

# ПУТЬ

## ОРГАНЪ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

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

Въ тринадцати книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, П. Аршанво (Франція), Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, Н. Буенова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Н. Н. Глувоковскаго, 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. Сперакскаго, И. Стратонова, А. Погодина, А. М. Ремизова, Ю. Сазоновой, В. Сперакскаго, И. Стратонова, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимащера, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго, Н. О. Ѳедорова (†), Г. П. Федотсва, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, В. Энкерсдорфа, Г. Эреверга (Германія), диак. Г. Цеврикова, кн. Д. Шаховскаго (Іеромонаха Іоанна).

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

Цѣна 13-го номера: долл. 0,60.

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

№ 13.

ОКТАБРЬ 1928

№ 13.

### ОГЛАВЛЕНИЕ:

	стр.
1. С. Безобразовъ. — Принципы православнаго изученія Св. Писанія . . . . .	3
2. Н. Бердяевъ. — Обскурантизмъ . . . . .	19
3. С. Франкъ. — Мистика Рейнера Маріи Рильке . . . . .	37
4. А. Погодинъ. — Христіанство и прогрессъ . . . . .	53
5. Іеромонахъ Іоаннъ (Д. Шаховской). — О постѣ . . . . .	66
6. Протоіерей С. Булгаковъ. — Люзанская конференція и папская энциклика . . . . .	71
7. С. Франкъ. — Максъ Шеллеръ . . . . .	83
8. Е. Беленсонъ. — Тайный Христосъ у евреевъ . . . . .	87
9. М. Курдюмовъ. — Во власти искушенія . . . . .	93
10. Новыя книги: Б. Вышеславцевъ. — R. Otto West- Ostliche Mystik. В. Ильинъ. — Книги по литургикѣ. Г. Флоровскій. — E. Brunner. Der Mittler. . . . .	106



## ПРИНЦИПЫ ПРАВОСЛАВНАГО ТОЛКОВАНІЯ СЛОВА ВОЖІА.\*)

Въ прошломъ году на St. Albans-ской конференціи нами было осознано различіе нашего подхода къ толкованію Св. Писанія. Споръ возникъ у насъ о Пятюкнижіи, въ частности, о книгѣ Бытія; но не можетъ быть сомнѣнія, что не только Пятюкнижіе нами понимается по разному. И въ Новомъ Завѣтѣ даже съ консервативными англійскими богословами у насъ не будетъ согласія относительно второго посланія Апостола Петра и посланія къ Евреямъ. И это — въ лучшемъ случаѣ. Мы только съ немногими сойдемся относительно остальныхъ соборныхъ посланій, нѣкоторыхъ малыхъ посланій Апостола Павла и его же посланій къ Тимофею и Титу. Мы будемъ по разному понимать подлинность Евангелій. Различіе касается какъ вопроса о происхожденіи данной книги, такъ и вопроса о ея содержаніи. Кто написалъ книгу, тотъ ли писатель, имя котораго стоитъ въ заголовкѣ, или не онъ? Достоверно ли содержаніе книги? Всѣ эти вопросы пріобрѣтаютъ особую остроту въ отношеніи Ветхаго Завѣта: Псалмовъ, Книгъ Паралипоменонъ (Хроникъ), пророческихъ книгъ и, въ особенности, Пятюкнижія и въ Пятюкнижіи, прежде всего, книги Бытія. Здѣсь разногласіе — коренное, и поэтому намъ представляется

---

\*) Русскій текстъ, съ котораго былъ сдѣланъ англійскій переводъ, читанный на второй Англо-Русской Конференціи въ St. Albans 30-17 декабря 1927.

цѣлесообразнымъ на этомъ вопросѣ и сосредоточить наше преимущественное вниманіе.

