ Сергій, ни другіе русскіе святые ни кого изъ князей противъ владычества Орды не ополчали.

Незнакомство съ русской церковной исторіей и склонность къ необоснованнымъ сравнительнымъ оцѣнкамъ прошлаго и настоящаго распространили у насъ еще и такой взглядъ что преподобный Сергій въ ряду другихъ русскихъ святыхъ является въ свою эпоху (какъ позднѣе Св. Гермогенъ) *единственнымъ* національнымъ героемъ, выступившимъ на защиту *государства* и его независимости. Существуетъ увѣренность, что Церковь какъ таковая при монголахъ пользовалась такимъ привилегированнымъ положеніемъ, что она не несла на себѣ самой никакой

тяготы и могла совершенно беспрепятственно совершать свое служение.

Ханскіе ярлыки, дававшіеся русскимъ Митрополитамъ и всѣмъ, перечисленнымъ въ нихъ на бумагѣ льготы, и преимущества, которыми Церковь «жаловалась» отъ «царей ордынскихъ» однако не должны вводить насъ въ заблужденіе. Проф. Е. Голубинскій въ своей «Исторіи Русской Церкви» указываетъ на то, что «если митрополиты были вынуждены просить у хановъ охранныхъ грамотъ, то изъ этого очевидно слѣдуетъ, что притѣсненія и обиды со стороны чиновниковъ (монгольскихъ), не только имѣли мѣсто, а и были болѣе или менѣе значительны. Но думать, чтобы ханскіе ярлыки могли положить конецъ притѣсненіямъ и обидамъ, конечно было бы напрасно: высшая власть строго грозно приказываетъ, а чиновники не обращаютъ на приказы никакого вниманія».

Но злоупотребленія татарскихъ властей на мѣстахъ, совершавшіяся такъ сказать въ обычномъ порядкѣ, не могли причинять Церкви такихъ катастрофическихъ бѣдъ, какія наносились ей вспомогательными татарскими войсками въ тѣхъ случаяхъ, когда наши удѣльные князья, ссорясь другъ съ другомъ, обращались къ ханамъ за вооруженнымъ подкрѣпленіемъ.

«Монголы» говоритъ Е. Голубинскій «по своей натурѣ были дикіе хищники и... пользуясь случаемъ, обыкновенно предавались страшному грабежу, не разбирая владѣній ни друга, ни врага, и только стараясь какъ можно болѣе расширить районы своихъ опустошеній. Въ этихъ частныхъ набѣгахъ татаръ, которые по своимъ ужасамъ развѣ только мало уступали первоначальному общему нашествію и которые по обширности опустошаемыхъ территорій иногда достигали его самого, не было пощады ни церквамъ, ни монастырямъ съ ихъ утварью и святыней, ни священникамъ, ни монахамъ».*)

Архіеп. Филаретъ пишетъ: «отъ дикаго завоевателя нельзя ожидать покоя побѣжденному; у него религія — произволь его... У дикаго властителя страсти, какъ у звѣря, люты и безотчетны. Отъ сихъ то страстей Монгола особенно страдала Церковь русская: «И кресты честные и пелены пограбиша и у всѣхъ церквей двери высѣкоша». (Соф. Врем.).

Грабежи, пожары, убійства, сопровождавшіеся пытками, насиліями и издѣвательствомъ, ознаменовали первое нашествіе татаръ при покореніи Руси. Периодически они повторялись. Церковь не могла не жить подъ страхомъ постоянной внѣшней угрозы. Но это только одна сторона ужасовъ монгольскаго ига для Православія. Была и другая. Татарскій произволь, сметая

*) Голубинскій. «Исторія Русской Церкви». Томъ II, полов. I. «Пораженіе Руси монголами».

съ лица земли храмы, уничтожая драгоценныя, съ трудомъ восстанавливаемыя рукописныя книги, которыя были почти единственнымъ источникомъ просвѣщенія, производилъ въ народныхъ массахъ колоссальное духовное опустошеніе. Дикая орда разлагающе вліяла на Русь не только примѣромъ и вѣнценіемъ нехристіанскихъ понятій и навыковъ: рабство, подчиненіе игу само по себѣ искажало нравственный обликъ русскихъ людей. Между тѣмъ возможности Церкви въ смыслѣ духовно-нравственнаго вліянія на народъ парализовались цѣлымъ рядомъ причинъ, особенно въ первый періодъ монгольскаго владычества. Книжное просвѣщеніе, которое было сосредоточено въ Церкви и только что начало распространяться въ первые два вѣка послѣ крещенія Руси, заглохло почти совсѣмъ. Не сразу и съ трудомъ можно было созывать церковные соборы. «Не разъ обозрѣвая епархіи, Митрополитъ видѣлъ много беспорядковъ въ жизни клира и народа, много отступленій отъ церковнаго благочитія» — говорить о времени Митрополита Кирилла (1243-1280) архіепископъ Филаретъ. «Обычай, противные вѣрѣ христіанской оставались въ народѣ безъ исправленія, паствы рѣдко были обозрѣваемы пастырями».

Насколько глубоко и болѣзненно чувствовала и сознавала Церковь въ тѣ времена всѣ размѣры катастрофы, постигшей православный русскій народъ, видно хотя бы изъ соборнаго посланія пяти епископовъ, съѣхавшихся въ 1247 году во Владимирѣ подъ предсѣдательствомъ митрополита Кирилла:

«Какую пользу получили мы, пренебрегшіе божественныя правила? Не разсѣялъ ли насъ Богъ по лицу всей земли? Не взяты ли были наши города? Не пали ли сильныя наши отъ остроты меча. Не отведены ли въ плѣнъ дѣти наши? Не запусѣли ли святаыя церкви? Не томятъ ли насъ каждый день безбожныя и нечестивыя люди? И все это постигло насъ за то, что не хранимъ мы правилъ св. отецъ нашихъ».

«Мы, оставшіеся, не порабощены ли горькимъ рабствомъ отъ иноплеменниковъ. Вотъ уже сорокъ лѣтъ продолжаютъ томленіе и мука. Мы и клѣба не можемъ ѣсть въ сладость. Воздыханіе и печаль сушатъ кости наши» — приводитъ архіеп. Филаретъ слова современника, епископа Серапіона. А вотъ и другой вопль отчаянія, указываемый тѣмъ же авторомъ въ его «Исторіи Русской Церкви»: «Они» — говорить очевидецъ монгольскаго владычества, «губяты душу, изнуряютъ тѣло невѣроятными мученіями».

Не только въ первые десятилѣтія Монгольскаго ига, но и много поздѣе, когда Церковь получила отъ орды своего рода «конституцію», а отдѣльные митрополиты иногда даже пользовались благоволеніемъ у хановъ и ихъ близкихъ, зависимость рус-

скаго народа отъ татаръ, несмотря на вкоренившуюся къ ней привычку, сознавалась лучшими іерархами нашей Церкви какъ бѣдствіе, попущенное Богомъ. Они не могли не желать этому бѣдствію конца, но не считали возможнымъ во времени вступать съ поработителями въ неравную борьбу.

Едва ли для православныхъ русскихъ людей того времени, въ томъ числѣ и для епископовъ Церкви, близкое личное общеніе съ татарами могло быть пріятно. Едва ли воздаваніе почестей язычникамъ — «царямъ ордынскимъ» не заставляло страдать внутренно и митрополитовъ и князей, ѣздившихъ на поклонъ въ Орду и принимавшихъ «изъ поганныхъ рукъ» ярлыки на утвержденіе какъ свѣтской, такъ и церковной власти. И тѣмъ не менѣе, мы видимъ, что цѣлость Церкви и права князей добываются у монголовъ русскими святителями не только при помощи подарковъ, но и цѣной полной уважительной покорности передъ «невѣрными». Мало того: въ 1265 году Митрополитъ Кириллъ въ самой Ордѣ основалъ особую кафедру *Сарайскую*. Православный епископъ такимъ образомъ поселяется и живетъ въ самомъ лагерѣ своихъ враговъ, недавнія звѣрства которыхъ еще не изгладились изъ памяти русскаго народа. Но архіепископъ Филаретъ не усматриваетъ въ этомъ обстоятельствѣ униженія Церкви, постыдной ея капитуляціи передъ утѣснителями Руси. Въ его глазахъ дѣло сарайскаго епископа особенно высокое по своему христіанскому значенію: *«Сарайскому Пастырю»* — пишетъ онъ, — *«прежде всего надлежало быть наставникомъ и утѣшителемъ скорбныхъ дѣтей страждущей Церкви руской»*.

Св. Митрополитъ Петръ ѣдетъ на поклонъ въ орду при воцареніи тамъ новаго хана: митр. Осогность въ 1343 году при поѣздкѣ туда добивается благоволенія вліятельной ханши Тайдулы, дабы, какъ говорить проф. Е. Голубинскій, «рекомендовать ей передъ своею смертью своего будущаго преемника, т. е. будущаго Митрополита Алексія. Св. Алексій пріобрѣтаетъ со стороны Тайдулы исключительное уваженіе, особенно послѣ совершенной имъ осенью 1357 г. спеціальной поѣздки къ больной ханшѣ, которая по его молитвѣ получила чудесное исцѣленіе. Св. Алексій пользуется своимъ вліяніемъ въ Ордѣ, дабы въ 1362 г. добыть ярлыкъ на великое княженіе своему московскому князю, малолѣтнему Димитрію Ивановичу. Политическая дѣятельность Митрополита Алексія исключительна по своему значенію. Будучи опекуномъ и воспитателемъ князя московскаго, онъ фактически стоитъ во главѣ управленія и дѣлаетъ все, чтобы утвердить наследственный права князей московскихъ на великокняжескій престолъ, который съ 1362 г. окончательно переносится изъ Владимира въ Москву. Для

«собиранія Руси» подъ властью Москвы св. Алексій, обладавшій выдающимися талантами государственнаго человѣка, потрудился чрезвычайно много и успѣшно. Между прочимъ, исполняя порученіе Митр. Алексія преподобный Сергій ходилъ въ Нижній звать непокорнаго князя Бориса въ Москву и когда тотъ не послушался и не пошелъ, преподобный затворилъ въ Нижнемъ всѣ церкви, т. е. наложилъ на городъ церковное запрещеніе и отлученіе.