Вопросъ идетъ о происхожденіи Ветхаго Завѣта и его достовѣрности. Не является ли его достовѣрность разъ навсегда опровергнутою современными научными изслѣдованіями? Не дала ли современная наука безспорнаго отвѣта на вопросъ о его происхожденіи? Это то убѣжденіе, которое намъ приходилось слышать на прошлогодней конференціи. Но это убѣжденіе не можетъ считаться точнымъ научнымъ знаніемъ.

По вопросу о происхожденіи Пятокнижія у меня недавно было въ рукахъ небольшое пособие для преподавателей Ветхаго Завѣта въ англійскихъ школахъ, изданіе Church of England (Blunt, A. W. F. The teaching of the Old Testament. London. Church of England Sunday School Institute). Авторъ даетъ короткую, но очень яркую исторію возникновенія ветхозавѣтныхъ законоположительныхъ книгъ. Ея схема: декалогъ, сборникъ повѣствованій, Второзаконіе, жреческій кодексъ. — Авторъ очевидно настолько убѣжденъ теоріею Вельгаузена, что положилъ ее въ основаніе преподаванія Ветхаго Завѣта дѣтямъ.

Слѣдующее недоумѣніе касается уже не происхожденія, а содержанія Ветхаго Завѣта. — У насъ не будетъ разногласія о принципиальной возможности чуда. Но дѣйствительно ли произошли тѣ чудеса, о которыхъ въ Ветхомъ Завѣтѣ говорится: Іона во чревѣ китовомъ, истребленіе водами потопа грѣшнаго человѣчества и спасеніе ковчега; сотвореніе міра, какъ оно описано въ книгѣ Бытія, — или все это — мифологія, фольклоръ, подобный фольклору другихъ народовъ и, можетъ быть, почерпнутый изъ общаго источника? Эти два объясненія были противопоставлены другъ другу на St. Albans-скѣй конференціи въ прошломъ году. Что же говоритъ наука?

Мы утверждаемъ, что теоріи, противъ которыхъ мы возражаемъ, не могутъ притязать на значеніе точнаго научнаго знанія. Было ли Второзаконіе закрѣпленіемъ пророческой реформаціи? Или, наоборотъ, пророки звали народъ жестоковыйный вернуться къ закону, нѣкогда данному и пришедшему въ забвеніе? Въ какомъ отношеніи находятся книга Левитъ и части Пятокнижія, содерѣжація обрядовый законъ, къ послѣднимъ главамъ книги пророка Іезекіиля? Что раньше? Точнаго историческаго знанія по этому вопросу быть не можетъ. Одной гипотезѣ противостоитъ другая. То пониманіе, противъ котораго вы возражаете, является съ точки зрѣнія исторической науки гипотезою, но для насъ эта гипотеза освящена авторитетомъ Священнаго Преданія Православной Церкви. Отрицательная критика тоже не пошла дальше гипотезъ.

Это же касается и тѣхъ естественно-научныхъ теорій, которыя противопологаются буквальному пониманію Ветхаго Завѣта, и на которыхъ здѣсь останавливаться неумѣстно.

Нашъ споръ нельзя понимать, какъ споръ наукъ и слѣпой традиціи. Его истоки глубже. Онъ ставитъ вопросъ о религіозныхъ принципахъ толкованія Слова Божія. Изложеніе этихъ принциповъ въ Православіи и составляетъ тему моего доклада.

Священное Писаніе есть Слово Божіе. Оно содерѣжитъ Божественное Откровеніе. Черезъ него Богъ говоритъ человѣку. Его двуединую богочеловѣческую сущность, присутствующую во всякой теофаніи, во всякомъ явленіи Бога тварному міру, нельзя никогда упускать изъ вниманія. Аналогією можетъ послужить Халкидонское ученіе о соединеніи естества во Христѣ — несліянно, неизмѣнно, нераздѣльно, неразлучно. Посредниками Откровенія являлись люди, и оно назначается для людей. Но остановиться только на человѣческомъ, на

человѣческомъ воспріятіи и человѣческомъ воспроизведеніи, сводить познаваніе теофаніи къ изслѣдованію чувственного опыта познающаго субъекта, — значило бы погрѣшати противъ нераздѣльности и неразулучности являющаго Себя Бога и твари, сподобляющейся явленія.

Подобное пониманіе Священнаго Писанія связано съ православнымъ ученіемъ о Церкви. Церкви свойственна богочеловѣческая природа. Церковь стоитъ на грани міровъ. Церкви даны обѣтованія. Таинства Церкви открываютъ намъ двери Царствія Божія. Церкви принадлежитъ и Священное Писаніе.

Отсюда — предпосылки его толкованія. Православное богословіе толкуетъ Священное Писаніе въ свѣтѣ Священнаго Преданія. Священное Преданіе есть голосъ Церкви. Православный Толкователь прекрасно знаетъ, что онъ не найдетъ въ Священномъ Преданіи готовой формулы по каждому интересующему его вопросу. Православная Церковь не обладаетъ непогрѣшительнымъ авторитетомъ въ вопросахъ вѣры. У нея нѣтъ органа, который могъ бы съ формальною безошибочностью рѣшить, что есть и что не есть Священное Преданіе. Есть ясное, и есть неясное. Непреложное содержаніе Преданія въ значительной части закрѣплено въ символахъ и вѣроопредѣленіяхъ Церкви, но не исчерпывается ими. Движеніе богословія — это уясненіе неяснаго, чтеніе Преданія. Мы научаемся внимать ему въ писаніяхъ Отцевъ, въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ, въ житіяхъ святыхъ. Это — область изслѣдованія. Каждая отдѣльная мысль святого отца, каждая черта въ жизни святого, еще не выражаетъ непременно Священнаго Преданія.

Въ основномъ Священное Преданіе о Священномъ Писаніи уже раскрыто съ достаточною ясностью.

Прежде всего, Священное Преданіе учить о богодухновенности Священнаго Писанія. Богодухновенность можно понимать по разному. Православное ученіе о богодухновенности связано съ ученіемъ о нераздѣльности и неразлучности Божьяго и человѣческаго во всякомъ откровеніи. Оно не понимаетъ богодухновенности въ смыслѣ общеблагодатнаго укрѣпленія естественныхъ силъ человѣка. Если священный писатель остается человѣкомъ и по-человѣчески стремится достичь той цѣли, которая ему указана Святымъ Духомъ, — то самое указаніе этой цѣли свыше предполагаетъ и сверхъестественный даръ Божественной благодати; священный писатель получаетъ высшее вѣдѣніе, исключющее возможность ошибокъ и искаженій, происходящихъ отъ человѣческой немощи, и облакаетъ сообщаемое ему откровеніе въ наиболѣе совершенную форму, какую только допускаетъ ограниченный человѣческій языкъ.

Ученіе о богодухновенности Священнаго Писанія есть общая предпосылка его толкованія въ Православной Церкви. Общее свидѣтельство Священнаго Преданія дополняется троякимъ свидѣтельствомъ: о священномъ канонѣ, о текстѣ и о писателяхъ отдѣльныхъ книгъ Священнаго Писанія. Прежде всего — понятіе канона. Свидѣтельство Священнаго Писанія о канонѣ есть уже конкретное свидѣтельство о богодухновенности всѣхъ книгъ, входящихъ въ составъ Священнаго Писанія, и только ихъ однихъ. Это свидѣтельство относится какъ къ Ветхому Завѣту, такъ и къ Новому, и связываетъ оба Завѣта въ священномъ единствѣ Слова Божія. Послѣднее существенно. Православный толкователь не считаетъ себя въ правѣ раздѣлять Священное Писаніе, и, воздавая почитаніе Новому Завѣту, отказывать къ немъ Завѣту Ветхому. И для православнаго сознанія исполненіе Ветхаго Завѣта — въ Новомъ. Покрывало лежащее