Св. Алексій ясно видѣлъ, какъ раздирается Русь отъ усобиць и возвышеніемъ Москвы и подготовкой единодержавія хотѣлъ положить этому конецъ. Но мудрый святитель, которому суждено было послужить не только Церкви, но оказать и неосцѣнимыя услуги созданію будущаго Московскаго государства, не подымалъ своего князя противъ Орды. Св. Алексій лишь неустанно готовилъ основы для будущей русской независимости. Дѣяніе преп. Сергія, благословившаго князя Дмитрія Ивановича идти на Куликово поле, было такимъ образомъ какъ бы завершеніемъ трудовъ и заботъ великаго святителя. Побѣда Куликовской битвы была одержана всего два года спустя послѣ кончины св. Алексія, когда московскій митрополчій престолъ никѣмъ законно замѣщенъ не былъ, и святой игумень Троицкой лавры, почитаемый и княземъ, и народомъ, являлъ въ своемъ лицѣ высшій духовный авторитетъ Русской церкви.

Не робость удерживала св. Алексія и его прещественниковъ отъ мысли свергнуть татарское иго. Они не хотѣло бесполезно пролитой крови своего народа и сугубыхъ утѣсненій его со стороны слишкомъ сильнаго врага.

Св. кн. Михаилъ Тверской, своею жизнью заплатилъ за огражденіе своихъ подданныхъ отъ мести хана. Зная заранѣе, что въ ордѣ по доносу его ждетъ жестокая расправа, онъ не хотѣлъ уклониться отъ поѣздки туда: «Это вызоветъ бѣды на народъ мой, а я долженъ беречь его» — сказалъ князь своимъ сыновьямъ, предложившимъ поѣхать вмѣсто него въ Орду.

Св. князь Михаилъ Черниговскій и бояринъ его Феодоръ замучены были въ той же Ордѣ не за непочтительность лично къ хану, а за отказъ исполненія извѣстныхъ языческихъ обрядовъ, которые требовались отъ нихъ для оказанія уваженія религіи Монголовъ. Характеренъ отвѣтъ св. князя: «Царю готовъ я кланяться: ему поручилъ Богъ славную власть надъ земными царствами, но чему здѣсь кланяются — не могу кланяться. Готовъ пролить кровь за Христа моего; не хочу быть христіаниномъ по имени, а поступать по язычески».

Въ этихъ словахъ рѣзко проведена грань между «Кесаревымъ» и «Божіимъ», и кровью мучениковъ она запечатлѣлась какъ заповѣдь, неизмѣнная и для нашихъ дней.

Черезъ нѣсколько вѣковъ новое иго (еще болѣе страшное, ибо оно пришло не извнѣ, а изнутри — изъ бездны народнаго грѣха) легло на русскій народъ. На этотъ разъ новая «орда», уже не языческая и принципиально терпимая къ чужой вѣрѣ, а орда, ненавидящая самое имя Божіе, завладѣла Россіей и начала гоненіе противъ Церкви.

Подверглась преслѣдованіямъ не только сама Церковь въ лицѣ всѣхъ ея служителей, отъ высшей іерархіи до младшихъ клириковъ, но началось жестокое и упорное истребленіе всѣхъ основъ христіанской культуры въ многомилліонномъ русскомъ народѣ.

Безполезными попытками политической борьбы, если бы таковыя были предприняты Церковью, вызвано было бы лишь новое звѣрское кровопролитіе и была бы силой уничтожена та церковная организація, которая держалась и продолжаетъ держаться при совѣтскомъ строѣ лишь помощью Божьей благодати и цѣною великаго подвига православнаго русскаго духовенства.

И вотъ мы видимъ, что въ тотъ моментъ, когда народъ, буйно хозяйничавшій въ Россіи въ первые годы революціи, окончательно потерялъ всякое вліяніе на свое «народное правительство», Русская Церковь громко заявляетъ о распредѣленіи «Кесарева» и «Божія».

Семь лѣтъ назадъ Митрополитъ Агаѳангель, воспріявшій временную власть отъ заключеннаго въ тюрьму Патріарха, въ своемъ тайномъ посланіи къ паствѣ писалъ приблизительно слѣдующее: «Я не призываю васъ къ противленію гражданской власти. Все, что она потребуетъ отъ васъ, непротивнаго вашей христіанской совѣсти, исполняйте. Имущество потребуетъ — отдайте. Но блюдите чистоту вѣры и не измѣняйте истинной Церкви, а съ отступниками ея, живоцерковцами и другими, имъ подобными, въ общеніе не вступайте».

За распространеніе этого посланія высокопреосвященнаго Агаѳангела много православныхъ, особенно молодежи, попали въ тюрьму и ссылку. Совѣтская власть не желала обнаруженія этого акта потому, что въ то время она пыталась, путемъ обмана, увѣрить народъ въ «отреченіи» Патріарха (что было даже объявлено въ газетахъ) и въ передачѣ имъ власти нѣкому еп. Леониду, который былъ въ дѣйствительности подставнымъ лицомъ со стороны живоцерковцевъ и большевиковъ.

Цѣлью посланія Митр. Агаѳангела было заявить, что Патріаршая Церковь и въ узакъ своихъ жива и дѣйственна. Но этимъ временный Замѣститель Святѣйшаго Тихона не ограничился и уже тогда ясно опредѣлили дальнѣйшій путь Церкви: отказъ отъ политической борьбы и отданіе всѣхъ силъ даже до смерти борьбѣ за чистоту вѣры.

Посланіе это, кажется, было мало извѣстно за рубежомъ. Да и едва ли эмиграція, особенно въ то время, была способна его понять и оцѣнить. Церковь предвидѣла длительность Совѣтскаго ига, звала къ духовному подвигу укрѣпленія и насажденія вѣры, а эмиграція продолжала относиться къ русской катастрофѣ, какъ въ случайной и скоро устранимой бѣдѣ.

Эмиграція не замѣчала и не оцѣнивала внутренняго вліянія большевизма на народъ. Она не могла усвоить того, что всѣ силы Церкви должны устремиться въ глубину, въ тѣ нѣдра народной души, гдѣ революція, разрушая навыки и традиціи прежняго бытового благочестія, съѣтъ ядовитые плевелы звѣриной религіи материализма.

Всякую борьбу, всякій подвигъ со стороны Церкви эмиграція мыслила лишь какъ политическій заговоръ, призывъ къ возстанію, къ сверженію внѣшняго владычества совѣтовъ. Дѣлу духовнаго очищенія народа, пробужденія въ немъ лучшихъ человѣческихъ свойствъ — дѣлу, для котораго такъ много потрудились при татарахъ и св. Алексій и преподобный Сергій — бѣженское сознаніе не придавало почти никакого значенія.

Всенародная благоговѣйная любовь къ Почившему Патриарху Тихону въ глазахъ эмиграціи была огромнымъ шансомъ для поднятія бунта противъ Совѣтовъ. Но онъ своимъ этимъ преимуществомъ «не сумѣлъ воспользоваться». А когда угроза суда и казни на одинъ моментъ нависла надъ головой Святѣйшаго нѣкоторые круги эмиграціи, не причастные ни умомъ ни сердцемъ къ великому дѣлу Церкви и личному подвигу Первосвященителя, страшно сказать, — *тайно желали, чтобы казнь совершилась, ибо они надѣялись, что, послѣ такого удара, волна народнаго негодованія смететъ совѣтскія твердыни.*

Можно смѣло утверждать, что ни одному вѣрующему человеку тамъ въ Россіи, изъ числа наиболѣе изстрадавшихся подъ совѣтскимъ ярмомъ, не могла даже на секунду мелькнуть эта мысль, которая ядовитой гадюкой проползла по головамъ нѣкоторыхъ «патріотовъ» въ эмиграціи.

Когда-же Церковь, вмѣсто политическаго заговора и бунта, попыталась въ лицѣ Митрополита Сергія и Патриаршаго Синода вплотную подойти къ вопросу о легализаціи и для этого выразила ту же готовность «поклониться хану», которую въ свое время изъявилъ и св. князь-исповѣдникъ Михаилъ Черниговскій, то «національно-мыслящіе» круги русскаго зарубежья на всѣ голоса закричали отъ негодованія, призывая свою церковную власть порвать всякую каноническую связь съ «отступникомъ».

Достаточно показано документальными данными*), что выступление Митрополита Сергія не является его единоличным шагом, что уже сравнительно давно Патріаршая Церковь стремилась и стемится установить болѣе или менѣе нормальныя взаимоотношенія съ правительствомъ Совѣтовъ и снять съ себя необоснованное обвиненіе въ какой-либо политической дѣятельности и агитаціи.

Въ лицѣ Митрополита Сергія Русская Церковь въ данномъ случаѣ, подобно древнимъ нашимъ святителямъ обратилась къ власти невѣрныхъ за полученіемъ необходимаго «ярлыка».

Если мы вѣримъ, что въ истинной Церкви присутствуетъ Духъ Святой, то мы должны вѣрить и тому, что Церковь своимъ соборнымъ разумомъ глубже и правильнѣе оцѣниваетъ событія, нежели оцѣниваемъ ихъ мы, что она мудро опредѣляетъ смыслъ извѣстныхъ историческихъ эпохъ и выноситъ нужныя рѣшенія.