на Ветхомъ Завѣтѣ, снимается во Христѣ (2 Кор. III, 14). Но «въ Сынѣ въ послѣдніе дни» открылся тотъ же Богъ, Который многочастнѣ и многообразнѣ древле отцамъ говорилъ во пророкахъ (Евр. I;1). Различіе исполненія и приготовленія, полнаго откровенія и откровеній частичныхъ, вліяетъ и на толкованіе, но общая предпосылка остается неизмѣнною. Правило толкованія текста въ контекстѣ сохраняетъ силу и для Священнаго Писанія, но единство канона распространяетъ понятіе контекста для каждаго даннаго мѣста Слова Божія до предѣловъ контекста всего Священнаго Писанія. Смысль сыновняго обращенія Иисуса Христа къ Богу Отцу въ синоптическихъ Евангеліяхъ раскрывается въ Евангеліи отъ Іоанна, которое учитъ о тайнѣ отношеній Отца и Сына. Единный контекстъ Священнаго Писанія обнимаетъ и Ветхій Завѣтъ и Новый Завѣтъ.

Далѣе свидѣтельство Священнаго Преданія касается текста Священнаго Писанія. Такое закрѣпленіе текста оставляетъ мѣсто и для разночтеній, иногда — особенно въ предѣлахъ Ветхаго Завѣта — достаточно широкое. Наличие разночтеній отвѣчаетъ множественности смысла Священнаго Писанія. Какъ читать, на примѣръ, текстъ Дѣян. XV, 20, 29, содержащій постановленіе Апостольскаго собора? Краткая редакція, которая обычно дается въ нашихъ критическихъ изданіяхъ: «воздерживаться отъ идолопожертвеннаго, и крови, и удавленины, и блуда», дополняется въ т. наз. «западной» версіи призывомъ не дѣлать другимъ того, чего не хочешь себѣ. О первоначальномъ текстѣ изсѣдователи не пришли къ одному рѣшенію. Изъ двухъ формъ одна даетъ прямой отвѣтъ на вопросъ объ обязательности для христіанъ обрядоваго закона, являвшійся предметомъ обсужденія на соборѣ, а другая вскрываетъ смыслъ сохраненія нѣкоторыхъ обрядовыхъ предписаній въ духѣ



ученія Апостола Павла, который «для Иудеевъ былъ какъ Иудей», «для подзаконныхъ какъ подзаконный», и для всѣхъ былъ «всѣмъ, чтобы спасти, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыхъ» (1 Кор. IX, 20, 22). Во всякомъ случаѣ, закрѣпленіе текста дѣлаетъ невозможнымъ произвольное отсѣченіе отдѣльных отрывковъ или цѣлыхъ главъ, какъ это иногда имѣетъ мѣсто, напр., съ Иоанн. XXI, Рим. XVI, и т. д. и т. д. Больше того. Свидѣтельство Священнаго Преданія закрѣпило въ составѣ Священнаго Писанія и такія мѣста, которыя почти единогласно считаются интерполяціями, какъ рассказъ о женѣ, взятой въ прелюбодѣянїи, Иоан. VII, 53 — VIII, 11, и окончаніе Евангелія отъ Марка, XVI, 9-20. Православный изслѣдователь не станетъ доказывать, что эти мѣста принадлежали къ первоначальному тексту Евангелія, т. к. онъ не располагаетъ для этого внѣшними данными, но онъ въ правѣ смотрѣть на эти отрывки, какъ на разночтенія, освященные не менѣе, чѣмъ другія разночтенія, и толковать Евангеліе, считаясь съ ихъ мѣстомъ въ контекстѣ. Такое толкованіе даетъ иногда неожиданные и яркіе результаты.

И, наконецъ, послѣднее. — Священное Преданіе называетъ имена писателей отдѣльныхъ книгъ Священнаго Писанія. Тутъ мы подошли къ вопросу, который для Ветхаго Завѣта имѣетъ особую остроту. Я разумѣю, главнымъ образомъ, свидѣтельство Преданія о Моисеѣ, какъ авторѣ Пятокнижїя, Но это свидѣтельство Преданія касается и Новаго Завѣта. Тамъ, гдѣ въ самой новозавѣтной книгѣ стоитъ имя ея писателя, и это имя не нуждается въ дальнѣйшемъ толкованїи, свидѣтельство Преданія о писателѣ уже заключено въ его свидѣтельствѣ о канонѣ. Это касается посланій Апостола Павла — отъ посланія къ Римлянамъ до посланія къ Филимону; посланій Апостола Петра и Апокалипсиса. Иногда это имя нуждается въ тол-

кованіи. Кто тотъ Іаковъ, который написалъ посланіе Іакова, или Іуда, именемъ котораго надписано седьмое соборное посланіе? Кто возлюбленный ученикъ четвертаго Евангелія? Кто старецъ (*ο προσβυτερος*) малыхъ посланій Іоанна? На этотъ вопросъ даетъ отвѣтъ Преданіе. И Преданіе же проставляетъ имя тамъ, гдѣ оно не было проставлено вовсе. Это касается первыхъ трехъ Евангелій, книги Дѣяній, перваго посланія Іоанна и посланія къ Евреямъ. Исторія богословія въ этомъ отношеніи поучительна. Авторство Апостола Павла для посланія къ Евреямъ было единогласно установлено только къ V вѣку. Но Священное Преданіе, какъ голосъ Церкви, не есть обязательно преданіе, открыто высказанное древними. Человѣческія колебанія древнихъ могли смолкнуть и въ сравнительно позднее время передъ прозвучавшимъ и осознаннымъ голосомъ Церкви.

Этимъ можно ограничить непреложное свидѣтельство Священнаго Преданія о Писаніи. Дальше начинается область изслѣдованія. Его предпосылки — тоже въ Преданіи, но только предпосылки. Свидѣтельство Священнаго Преданія не касается прямо частныхъ толкованія. Толкованіе не должно противорѣчить положительному церковному ученію. Указаніе Матф. I, 25, что Іосифъ не зналъ Маріи, пока Она не родила Сына Своего первенца, нельзя понимать въ томъ смыслѣ, что Іосифъ позналъ Ее послѣ рождества Христова, и равнымъ образомъ братьевъ Господнихъ, упоминаемыхъ въ Евангеліи (Марк. VI, 3 и др.), нельзя понимать, въ смыслѣ сыновей Іосифа и Маріи, ибо такое пониманіе противорѣчило бы православному догмату о приснодѣвствѣ Божіей Матери. Но множественность смысла Священнаго Писанія, допускающая истолкованіе библейскаго текста въ догматической системѣ, его морально-практическое приложеніе, его литургическое употребленіе и т. д., приводитъ

къ тому, что нѣкоторыя библейскія повѣствованія понимаются православными писателями по разному. Такъ, напр., по поводу понятія «дня» въ Быт. I., Блаженный Августинъ говоритъ о невозможности пониманія буквального, Афанасій Великій и нѣкоторые другіе Отцы учили о твореніи мгновенномъ, а иные разумѣли это слово прямо: въ смыслѣ дня астрономическаго. Исторія святоотеческаго толкованія Священнаго Писанія дѣлаетъ безспорнымъ наряду съ толкованіемъ Писанія буквальнымъ право его толкованія аллегорическаго, представленнаго въ твореніяхъ отцовъ александрійской церкви.

Мы можемъ перейти теперь къ частному вопросу. Какъ велика та свобода, которая предоставляется православному толкователю Ветхаго Завѣта? Какъ понимать повѣствованія книги Бытія?