При монголахъ, по винѣ самихъ русскихъ, раздиралось тѣло Россіи. Раздѣляемая распрями князей тогдашняя Русь могла исчезнуть какъ національная величина, а духовно стать добычей мусульманъ, послѣ принятія татарами Ислама.

При власти Совѣтовъ наибольшая опасность угрожаетъ народной *душѣ*.

Въ первомъ случаѣ русскіе святители старались собрать воедино разрозненныя части тогдашней Руси.

Во второмъ случаѣ, въ наше время, Церковь борется за цѣлость и укрѣпленіе вѣры, за спасеніе народной души, ибо безъ Православія немислима самая идея Россіи. Безъ Православія Россія умретъ, прекратится подлинное ея бытіе, хотя бы и продолжало существовать на русской территоріи какое-то государство.

Намъ скажутъ, что коммунистическій режимъ развращаетъ народъ, что Россія духовно искажается.

Это несомнѣнно. Но и при монголахъ развращался народъ. Руководители тогдашней Русской Церкви это видѣли и сознавали. Они видѣли, какъ изъ страха и корысти нѣкоторые князья, угодничая передъ ханами, предають другъ друга, какъ высшіе и низшіе пріучаются къ обману, жестокости, хитрости, какъ измѣняется прежній характеръ русскаго человѣка.

Неистовства Грознаго и его времени, неограниченный произволь власти и рабелѣство подданныхъ, доносы, казни, утонченныя пытки — явились прямымъ наслѣдіемъ татарщины. «Благочестивый Царь всея Руси» въ лицѣ московскихъ владыкъ XI и XVI вв., какъ не похожъ онъ былъ на истинно благочестивыхъ князей до монгольскаго періода. Широко «просвѣщенное

*) См. статью И. Стратонова. «Документы Всероссійской Патріаршей Церкви послѣдняго времени». «Путь» № 9. Янв. 1928.

благородство истинныхъ христіанскихъ государей, смѣнилось слѣпымъ и безумнымъ обожествленіемъ ничѣмъ неограниченнаго царскаго произвола.

Татарщина исказила обликъ древней до-монгольской Руси во всѣхъ отношеніяхъ, исказила до неузнаваемости.

Спрашивается, почему же такъ поздно тогда пришло извѣщеніе? Почему послѣ перваго нашествія Батяя немедленно не воспрянулъ русскій народъ, благословляемый святителями и предводительствуемый князьями?

Да, вѣроятно, по тому же самому высшему предопредѣленію, по которому гражданская война во время русской революціи окончилась пораженіемъ бѣлыхъ.

Пути Господни неисповѣдимы. Историческіе факты могутъ намъ объяснить лишь внѣшнія причины нашихъ неудачъ, какъ нѣсколько вѣковъ назадъ, такъ и теперь, но *внутренній* смыслъ обоихъ, наложенныхъ на русскій народъ испытаній, скрытъ въ тайныхъ вѣлніяхъ Промысла.

Оцѣнивая прошлое и вдумываясь въ настоящее, мы прежде всего должны помнить, что, при неизмѣняемости своихъ догматическихъ и каноническихъ основъ, при постоянномъ стремленіи къ вѣчной правдѣ Царствія Божія, Церковь земная въ разныя историческія эпохи *по отношенію къ народамъ и государствамъ*, (а не къ отдѣльнымъ христіанскимъ душамъ) можетъ измѣнять характеръ своего служенія. При св. Владимирѣ, по призыву свѣтской власти, она приноситъ Евангельскій свѣтъ языческому народу и при содѣйствіи власти ведетъ проповѣдь во вновь обращенной странѣ. При первыхъ князьяхъ московскихъ она помогаетъ созданію мощнаго государства, какъ бы приготовляетъ сосудъ для храненія Православной вѣры. Позднѣе же, когда государство своей силой начинаетъ давить на Церковь, она по мѣрѣ возможности пытается оградить «Божіе» отъ «Кесарева». Государство можетъ называться христіанскимъ и высшая власть въ немъ именовать себя православной, но это не мѣшаетъ власти поработать Церковь своему произволу вплоть до того, что, напр., при императрицѣ Аннѣ Іоанновнѣ замучивается нѣсколько епископовъ, отстаивающихъ независимость Церкви, а при просвѣщенной Екатериинѣ II подвергается жестокой расправѣ за такую же вину еп. Арсеній Маціевичъ. Въ наше время на долю Церкви по отношенію къ русскому народу выпадаетъ жребій такого же служенія, какъ въ наиболѣе тягостные моменты татарскаго ига.

Если великъ преподобный Сергій въ своемъ призывѣ къ освобожденію отъ Монголовъ, то можно ли умалить и тѣхъ пастырей и архипастырей, которые, не чая скорого освобожденія, не менѣ мужественно призывали народъ къ несенію тяж-

каго креста, которые поддерживали свѣтъ вѣры въ поработенной язычниками паствѣ своей и, не щадя себя, съ великими трудностями служили и учительствовали въ разоренной странѣ.

Пламенная вѣра и любовь Христова были ихъ опорой. Они не отвращались брезгливо отъ жестокости, грубости, отъ нравственнаго паденія своихъ пасомыхъ. Они твердо помнили завѣтъ Божественнаго Учителя о томъ, что «не здоровые имѣютъ нужду во врачѣ, но больные» и сознавали, что прежде всего имъ надлежитъ быть «наставниками и утѣшителями скорбныхъ дѣтей страждущей Церкви Русской».

Въ великомъ смиреніи передъ испытаніемъ Божиимъ наши святители Монгольскаго періода, ради спасенія Церкви, кланялись «царямъ ординскимъ». И не упрекалъ ихъ за это народъ. Святими лампадами они озаряли тьму русскаго національнаго позора и неисчислимыхъ страданій народныхъ.

Такой лампадой сіялъ и преподобный Сергій, главной заслугой котораго передъ родиной было не столько самое напутствіе московскаго князя на Куликовскую битву, сколько *духовное собраніе Руси*.

Духовному собранію русскаго народа служилъ св. Алексій Митрополитъ и его наиболѣе выдающіеся предшественники. Въ нашу трагическую эпоху ломки и разрушенія старой Россіи, этому же величайшему дѣлу отдалъ всѣ силы свои почившій Патріархъ Тихонъ и его помощники; нынѣ служитъ этому Митрополитъ Сергій въ качествѣ временно управляющаго Всероссійской Церковью іерарха.

Силою исторической необходимости Митрополитъ Сергій поставленъ лицомъ къ лицу передъ тѣмъ правительствомъ, которому, вольно или невольно, *втеченіе десяти лѣтъ* подчиняется русскій народъ. Церковь не можетъ по своей инициативѣ ниспровергать одинъ политическій строй и замѣнять его другимъ, точно также не можетъ она уходить въ подполье, ибо она не политическая партія, а вселенское Установленіе. Она — Тѣло Христово. Больше того: засвидѣтельствовавъ свою лояльность власти, она легче и ближе подойдетъ къ тѣмъ элементамъ населенія С.С.С.Р., которые эту власть политически пріемлютъ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, не отвращаются злобно отъ христіанства, а, быть можетъ, скорѣе тянутся къ нему усталыми и опустошенными душами.

Сила православной Церкви въ Россіи зиждется отнюдь *не на политическомъ ея противоположеніи совѣтскому строю, а на духовномъ противоположеніи идеаловъ и заповѣдей христіанства грубо матеріалистической догматикѣ марксизма и коммунизма.*

Патріаршая же Церковь, подчинившись правительству

С.С.С.Р., отъ этихъ идеаловъ и заповѣдей ни въ чемъ не отступила. Она твердо стоитъ на томъ самомъ основаніи, которое указалъ Апостоль Павелъ, призывая къ борьбѣ не противъ «плоти и крови» а «противъ духовъ злобы поднебесной».

«Ибо мы, хотя во плоти, не по плоти воинствуемъ».

«Оружія воинствованія нашего не плотскія, но сильныя Богомъ на разрушеніе твердынь: ими ниспровергаемъ замыслы» (Коринѣ. 11-ое посл. Глава 10, 3-4).

Желая воинствовать по плоти, мы забываемъ, что страшна вовсе не форма совѣтскаго государственнаго строя *сама по себѣ*, а страшень опустошающій антихристовъ духъ матеріализма. Формы совѣтскаго строя постепенно мѣняются; несомнѣнно будутъ измѣняться и дальше; наконецъ строй этотъ, можетъ, внезапно исчезнуть, замѣниться какимъ угодно другимъ. Церковь никакъ не можетъ быть при этомъ озбочена реорганизаціей внѣшней торговли, возвращеніемъ права частной собственности и тому подобными вопросами, ибо ея главная цѣль и забота—береженіе народной души. Ей важно и нужно *духовно собрать Россію и духовно ее освободить во Христа*, а вовсе не устанавливать демократическую республику, конституціонную или самодержавную монархію.

Если бы почившій Патріархъ, послѣ установленія власти Совѣтовъ, покинулъ бы свою всероссійскую паству, то онъ поступилъ бы какъ «наемникъ», который «не радить объ овцахъ». Святѣйшій Тихонъ былъ воистину «пастырь добрый», который «душу свою полагаетъ за овцы». Не измѣнилъ своему долгу и Митрополитъ Сергій, одинаково смиренно принявшій и тюремное заключеніе и «ярлыкъ» изъ рукъ невѣрныхъ.

Руководители современной намъ Русской Патріаршей Церкви несутъ послушаніе, подобное послушанію епископовъ сарайскихъ, которые совершали свое служеніе въ самомъ станѣ Монголовъ. Но ихъ жребій несравнимо болѣе тяжекъ, ибо проповѣдники религіи коммунизма не отличаются въротерпимостью язычниковъ-татаръ, а всѣми силами, всѣми способами яростно и безумно воинствуютъ противъ Христа. Трудность личнаго подвига высшихъ русскихъ іерарховъ усугубляется еще сознаниемъ ихъ отвѣтственности передъ Богомъ за весь русскій народъ, за цѣлостность Всероссійской Церкви.