Къ отвѣту на этотъ вопросъ — методологически — можетъ подвести изученіе Евангелій.\*) Единство канона, священное цѣлое Слова Божія, даетъ на это право. Многочисленныя попытки объяснить наблюдаемыя между Евангеліями различія не привели къ одному безспорному рѣшенію. Мы знаемъ, что число научныхъ гипотезъ, посвященныхъ уясненію, какъ синоптической, такъ и Іоанновской проблемы, съ каждымъ годомъ все возрастаетъ и возрастаетъ и не приводитъ къ цѣли. Въ основѣ предлагаемыхъ объясненій лежитъ допущеніе забвенія или тенденціозной переработки подлиннаго Евангельскаго Преданія, т. е. предпосылки, православному пониманію богодухновенности въ корнѣ противорѣчащія. Въ свою очередь, эти предпосылки неразрывно связаны съ тою общеисходною точкою, отъ которой отправлялись и отправляются всѣ подобныя объясненія. Эта общая исходная точка есть пониманіе задачи, которая стояла

\*) Предлагаемое пониманіе Евангелія обосновано мною въ спеціальной статьѣ: «Евангелисты какъ историки». («Православная Мысль». 1928, в. 1.)

передъ каждымъ изъ Евангелистовъ, какъ задачи историка, озабоченнаго фактической точностью, яснымъ указаніемъ хронологической послѣдовательности и внутренней связи описываемыхъ событий. Отвѣчаетъ-ли это пониманіе дѣйствительному положенію вещей?

Не подлежитъ сомнѣнію, что такую историческую задачу поставилъ себѣ Лука. Это видно изъ пролога его Евангелія (I, 1-4). Онъ и въ дальнѣйшемъ точно устанавливаетъ связь Евангельской хронологіи съ мѣстной іудейскою и всеобщею исторіею (III 1-2) и постоянно проявляетъ стремленіе соблюсти фактическую точность и дать внутреннее развитіе Евангельской исторіи. Но это касается только Луки. Другіе Евангелисты не заявляютъ о своей исторической задачѣ, не даютъ хронологическихъ вѣхъ, и потому, если ихъ хронологія съ хронологіею Луки не совпадаетъ, то изъ понятія богодухновенности, какъ оное было нами установлено, вытекаетъ неизбѣжность нашего выбора въ порядкѣ оцѣнки исторической въ пользу Луки, и становится ясно, что построеніе остальныхъ Евангелистовъ отъ исторической точности отстываетъ, — но отстываетъ только потому, что такая историческая задача передъ ними не стояла. Различія объясняются различіемъ точекъ зрѣнія. Ветхозавѣтная предпосылка и Евангеліе Церкви съ преобладаніемъ религіозной морали — у Матфея; Евангеліе побѣды надъ міромъ въ чудесахъ, страстяхъ и воскресеніи Божественнаго Царя — у Марка; Евангеліе духовное, дающее не одно только временное выраженіе вѣчнаго, а раскрывающее самую сущность вѣчнаго, превышающую человѣческое познаніе и не допускающую выраженія человѣческими словами — у Іоанна. Основные идеи оттѣнялись выборомъ фактовъ и поученій и соотвѣтствующею ихъ группировкою, отнюдь не притязавшею на хронологическую точность.

Это важно отмѣтить для пониманія послѣдующаго. Но этого мало. Даже Евангеліе отъ Луки не можетъ быть понято исключительно въ плоскости исторіи. Продолжительность отдѣльныхъ событій и промежутковъ, ихъ раздѣляющихъ, не указана и у него, а явленія Воскресшаго, на которыя въ книгѣ Дѣяній (1,3), тоже написанной Евангелистомъ Лукою, какъ это признаетъ и критическая экзегеза, отводится сорокъ дней, рассказаны въ Евангеліи такъ, что все происшедшее отъ воскресенія со вознесенія можетъ быть умѣщено на протяженіи сутокъ. Хронологическая рамка оказывается слишкомъ тѣсною и для Евангелія отъ Луки. И его содержаніе есть теофанія. И его исторія есть исторія явленія во времени вѣчнаго.

Эти наблюденія, касающіяся Новаго Завѣта, могутъ быть распространены и на Ветхій Завѣтъ. Они устанавливаютъ исходную точку. Ветхозавѣтною аналогіею тѣхъ различій, которыя наблюдаются между нашими Евангеліями, является соотношеніе между книгами Паралипоменонъ, съ одной стороны, и книгами Царствъ, съ другой стороны. Несовмѣстимость обоихъ повѣствованій ставитъ вопросъ о необходимости выбора. Этотъ выборъ дѣлается обычно въ пользу книгъ Царствъ, и тѣмъ умаляется значеніе книгъ Паралипоменонъ. Между тѣмъ, назначеніе Израиля, ведомаго въ своей исторіи Богомъ, многократно являвшимся ему и направлявшимъ его историческій путь, было подготовленіе Боговоплощенія, рядъ послѣдовательныхъ теофаній, которыя вели къ конечной Теофаніи. Ясно, что освѣщеніе историческое, которому скорѣе (но не безусловно — это тоже надо помнить) отвѣчаютъ книги Царствъ, не можетъ исчерпать всего религіознаго смысла изображаемыхъ событій. Наряду съ историческимъ подходомъ возможенъ другой подходъ и другіе подходы. Од-

но изъ такихъ пониманій даютъ книги Паралипоменонъ.

Сказанное можетъ быть отнесено и къ Пятокнижію. Тутъ, однако, сразу напрашивается возраженіе. Надо имѣть въ виду, что какъ разъ тѣ части Пятокнижія, которыя для западной экзегезы являются въ наибольшей мѣрѣ камнемъ преткновенія и содержатъ историческое повѣствованіе о былыхъ событіяхъ, не имѣютъ параллели въ видѣ другой ветхозавѣтной книги, въ которой тоже послѣдовательно излагались бы тѣ-же событія. Я разумѣю книгу Бытія. Она единственна, и какъ единственная, *должна* содержать исторію. Таково естественное возраженіе. Иными словами, къ книгѣ Бытія надо подходить съ историческими предпосылками, какъ это дѣлаютъ критическіе экзегеты. И такъ какъ изученіе книги Бытія въ свѣтѣ исторіи наталкивается на значительныя трудности, то и является неизбѣжнымъ высказываемое ими отрицательное сужденіе о ея подлинности и достовѣрности. Однако это возраженіе не убѣдительно. Мы видѣли, что даже историкъ Лука не даетъ исторіи въ нашемъ смыслѣ слова. Мы видѣли, что только условно книги Царствъ могутъ быть противопоставлены книгамъ Паралипоменонъ, какъ книги историческія. Книга Бытія повѣствуетъ о томъ, что не могло быть предметомъ человѣческаго опыта: о сотвореніи міра, предшествующемъ сотворенію человѣка. Она учитъ о томъ, что превышаетъ всякій возможный человѣческій опытъ: о Божьемъ въ ветхозавѣтныхъ теофаніяхъ, ибо вся книга Бытія есть теофанія, и какъ разъ та теофанія, съ которой начинается путь человѣчества на землѣ: явленія Бога прародителямъ до грѣхопаденія и въ грѣхопаденіи, — обѣтованіе искупленія, истребленіе беззаконныхъ водами потопа и избраніе предковъ Израиля, отъ котораго долженъ былъ произойти Спаситель. Мало того. Указанная ана-