«Наставники и утѣшители скорбныхъ дѣтей страждущей Церкви Русской», они впереди всѣхъ насъ несутъ тягчайшій изъ всѣхъ крестовъ когда-либо ниспосланныхъ Россіи по волѣ Промысла, и нашъ долгъ благоговѣнно склониться передъ ними, а не искушать Бога дерзкимъ ропотомъ на его избранниковъ.

М. Курдюмовъ.

«ВЕЧЕРНІЙ ГИМНЪ ДУШИ».

(Янъ Каспровичъ).

1866-1926.

«Благословенъ пусть будетъ тотъ часъ, когда рождается вечерній гимнъ души, — непорочной, смиренной и тихой... Благословенъ пусть будетъ тотъ часъ, когда рождается вечерній гимнъ души, и на вѣки, на вѣки гаснетъ ея день»... На вѣки угасъ земной день автора этихъ словъ, Яна Каспровича, и душа его, озаренная вечернимъ свѣтомъ, тихимъ, ушла къ Богу — непорочная, смиренная и тихая... Смиренной и тихой она не всегда была. Она прошла чрезъ знойный полдень труда, борьбы и искушеній, и на своемъ длинномъ пути испытала часы отчаянія и бунта. Но вѣрующей была она всегда, даже и тогда, когда Богу вызовъ бросала, возставая противъ мірскаго зла и боли жизни... На закатѣ дня она вновь обрѣла простую, безъ сомнѣній, дѣтскую вѣру, — ту вѣру, которая вливалась когда то въ душу вмѣстѣ съ лучами зари... Вечерній тихій свѣтъ сливался съ непорочнымъ сіяніемъ утра. «Смиренная, тихая, непорочная душа стоитъ у паперти церквушки, и псаломъ тебѣ поетъ такой же вѣчный, какъ вѣчна она и ты»... читаемъ мы въ «Моей вечерней пѣснѣ» Каспровича. Въ маленькой деревенской церквушкѣ молился и въ дѣтствѣ поэтъ и вмѣстѣ съ толпой народа пѣлъ: «Святый Боже, святый крѣпкій, святый безсмертный, помилуй насъ!».

Каспровичъ вышелъ изъ крестьянской среды. Его дѣтство протекало не въ городской квартирѣ интеллигентской семьи и не въ помѣщицкѣй усадьбѣ, какъ дѣтство огромнаго большинства польскихъ писателей, но въ крестьянской избѣ, и первыя впечатлѣнія бытія онъ воспринималъ преломленными чрезъ призму крестьянской души, и это не могло не положить на его творчество особой печати, отличающей его отъ творчества другихъ великихъ поэтовъ Польши. Правда, съ низовъ крестьянскаго бытія Каспровичъ поднялся на вершины интеллигентской жизни. Упорнымъ трудомъ онъ приобрѣлъ высшее образованіе,

сталъ профессоромъ (по кафедрѣ всеобщей литературы) въ Львовскомъ университетѣ, овладѣлъ въ совершенствѣ иностранными языками, живыми и мертвыми, и переводя на польскій лучшія творенія міровой поэзіи, онъ находился въ общеніи съ высочайшими гениями человѣческими, начиная съ Эсхила и кончая Ибсеномъ. Но деревня сохранила власть надъ душой Каспровича, и душа эта сохранила крестьянскій стиль въ ощущеніи міра и жизни.

Миръ, въ которомъ живетъ крестьянинъ, говоритъ душѣ его о вѣчномъ: о Богѣ, природѣ, землѣ, трудѣ, грѣхѣ, любви, о смерти и рожденіи, о неизбывной тяжести жизни и неистребимой жаждѣ счастья. Въ городѣ жизнь человѣка увлекается потокомъ, уносящимъ въ невѣдомое будущее, въ деревнѣ она изъ поколѣній въ поколѣніе протекаетъ въ круговоротѣ однихъ и тѣхъ же, вѣчно повторяющихся событій. Поэтому деревнѣ чужда исторія, чужда она и творчеству Каспровича. Польскій писатель Артуръ Гурскій вполне правильно замѣчаетъ, въ связи съ крестьянскимъ строемъ души Каспровича, что въ поэзіи его почти совершенно не отразилась національная трагедія Польши. Его занимаетъ не судьба народа, но судьба человѣка. Какъ прекрасно говоритъ тотъ же писатель, «Каспровичъ и Шопенъ извлекли изъ груди польской деревни то, что въ ней было извѣднаго, то, что сильнѣе времени и шире пространства польской деревни... Въ твореніяхъ ихъ вѣтеръ вѣчности». («Wiadomosci Literackie», 1926, № 43).

Благодаря этому дыханію вѣчности, Каспровичъ долговѣчнѣе своихъ братьевъ, современниковъ и предшественниковъ, надъ творчествомъ которыхъ тяготѣла историческая трагедія Польши. Принадлежащій къ той же литературной эпохѣ, что и Каспровичъ и отнюдь не уступающій ему силой поэтического вдохновенія, Выспанскій, бывшій властителемъ думъ и кумиромъ своего поколѣнія, въ душѣ нынѣшняго польскаго читателя уже не возбуждаетъ былыхъ восторговъ именно потому, что осью, вокругъ которой вращалось его творчество, была проблема Польши, нынѣ же Польша не проблема, а реальность, патриотизмъ же въ независимомъ государствѣ, это уже не патриотическая мечта раздѣленной на части и поращенной страны. Вдохновенные «Псалмы» Красинскаго, исполненные не только патриотическаго, но и религіознаго пафоса, его видѣніе воскресающей Польши въ «Разсвѣтѣ», теперь, когда Польша воскресла и воскресла не такой, какой ее видѣлъ въ мечтахъ великій поэтъ-романтикъ, не вызываетъ у читателя прежнихъ слезъ восторга и умиленія. И даже въ творествѣ величайшаго изъ польскихъ поэтовъ Мицкевича многое отходить въ область исторіи. Коненчо, безсмертна его лирика, безсмертна безоблачная поэма «Панъ Тадеушъ», которую Мицкевичъ писалъ для

того, чтобы отдохнуть и забыть о печальной действительности. Но всё тѣ его произведенія, которыя носятъ печать этой дѣйствительности и говорятъ о пережитой авторомъ и его поколѣніемъ національной трагедіи, являются сейчасъ предметомъ поклоненія, какъ дороге сердцу историческіе памятники, но не вызываютъ непосредственно отвзвукъ въ душахъ, настроенныхъ на другой тонъ. «Гимны» же Каспровича воспринимаются сейчасъ въ свободной Польшѣ такъ же, какъ воспринимались четверть вѣка назадъ, когда они появились на свѣтъ въ Польшѣ подневольной. Ибо среди самыхъ глубокихъ политическихъ потрясеній, въ которыхъ рушатся одни государства и возрождаются другія, — смерть остается смертью, трудъ трудомъ, грѣхъ — грѣхомъ, и душа человѣческая, изгнанная изъ рая, не перестаетъ плакать горькими слезами надъ потеряннымъ счастьемъ.

* * *

Въ мои задачи не входитъ здѣсь обзоръ всей поэзіи Каспровича, и я приступаю прямо къ его «Гимнамъ» — вершинамъ его творчества. Не дерзновенна ли мысль вышивать свои индивидуальныя узоры мыслей и чувствъ на священной канвѣ тысячелѣтнихъ церковныхъ гимновъ, какъ *Dies irae*, *Salve Regina*, *Святый Боже*? Нѣтъ это не было дерзостью въ душѣ, въ которую гимны эти запали на зарѣ жизни и навсегда слились въ ней съ первыми самыми свѣжими и сильными впечатлѣніями бытія. Поэтъ слышалъ ихъ не только подъ сводами костеловъ, но и подъ открытымъ небомъ, въ шумѣ лѣса и шелестѣ колосьевъ. Отъ этой мелодіи не могла отрѣшиться душа его въ минуту творческаго вдохновенія, когда она раскрывала передъ Богомъ всю бездну терзавшихъ ее сомнѣній. Такъ совершенно естественно рождались эти гимны, въ которыхъ рядомъ со смиренной молитвой звучатъ и богоборческіе мотивы.

Но, вѣдь, молитва не исключаетъ боренія съ Богомъ. По выраженію одного изъ самыхъ ученыхъ представителей католической церкви XIX в. архіепископа Дюпанлу, молитва и есть «святая борьба со всемогуществомъ Божиимъ». «Богъ — говоритъ Дюпанлу, — ввергая насъ въ эту юдоль скорби, хотѣлъ дать нашей слабости, нашимъ преступленіямъ даже, противъ Него, противъ Его справедливости, силу молитвы. Когда человѣкъ рѣшается молиться и молится хорошо, то сама слабость его становится силой. Молитва равна всемогуществу Бога, а иногда даже превосходитъ Его. Она торжествуетъ надъ его волей, его гнѣвомъ, даже надъ его справедливостью». Да вѣдь и изъ исторіи Іакова мы знаемъ, что Бога не гнѣвить святая и мужественная борьба съ Нимъ. Такой святой борьбой и является богоборчество въ «Гимнахъ» Каспровича.

«Надъ послѣдней ступеню лѣстницы Іакова, на тучѣ, огнями пронизанной, сѣлъ справедливый Судія и судить злыхъ и добрыхъ и судить такъ на протяженіи вѣковъ, долгихъ страшныхъ вѣковъ».

Богъ «Dies irae» — грозный карающій Богъ. Рыданія и стоны Онъ слушаетъ неслышащимъ ухомъ, на муку вѣковъ смотритъ невидящимъ глазомъ... И безконечно долго длится день суда для грѣшной души человѣческой, для души Адама, который изъ рая взялъ на свои плечи сверхчеловѣческое бремя гнетущей вины и черезъ вѣка вѣковъ съ этой тяжестью старается подняться къ высямъ предвѣчнымъ... «Суди, Справедливый. Сокруши основы міровъ. Въ тлѣющей искрѣ раздуй великій пожаръ, на пепелъ сожги обманутое сердце Адама и плачь, каменный, какъ ледъ холодный Боже...»

Но въ этомъ же «Dies irae», самомъ мрачномъ изъ гимновъ Каспровича, рядомъ съ бунтомъ обманутаго сердца Адама слышимъ мы и смиренную молитву: «О, Боже, смилосердный, сжапись надъ нами! Пусть благодать Твоя проститъ намъ долги наши!».

И съ каждымъ новымъ гимномъ слышнѣе звучитъ эта молитва смиренія. «Смирятся души тревога» и въ небесахъ она видитъ не грознаго ветхозавѣтнаго Бога гнѣва и кары, но Христіанскаго Бога любви и прощенія. «О, полонъ кары и прощенія, полонъ, пусть милосердіе Твое сторицей превзойдетъ весь нашъ грѣхъ» — молится душа въ гимнѣ «Святой Боже». Хотя и здѣсь еще бунтъ, но бунтъ уже болѣе умиротворенный. Не столько бунтъ, сколько жалоба. «Святой Боже, Святой крѣпкій, Святой безсмертный, помилуй насъ! И пусть слезы, которыя яснымъ утромъ висятъ на колосьяхъ отдохнувшихъ хлѣбовъ или зеркальной пѣной прикрываютъ сномъ объятаы травы, превратятся въ громкія жалобы и безустанно плывутъ къ Твоимъ зорямъ...»

— Я есмь. Есмь и плачу... Хлопаю крыльями, какъ эта раненая птица, какъ эта птица ночная, которая обречена въ блескъ солнца смотрѣть окровавленнымъ глазомъ... Изъ сердечной раны струится эта кровь, которая кровавой слезой застилаетъ глаза и мѣшаетъ душѣ смотрѣть въ блескъ солнца, видѣть сіяніе красоты и радости, озаряющей Божій міръ.

Грѣхомъ причинена сердцу эта рана, и чтобы рана зажила, нужно грѣхъ изжить и побѣдить въ себѣ. Изжить же и побѣдить грѣхъ, сбросить съ себя его гнетущую сверхчеловѣческую тяжесть, можно только однимъ путемъ: нужно смиренно и радостно принять эту тяжесть, какъ искупленіе вины, которой источникъ не въ проклятій судьбы, извнѣ тяготящей надъ человѣкомъ, а въ его собственной свободной воли. Нужно

осознать свою вину передъ Богомъ и міромъ. Эта тайна преодоленія грѣха раскрывается въ двухъ чудеснѣйшихъ гимнахъ Каспровича: «Моя вечерняя пѣсня» и «Salve regina».

Въ «Вечерней Пѣснѣ» душа уже не жалуется Богу на свою судьбу, но кается передъ нимъ въ своихъ грѣхахъ. Она бьетъ себя въ грудь со словами: «моя вина, велика моя вина!». Въ чемъ же вина души человѣческой? Въ томъ, что она не любила и, не любя, оторвалась отъ міра и Бога. «Между собой и моремъ любви, шумящимъ пѣсню великихъ забвеній и всесильныхъ желаній и неоткрытыхъ Творцомъ наполненныхъ глубинъ и сознаніи великаго счастья, ты самъ воздвигъ адскую скалу. Обломки разбитой души ты громоздилъ на Вавилонъ себялюбія, ибо ты мнилъ, что ты — одинъ существуешь, что выше тебя нѣтъ жизни. И тогда Сатана становился на твоей башнѣ, улыбулся тебѣ глазами Соблазна и опутавъ душу твою сѣтью лживыхъ обѣщаній, велѣлъ тебѣ любить себя. Велѣлъ тебѣ вѣрить въ себя, велѣлъ тебѣ спасать себя. И ложь была и безсиліе въ твоихъ аккордахъ, въ которыхъ ты славилъ любовь. И ложь была и безсиліе въ твоихъ аккордахъ, въ которыхъ ты провозглашалъ вѣру. И ложь была и безсиліе въ твоихъ аккордахъ, которыя звучали надеждой... А за тобой — какъ близко! Какъ близко шумѣло пѣсней великихъ забвеній и всесильныхъ и неоткрытыхъ, Творцомъ наполненныхъ глубинъ и сознаній безмѣрнаго счастья, — шумѣло это великое, святое свѣтлое безконечное море любви!...» (Salve Regina).

Вотъ этотъ вѣчный источникъ, изъ котораго вытекаетъ побѣда надъ адомъ, побѣда надъ смертью, грѣхомъ и страданіемъ. Душа, которая окунулась въ это великое, святое, свѣтлое, безконечное море любви и омытая отъ грѣха, выходитъ снова на берегъ жизни, не знаетъ уже ни страха, ни скорби... все залито кругомъ свѣтомъ и счастьемъ... Она довѣрчиво полной грудью вдыхаетъ радость бытія и вмѣстѣ со всѣмъ мірозданіемъ поетъ хвалу Богу. Проникаясь бессмертнымъ «Гимномъ Солнца» св. Франциска Ассизскаго, Каспровичъ пишетъ свой «Гимнъ св. Франциска», въ которомъ закрѣпляетъ «нерасторжимый бракъ души съ освобождающей любовью».

Съ тѣхъ поръ уже не разставался поэтъ съ чудеснымъ святымъ, душа котораго великая и объемлющая весь міръ любовью, была дѣтски чиста и проста. Эта дѣтски чистая, наивная, простая душа любовно улыбается намъ въ предсмертномъ сборникѣ стиховъ Каспровича: «Мой міръ» («Moj Swiat»).

«Мой Міръ» — это — безконечно простой, примитивный міръ природы и людей близкихъ къ природѣ, живописный уголокъ Татръ, въ которомъ протекли послѣдніе годы жизни поэта. Татры съ ихъ суровой красотой и своеобразной душой горца

не разъ вдохновляли польскую поэзію. Сказочный міръ Татрѣ («Na Skalnem Podhalu») — лучшее изъ написаннаго К. Тетмайеромъ. Но въ маленькихъ поэмахъ Каспровича этотъ своеобразный міръ озарился новой красотой, ибо онъ преломился въ призмѣ все благословляющей, просвѣтленной, смиренной, дѣтски чистой души.

Здѣсь въ этомъ мірѣ простой наивной вѣры непрестанно и незамѣтно небо сливается съ землей, исчезаетъ грань между божественнымъ и человѣческими буднями жизни... Здѣсь передъ жатвой, когда солнце горячимъ блескомъ заливааетъ нивы, по овсяному полю прохаживается старый Господь Богъ. Съ непокрытой головой въ растегнутой рубахѣ ходитъ онъ и смотритъ, каковъ будетъ въ этомъ году урожай. Удалось ли ему хорошо вспахать и засѣять, оправдаетъ ли онъ свою славу хорошаго хозяина? Онъ срываетъ колосья, растираетъ ихъ на широкой ладони, смотритъ подъ солнце и ни одного зернышка не потеяетъ...

Здѣсь въ страстную субботу Господь Іисусъ ходитъ по землѣ и кланяется ему захопящее солнце. Выходитъ Господь Іисусъ подъ вечеръ весенней порой и надивиться не можетъ, что здѣсь такъ радостно. Онъ идетъ въ церковь ко всенощной и озирается вокругъ и всюду, гдѣ упадетъ его взоръ, смѣется веселая трава... Радуется очень Господь Богъ этому веселію міра и, чтобы его не запятнать, отряхаетъ прахъ со своихъ ногъ... Но что это? Онъ съ изумленіемъ останавливается передъ Распятіемъ. «Неужели это я? Несу тяжелый крестъ на плечахъ, такъ что сгибаются колѣни мои, похожъ я здѣсь больше на каллику переходящую, чѣмъ на Владыку міровъ». И обращаясь къ нищему дѣду, который остановился рядомъ съ нимъ, Христосъ спрашиваетъ: «Зачѣмъ эти символы смерти въ этотъ радостный годъ?» — «Затѣмъ, — отвѣчаетъ ему дѣдъ, — что тамъ, гдѣ нѣтъ смерти, не можетъ быть воскресенія». И убѣдилъ этотъ простой отвѣтъ Христа. И потому вотъ уже много лѣтъ, какъ не показывается Онъ на дорогахъ, гдѣ Распятія стоятъ...

Вотъ тотъ міръ дѣтскихъ вѣрованій, который раскрываетъ передъ нами Каспровичъ въ своемъ предсмертномъ сборникѣ. Поэту исполнилось 60 лѣтъ, но готовясь войти въ царство небесное, душа его обрѣла простоту младенца. Счастливъ тотъ, кому дано въ осеннемъ вечерѣ жизни ощутить чистоту, свѣжесть и святость весенняго утра...

Немногимъ поэтамъ, даже среди самыхъ великихъ, дано было въ такомъ святомъ покоѣ завершить свою жизнь и творчество. Великій Гоголь, который такъ глубоко ощущалъ святость искусства и такъ мучительно жаждалъ святости въ жизни, не дожилъ до этой великой побѣды надъ тревогой души. Не дано

было пережить этого святого успокоенія и великому Мицкевичу, не смотря на всю высоту вѣры и любви, которой достигала его душа. Каспровичу дано было во всей полнотѣ и во всемъ разцвѣтѣ творческихъ силъ пережить этотъ благословенный часъ, «когда рождается вечерній гимнъ души непорочной, смиренной и тихой».

Л. Козловскій (†)

Варшава. 24-III-27.

НОВЫЯ КНИГИ.

«Православное Исповѣданіе». (La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, Metropolitte de Kiev (1633-1646), approuvée par les patriarches grecs du XVII-e siècle. Texte latin inédit publié avec introduction et notes critiques par A. Malvy et M. Viller, de la Compagnie de Jésus. — *Orientalia Christiana*, vol. X, N 39, Rome-Paris, 1927. P. CXXXI † 223).

«Православное Исповѣданіе» признается обычно символическою книгой православной Церкви. И не разъ было оно скрѣплено свидѣтельствомъ и одобреніемъ высшихъ властей церковныхъ. Впрочемъ, съ давнихъ поръ противъ такой оцѣнки были выдвинуты авторитетныя и основательныя возраженія. Вопросъ о достоинствѣ и объ авторитетѣ «Православнаго Исповѣданія» обостряется и осложняется тѣмъ обстоятельствомъ, что на этой притязаемой символической книгѣ лежитъ ясная и рѣзкая печать латинскихъ вліяній. Уже на Кіевскомъ соборѣ 1640 г. при первомъ обсужденіи представленнаго митр. Петромъ Могилою «исповѣданія» по цѣлому ряду вопросовъ вскрылись разногласія. Ихъ рѣшеніе было перенесено на сужденіе «великой Церкви». Кіевскіе представители встрѣтились съ уполномоченными Константинопольскаго патріарха въ Яссахъ въ 1642 г. Греческіе богословы указали снова на наличность въ привезенномъ изъ Кіева «исповѣданіи» вѣры Малороссійской Церкви латинскихъ мнѣній. Соотвѣтствующія мѣста были измѣнены, и въ этомъ исправленномъ видѣ «Исповѣданіе» было одобрено въ 1643 году постояннымъ соборомъ Константинопольской церкви и восточными патріархами. Однако, издано это исповѣданіе не было ни на Востокѣ, ни въ Кіевѣ.

Вмѣсто исправленнаго и скрѣпленнаго патріархами своего же исповѣданія, Петръ Могила въ 1645 году издалъ т. наз. «Краткій Катехизисъ» по-польски и на мѣстномъ нарѣччіи, и въ немъ по спорнымъ вопросамъ повторилъ прежнія, латинствующія сужденія, хотя и въ смягченномъ видѣ. Съ самаго начала «Православнымъ Исповѣданіемъ» всего больше интересовались

на Западъ, въ инославныхъ кругахъ. Въ XVII-мъ вѣкѣ на Западѣ вообще много занимались православнымъ Востокомъ. Въ этомъ интересѣ мало было безкорыстія: тотъ вѣкъ былъ временемъ напряженной инославной пропаганды на греческомъ Востокѣ, и католики соперничали въ этомъ отношеніи съ протестантами. Вмѣстѣ съ тѣмъ во внутреннихъ спорахъ между ними представляло большую цѣнность свидѣтельство древней греческой церкви по многимъ вопросамъ, и въ частности въ ученіи о таинствѣ Евхаристіи.

Латинствующій характеръ кievскаго и вообще малороссійскаго богословія XVII-го и отчасти XVIII-го вѣка давно извѣстенъ. Еще съ до-могилянскихъ временъ и вплоть до Теофана Прокоповича (и даже позже) и въ Кіевѣ, и въ другихъ мѣстахъ богословская работа православныхъ была въ плѣну у католиковъ, и схоластика совершенно заслоняла собою патристику. Греческій языкъ былъ почти что совсѣмъ забытъ, отеческихъ твореній почти не знали, ослабѣло и знаніе Слова Божія. Въ богословскомъ преподаваніи преобладалъ Аквинатъ, извѣстный къ тому же, чаще всего, изъ вторыхъ и третьихъ рукъ. Латинское и схоластическое вліяніе всего сильнѣе сказалось, кажется, на Петрѣ Могилѣ. Тѣсная зависимость его литургической дѣятельности отъ католическихъ образовъ отмѣчена уже давно: въ «Требникѣ» Петра Могилы многое дословно переведено съ римскаго «ритуала» папы Пія V, изданнаго на основаніи дѣяній Тридентскаго собора. Дѣятельность Петра Могилы вызвала въ свое время и опасенія, и прямое противленіе и клира, и церковнаго народа. Конечно, нужно со всею рѣшительностью подчеркнуть, въ своей дѣятельности Петръ Могила руководился твердой ревностью о православной вѣрѣ, и былъ рьянымъ борцомъ противъ уніи. У латинянъ Могила хотѣлъ вооружиться для борьбы съ ними. Однако, этотъ опытъ оказался двусмысленнымъ и неудачнымъ. Сложилось богословское направленіе, совершенно связанное схоластической и иезуитской психологіей. Богословская система была построена на чужомъ основаніи, и она загородила творческіе пути. Видѣтъ здѣсь опытъ «доктринальнаго сближенія» врядъ ли можно. Здѣсь сказывалась творческая бѣдность и слабость. Въ кievскомъ богословіи вовсе не было живого творческаго духа. Можно сказать, это было скорѣе литературное, нежели дѣйствительно богословское движеніе, ибо все здѣсь сводилось къ переводу и пересказу чужихъ книгъ. Въ такой школѣ, конечно, пріобрѣталась своеобразная психологія, складывался особый религіозный типъ. Врядъ ли будетъ слишкомъ сильно сказано, что типъ упадочный. Въ значительной мѣрѣ это былъ бессознательный процессъ. Исторія Кіевскаго богословія до сихъ поръ не изу-

чена въ полнотѣ, и въ русской литературѣ на эту тему нѣтъ ни одной сводной работы. Да и матеріалъ собранъ еще не достаточно. Но общія черты историческаго процесса и теперь можно намѣтить уже вполнѣ увѣренно. Кіевскій латинизмъ былъ встрѣченъ съ недоувѣріемъ и на Востокѣ, и въ Москвѣ. Правда, что не всегда съ нимъ велась удачная борьба, и въ ней нерѣдко сказывалась противоположная чрезмѣрность. Но это бывало именно въ школьныхъ, нетворческихъ спорахъ. Кіевское вліяніе не погасало до послѣднихъ лѣтъ. И любопытно, что къ его навыкамъ и сужденіямъ обнаруживали склонность и тяготѣніе представители именно нетворческихъ, косныхъ богословскихъ настроеній. Въ двадцатыхъ годахъ прошлаго вѣка въ Россіи пылкимъ хвалителемъ «Православнаго Исповѣданія» былъ пресловутый архимандритъ Фотій (Спасскій), въ тридцатыхъ оно было введено въ качествѣ особаго предмета преподаванія въ духовныхъ школы по настоянію оберъ-прокурора графа Пратасова. Были тогда богословы, для которыхъ все православіе исчерпывалось этою книгой, да Кормчею. И нужно признать одной изъ величайшихъ заслугъ приснопамятнаго Филарета, Митрополита Московскаго, явную и скрытую борьбу съ этимъ нетворческимъ крипто-латинизмомъ въ богословіи. Съ этой точки зрѣнія представляетъ принципиальный интересъ краткое изслѣдованіе объ источникахъ «Православнаго Исповѣданія», сдѣланное однимъ изъ издателей новаго его текста. Въ самомъ выборѣ и распредѣленіи матеріала открывается тѣсная зависимость отъ латинскихъ катихизисовъ, отъ *Compendium doctrinae christianae* Петра Сото, О. Р., отъ катихизиса П. Канизія, отъ Римскаго Катехизиса, часто отъ Аквината. Цѣлый рядъ богословскихъ вопросовъ Могила рѣшилъ по латински: онъ признавалъ чистилище, хотя не огненное, склонялся къ креационизму, почти по Аквинату изображалъ первоначальное состояніе чловѣка, по-латински мыслилъ о времени преложенія святыхъ даровъ. Повидимому, раздѣлялъ мнѣніе о Непорочномъ Зачатіи, которое вообще пользовалось большимъ распространеніемъ въ кіевскихъ кругахъ. Церковь «меньшей» (младшей) конгрегации «Младенческаго братства» изъ воспитанниковъ Кіевомогилянской коллегіи была освящена въ память Непорочнаго Зачатія, и его члены («содалъсы») именовались «рабами Препоблагословенной Дѣвы Маріи». Въ особенности пылкимъ защитникомъ этого мнѣнія былъ митр. Іоасафъ Кроковскій, на рубежѣ XVII-го и XVIII-го ст. — Было бы слишкомъ рѣзко сказать, что въ Кіевскомъ богословіи было неправовѣріе, но *неправомысліе было*. Это узкая и замкнутая школа, оторванная отъ живыхъ отеческихъ корней; и въ этой внутренней узости и близорукости корень и причина богословскихъ уклоновъ. Это не

должно смущать, как не должны смущать латинскія мнѣнія у св. Димитрія Ростовскаго, как не должно смущать одобрение «латинскихъ» мнѣній въ «Православномъ Исповѣданіи», которое и послѣ всѣхъ правокъ несетъ на себѣ печать своихъ источниковъ. Здѣсь нужно вспомнить о древнихъ богословскихъ школахъ, о сѣдой отеческой древности, — о богословскихъ неточностяхъ и прямыхъ уклоненіяхъ, напр., у св. Григорія Нисскаго, у св. Кирилла Александрійскаго. И какъ недозволительно въ этихъ обмолвкахъ и неточностяхъ видѣть выраженіе общецерковнаго сознанія и опыта, такъ нельзя и въ кievскомъ богословіи видѣть отраженіе православной мысли. Этимъ рѣшается и вопросъ о достоинствѣ «Православнаго Исповѣданія». Въ немъ никакъ не приходится видѣть «символическую книгу» и точное изложеніе православной вѣры, съ вяжущимъ и рѣшающимъ авторитетомъ передающее общецерковный опытъ и въ качествѣ образца опредѣляющее богословскую мысль. Это школьная книга, исповѣданіе школы, памятникъ историческій, свидѣтельство о мысли опредѣленной эпохи и опредѣленныхъ направленій. Въ послѣднемъ счетѣ, конечно, это *Православное* исповѣданіе, но врядъ ли точное.

Къ этому присоединяется еще одно послѣднее и общее соображеніе. Съ большимъ основаніемъ многіе современные богословы оспариваютъ и существованіе, и самую возможность символическихъ книгъ въ Православной Церкви. Эта вѣрная мысль требуетъ расчлененія и оговорокъ. Остается безспорнымъ, что символическихъ книгъ *нѣтъ*, и уже это одно достаточно краснорѣчиво. Самое понятіе «символической книги» поздняго и западнаго происхожденія, сложилось въ реформаціонную и послѣреформаціонную эпоху и связано съ «прогрессивнымъ» характеромъ западныхъ исповѣданій. Въ этомъ понятіи отражается смѣшеніе догматическаго и богословскаго порядковъ, стремленіе къ утвержденію единой и общеобязательной богословской системы въ качествѣ принудительной нормы вѣры. Подобнаго типа символическія книги въ Церкви, конечно, невозможны. Не было и не можетъ быть единообразнаго богословія, всегда должно остаться многообразіе богословскихъ типовъ. И не книга, но живой и непрерывный церковный опытъ является здѣсь нормою и мѣриломъ. Однако, этотъ опытъ всегда можетъ раскрыться и отлиться *адекватно*, и врядъ ли только въ соборныхъ рѣшеніяхъ. Лучше сказать, онъ постоянно и отливается, безо всякихъ каноническихъ формъ. Есть и сверхканоническіе пути различенія духовъ. Было бы неосторожно слишкомъ подчеркивать опредѣлительный характеръ однихъ только *древнихъ* вѣроизложеній. Сила здѣсь не въ одной «древности», какъ и не въ *канонической* «вселенскости». Не все «всеобщее» тѣмъ

самымъ уже имѣть «каеолическое» достоинство. «Каеоличность» есть даръ Божій и печать Духа. Воля Божія печать эту полагаетъ, идѣже хошетъ, преодолюгая «естества чинъ». Въ этомъ залогъ Церковной непогрѣшительности и основаніе учительной власти Церкви. И Церковь шире богословскихъ школь. Школьные исповѣданія и системы не слѣдуетъ торопливо и по произволу возводить въ достоинство «символовъ». Эту основную мысль еще предстоитъ развить и раскрыть современному и обновляющемуся православному богословію. Въ послѣдніе вѣка слишкомъ часто оно бывало школьнымъ и только школьнымъ. Думается, началось его подлинное воцерковленіе. И на этомъ пути позднія по времени и узкія по духу притязаемыя «символическія книги» не должны заслонять богоблагодатнаго сокровища отеческаго и богослужебнаго опыта.

Георгій В. Флоровскій.

НОВАЯ КНИГА О ФРАНЦЪ БААДЕРЪ.

DAVID BAUMGART. — Franz von Baader und die philosophische Romantik. 1927.

Въ Германіи въ настоящее время несомнѣнно возрождается интересъ къ мыслителямъ религіозно-мистическаго направленія. Послѣ книгъ о Яковѣ Беме, оцѣнка которыхъ дана Бердяевымъ на страницахъ этого журнала (№ 5, стр. 119), появилась недавно замѣчательная книга о Баадерѣ. Въ германской философской литературѣ этотъ выдающійся послѣдователь Беме до сихъ поръ не былъ оцѣненъ по заслугамъ. Пожалуй, не будетъ преувеличеніемъ утверженіе, что онъ долгое время былъ почти забытъ. Большинство историковъ философіи упоминаетъ о немъ вскользь, считая мыслителемъ мало оригинальнымъ, находящимся въ сильной зависимости отъ Шеллинга. Баумгартъ задался цѣлью выяснить развитіе этой философской личности и дать очеркъ ея міросозерцанія на основаніи тщательнаго изученія и безпристрастной оцѣнки доступныхъ ему матеріаловъ. Надо сказать, что онъ прекрасно справился съ этою нелегкою задачею и убѣдительно показалъ, что Баадеръ является однимъ изъ важнѣйшихъ представителей того философскаго теченія мысли, которое принято называть *философскимъ романтизмомъ* — представителемъ самобытнымъ, облакающимъ въ романтическія формы мысли истины христіанскаго міровоззрѣнія.

Хотя Баадеръ и не оказалъ прямого вліянія на русскую религіозную мысль, его міросозерцаніе все же по существу

во многих пунктах родственно основнымъ мотивамъ русской религіозной философіи. При томъ Баадеръ питаль опредѣленныя симпатіи къ православной русской церкви и, будучи католикомъ, тѣмъ не менѣе высоко цѣнилъ восточное христіанство, признавая даже въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ за нимъ преимущество передъ католичествомъ (напр. въ догматическомъ разногласіи по поводу *filioque*, въ вопросахъ церковнаго устройства). Баадеръ горячо желаль болѣе глубокаго единенія въ христіанствѣ, которое считаль невозможнымъ безъ русской церкви. Въ жизни Баадера было время, когда онъ возлагаль величайшія надежды на Россію, думая, что именно въ этой странѣ и при содѣйствіи русскаго правительства ему удастся осуществить завѣтнѣйшую свою мечту: основать религіозно-христіанскую Академію Наукъ въ противовѣсъ антихристіанскимъ учрежденіямъ этого рода во Франціи и Германіи. Главную задачу этой Академіи онъ полагаль въ объединеніи религіи и науки и въ примиреніи христіанскихъ вѣроисповѣданій (католичества, протестанства и православія). Отъ этого плана ему однако пришлось отказаться. Русское правительство даже не разрѣшило ему вѣздъ въ Россію, считая его на основаніи доносовъ недоброжелательныхъ лицъ челоувѣкомъ въ политическомъ отношеніи неблагонадежнымъ: либераломъ и демагогомъ — подлинно насмѣшка судьбы, если вспомнить, что Баадеръ одинъ изъ главныхъ вдохновителей Священнаго Союза. Эта неудача была самымъ крупнымъ разочарованіемъ его жизни.

Баумгартъ даетъ прекрасную характеристику послѣдозаключительныхъ фазисовъ философскаго развитія Баадера. Говоря о ранней мистической натурфилософіи этого мыслителя, изложенной въ его дневникѣ (1786-1790), онъ настаиваетъ на томъ, что Баадеръ по глубинѣ своей природы и страстности своего темперамента является однимъ изъ наиболее яркихъ религіозныхъ геніевъ Германіи, превосходя въ этомъ отношеніи всѣхъ мыслителей романтической школы. Интересно отмѣтить, что Баадеръ уже въ самомъ началѣ своего литературнаго поприща — совершенно въ духѣ славянофиловъ — осуждалъ господствовавшее «отвлеченное» мышленіе и упрекаль философовъ эпохи просвѣщенія, а равно и Канта, за то что они искусственно разрѣзали и расчленили людей и науки *in sectiones et paragraphos*, тогда какъ именно устраненіе преградъ, гармонія и согласіе въ людяхъ и наукахъ должно быть признано истиннымъ идеаломъ. Кратковременный фазисъ въ духовномъ развитіи Баадера, совпадающій приблизительно съ его пребываніемъ въ Англии (1792-1796) ознаменованъ приближеніемъ къ просвѣтительской философіи и къ Канту. Однако эти идеи, въ сущности навязанныя ему извнѣ и чуждыя его душевному складу, не могли на-

долго овладѣть имъ. Основная религіозно-мистическая стихія его мышленія вскорѣ ихъ вытѣсняетъ, и главные мотивы этого мышленія мало по малу кристаллизуются во всеобъемлющую — по крайней мѣрѣ по своему замыслу — «философію жизни», принимающую обликъ чисто христіанской теософіи. Баадеръ углубляется въ мистическую литературу и становится однимъ изъ лучшихъ знатоковъ Я. Беме своего времени. Баумгартъ особенно подчеркиваетъ то значеніе, которое S. Martin имѣлъ для его міровоззрѣнія — писатель, оказавшій большое вліяніе и на русскую духовную жизнь въ началѣ 19-го вѣка, когда религіозно-мистическая волна охватила русское образованное общество. Баумгартъ убѣдительно показываетъ, что основныя идеи S. Martin'a были усвоены Баадеромъ и вошли въ его теософическое ученіе. Для послѣдняго фазиса развитія Баадера характерна тенденція къ систематическому построению этого ученія. Въ теоріи познанія Баадеръ выступаетъ рѣшительнымъ противникомъ Декарта, противопоставляя основному положенію послѣдняго (*cogito ergo sum*) принципъ *cogitor (a Deo) ergo sum*, т. е. человекъ можетъ быть увѣренъ въ своемъ существованіи лишь постольку, поскольку онъ знаетъ, что его мыслить Богъ. По общему своему характеру поздняя философія Баадера крайне враждебна рационализму и просвѣтительству. Поверхностному взгляду можетъ казаться, что Баадеръ воспринялъ во многомъ идеи Шеллинга и Гегеля. Онъ, правда, нерѣдко пользуется ихъ ученіями для своихъ цѣлей, при чемъ однако — какъ справедливо указываетъ Баумгартъ — всегда перетолковываетъ ихъ на свой ладъ. Такъ напр., діалектика Гегеля превратилась у него въ нѣчто по существу совсѣмъ не похожее на то, чѣмъ она является у ея творца. Съ Шеллингомъ у него конечно имѣются несомнѣнныя точки соприкосновенія; въ эпоху созданія Шеллингомъ «Философіи Откровенія» Баадеръ оказалъ на него безспорное вліяніе. Въ сущности однако его отъ обоихъ этихъ мыслителей отдѣляетъ пропасть. Это особенно ясно проявляется въ ученіи о Богѣ. Философскія системы Шеллинга и Гегеля въ корнѣ пропитаны духомъ древней элейской школы и, несмотря на существенныя различія, все таки родственны міровоззрѣнію Спинозы. Въ панлогизмъ Гегеля и въ философію тождества Шеллинга Абсолютное носитъ печать неподвижности и неизмѣнности и до извѣстной степени напоминаетъ субстанцію Спинозы, его *deus sive natura*. Для Баадера напротивъ, существеннѣйшимъ моментомъ Божества является высшая степень Жизненности. Богъ есть прежде всего живая Личность. Баадеръ правильно усмотрѣлъ гностическій уклонъ въ Богопониманіи Шеллинга и Гегеля и рѣшительно противопоставилъ ему свою христіанскую точку зрѣнія. Христіанскимъ

духом пропитаны также его взгляды на возникновение материи и происхождение зла.

Темы, затронутыя Баадеромъ въ послѣдній періодъ его творчества, крайне разнообразны. Съ точки зрѣнія Православія интересно, что онъ ожесточенно боролся противъ обмірщенія католической церкви и отвергалъ примать папства. Очень занимали его натурфилософскія проблемы. Механическое естествознаніе, основанное на атомистической теоріи, возбуждало въ немъ отвращеніе, и онъ стремился направить науки о природѣ въ русло своихъ теософическихъ воззрѣній. Въ связи съ этимъ привлекали его вниманіе феномены парапсихическіе. Кромѣ того онъ занимался философіей языка, искусства, исторіи, права и соціальной философіей. Ему, правда, не удалось осуществить того, къ чему онъ въ конечномъ результатѣ несомнѣнно стремился: привести все это необычайное богатство мотивовъ въ стройную систему міросозерцанія. Но идейное содержаніе написанныхъ имъ отрывковъ въ значительной мѣрѣ возмѣщаетъ этотъ недостатокъ, на которомъ впрочемъ съ русской точки зрѣнія наврядъ ли приходится настаивать, если принять во вниманіе коренное недоувѣріе большинства русскихъ мыслителей къ системамъ, якобы насилующимъ живую мысль. Нельзя не согласиться съ заключительной оцѣнкой Баумгарта, который не колеблясь ставитъ Баадера, на основаніи даннаго имъ разбора его философскаго творчества, на одну ступень съ Шеллингомъ.

Николай Бубновъ.

AUGUSTIN JAKUBISIAK. *Essai sur les limites de l'espace et du temps.* Книга польскаго католическаго священника А. Якубизіака имѣетъ болѣе широкой интересъ, чѣмъ это можно было бы заключить по ея заглавію. Она заключаетъ въ себѣ очень острую проблематику, связанную съ пространствомъ и временемъ, и въ ней намѣчается цѣлое міросозерцаніе, не только научно-философское, но и религиозно-философское. Книга защищаетъ очень парадоксальный тезисъ: не только реально не существуетъ времени, но не существуетъ и движенія. Иллюзія времени порождена слабостью нашего сознанія, неспособностью вмѣстить полноту. У автора два врага, которыхъ онъ хочетъ поразить — монизмъ, утверждающій непрерывность, и эволюціонизмъ, утверждающій измѣнчивость. И положительный паеосъ, которымъ онъ входновляется, есть паеосъ персонализма — идея личности и ея вкорененности въ неизмѣнномъ бытіи, въ которомъ она занимаетъ фиксированное мѣсто. Авторъ — католикъ,

котораго нельзя назвать ортодоксальнымъ томистомъ, хотя еще менѣе онъ приверженъ философіи дѣйствія модернизма. Отъ Св. Ѡомы Аквината его отдѣляетъ отношеніе къ проблемѣ индивидуальнаго. Но по основамъ своего міросозерцанія онъ слѣдуетъ традиціямъ античной и средневѣковой философіи и не пріемлетъ философіи нѣмецкой, начиная съ Канта. Наиболѣе близокъ онъ Лейбницу и его манадологии. Мы имѣемъ дѣло съ совершенно статическимъ міросозерцаніемъ, которое принуждено признать всякое движеніе въ мірѣ иллюзіей. Во внѣвременномъ бытіи все свершилось, все занимаетъ свое опредѣленное мѣсто, но для нашего слабаго и ограниченнаго сознанія разворачивается по частямъ во времени. Авторъ книги находится въ глубокомъ противленіи динамизму нашей эпохи, для него христіанское міросозерцаніе статично и покоится на томъ, что онъ называетъ «la fixité des choses». Онъ защищаетъ прерывность и рѣзко критикуетъ всѣ ученія о непрерывности. Каждый индивидуумъ занимаетъ фиксированное мѣсто въ пространствѣ и этимъ опредѣляется неизмѣнное бытіе индивидуума и невозможность смѣшенія его со всѣмъ остальнымъ. Въ своихъ построеніяхъ авторъ широко пользуется матеріаломъ математическихъ и естественныхъ наукъ, говоритъ объ Эйнштейнѣ и законѣ относительности и книга его носитъ характеръ научнаго изслѣдованія о пространствѣ и времени. Авторъ мало считается съ новѣйшей нѣмецкой философской литературой.

Но намъ интересна сейчасъ другая сторона его книги. Она проникнута опредѣленнымъ метафизическимъ и религіознымъ міросозерцаніемъ и это особенно видно по заключительной главѣ, гдѣ авторъ пытается согласовать свою философію съ традиціями христіанской теологіи, пользуясь для этого болѣе всего Бл. Августиномъ. Философія, отрицающая реальность времени и движенія, встрѣчаетъ трудности въ объясненіи міротворенія и искупленія. Нельзя сказать, чтобы эти трудности автору вполне удалось преодолѣть. Что о. А. Якубизіакъ не пріемлетъ распространеннаго богословскаго ученія о твореніи во времени, въ этомъ онъ заслуживаетъ полнаго сочувствія. Но христіанство есть откровеніе Бога въ исторіи и ему свойственъ исключительной исторической динамизмъ. Между тѣмъ какъ въ міросозерцаніи автора нѣтъ мѣста для исторіи, для смысла историческаго процесса. Самая большая трудность для философіи о. А. Якубизіака связана съ проблемой свободы. Онъ самъ это сознаетъ и предполагаетъ посвятить этой проблемѣ специальное изслѣдованіе. Если все извѣчно завершено, занимаетъ свое неизмѣнное мѣсто, если будущее не реально, то непонятно, какъ возможенъ актъ свободы. Авторъ долженъ прійти къ ученію о предопредѣленіи, отрицающему свободу. Онъ допускаетъ, что

свой выборъ человекъ совершилъ внѣвременно и мгновенно. Но тогда жизнь наша цѣликомъ опредѣлена этимъ изначальнымъ выборомъ и свободное усиліе теряетъ свое значеніе. Съ точки зрѣнія ученія о времени авторъ скажетъ, что всѣ свободныя усилія втеченіи нашей жизни входятъ въ изначальный внѣвременный актъ выбора и лишь постепенно развертываются вслѣдствіи слабости нашего сознанія и вниманія. И мы склонны думать, что все свершается въ вѣчности и наше время есть лишь эпизодъ внутри вѣчности. Но движеніе во времени, за которымъ скрыты свободныя усилія, имѣетъ реальное значеніе для вѣчности. Точка зрѣнія о. А. Якубизіака возможна для Бога, но не для человека. Можно еще говорить, что времени не существуетъ, что оно имѣетъ лишь субъективную, а не объективную природу, но невозможно отрицать реальности измѣненія, движенія. Если всякое движеніе и измѣненіе порождено лишь ограниченностью сознанія, лишь слабостью нашего вниманія, то вѣдь приходится все же допустить реальность, существенность самаго измѣненія нашего сознанія, послѣ котораго намъ открывается то, что раньше было закрыто. Преображеніе міра, въ которое вѣрятъ христіане, новое небо и новая земля будутъ ли реальнымъ измѣненіемъ, подлиннымъ движеніемъ? Если движеніе порождено слабостью нашего сознанія, то возможно измѣненіе сознанія, которое есть уже движеніе, не зависящее отъ иллюзій сознанія. Это есть основная трудность всякой теоріи, пытающейся отрицать реальность времени и движенія. Авторъ хочетъ остаться въ традиціи элейской философіи. Но столь статическое ученіе о бытіи врядъ ли возможно для христіанскаго сознанія. Авторъ думаетъ, что динамическое міросозерцаніе, допускающее реальность времени, измѣненія и движенія, разрушаетъ личность, которой онъ больше всего дорожитъ. Онъ хочетъ утвердить личность, отвѣдя ей фиксированное мѣсто въ пространствѣ, которое для него реально, и отдѣливъ ее отъ другихъ личностей и отъ всего міра. Но личность есть Божья идея и замыселъ, поставленный передъ человѣческимъ индивидуумомъ, она осуществляется въ свободѣ и динамикѣ. Духовное общеніе и любовь преодолеваетъ границы, раздѣляющія личности, мистическій опытъ преодолеваетъ пространство. Принадлежность къ мистическому Тѣлу Христову дѣлаетъ личности не раздѣленными пространствомъ, а соединенными внутренно при сохраненіи личности. Но при всемъ нашемъ несогласіи съ основной тенденціей о. А. Якубизіака мы должны сказать, что книга его интересна, остро ставитъ проблемы, отличается большой ясностью мысли и изложенія, удивительныхъ потому, что онъ не французъ, и заслуживаетъ вниманія и прочтенія.

Ник. Бердяевъ.