логія — Евангелія въ Новомъ Завѣтѣ, историческія книги въ Вѣтхомъ Завѣтѣ — можетъ быть продолжена и въ другую сторону. Книги Царствъ являются историческимъ восполненіемъ книгъ Паралипоменонъ. Но и обратно. И обратное существенно, ибо книги Паралипоменонъ написаны позже: одного условно-историческаго изложенія оказалось недостаточно. И то же — о Евангеліяхъ Мы взяли за исходную точку Луку. Но въ священной четверицѣ Евангелій нашель себѣ мѣсто не только историкъ Лука, но и Іоаннъ, возлежавшій на персяхъ Іисуса. Если задача Бытописателя была историческая, то гдѣ же ея мистическое восполненіе, гдѣ очи орла, зрящіе солнце? Какъ и Іоаннъ, Моисей въ Бытіи пишетъ о томъ, что было «въ началѣ». Четверицѣ Евангелій соотвѣтствуетъ въ Вѣтхомъ Завѣтѣ о д н а книга Бытія.

Мы подошли къ тому понятію метаисторіи, которое наша делегация защищала въ прошломъ году. Неизбѣжность метаисторическаго толкованія книги Бытія вытекаетъ изъ сдѣланныхъ только что наблюдений. Въ понятіи метаисторіи есть двойственность. Метаисторія не исключаетъ исторіи. Но, раскрываясь въ исторіи, она превышаетъ наше разумніе. И историческія событія, въ которыхъ она раскрывается, теряютъ для насъ интересъ въ смыслѣ конкретныхъ историческихъ фактовъ. Они получаютъ значеніе символическое: чрезъ нихъ мы касаемся вѣчной истины. Такимъ образомъ, метаисторическое пониманіе дѣлаетъ несущественными отдѣльныя подробности библейскихъ фактовъ въ ихъ конкретномъ историческомъ значеніи: ребро Адама, плодъ древа познанія добра и зла, породы животныхъ, выведенныхъ въ ковчегъ и т. д., и т. д.

Но метаисторія имѣетъ и свои предѣлы. Толкованіе Писанія не должно противорѣчить ученію Церкви. Православное толкованіе не можетъ растворить ветхозавѣтныхъ прародителей въ потокѣ

миеологическихъ образовъ. Они почитаются Православною Церковію въ ликѣ святыхъ. Мы, живущіе члены воинствующей Церкви, находимся съ ними въ молитвенномъ общеніи. «Я Богъ Авраама и Богъ Исаака, и Богъ Іакова». Богъ не есть Богъ мертвыхъ, но живыхъ» (Мф. XXII, 32). Отвѣтъ Спасителя саддукеямъ остается въ силѣ и для насъ. Это — одна сторона. Съ другой стороны, книга Бытія говоритъ о сотвореніи міра, о грѣхопадении, о наказаніи согрѣшившихъ. Что это: миеологія или исторія? Христіанство учитъ о Богѣ Творцѣ. Христось пришелъ на землю искупить падшее челоѣчество. Событія книги Бытія предполагаются Новымъ Завѣтомъ? Миеологическое пониманіе Ветхаго Завѣта отнимаетъ почву у Новаго: лишнее доказательство связи Завѣтовъ. Они вмѣстѣ стоятъ и вмѣстѣ падаютъ.

Поставленная мною задача выполнена. Мнѣ остается подвести итоги.

Исходная точка православнаго толкованія Слова Божія есть нераздѣльность и неразлучность Божьяго и челоѣческаго въ Божественномъ Откровеніи. Это общее положеніе отвѣчаетъ тому мѣсту, которое Священному Писанію принадлежитъ въ Церкви и которое обязываетъ насъ толковать Священное Писаніе въ свѣтѣ Священнаго Преданія. Метаисторическое толкованіе книги Бытія вытекаетъ изъ тѣхъ общихъ предпосылокъ толкованія Священнаго Писанія, которыя составляютъ содержаніе Священнаго Преданія. Область метаисторіи лежитъ на грани временнаго и вѣчнаго. Ея ближайшій предметъ — теованія. Съ метаисторіей мы возвращаемся къ исходной точкѣ.

И здѣсь — наше отличіе.

Нашему метаисторическому толкованію англійскіе богословы противопоставляютъ толкованіе чисто историческое.

Я радъ случаю засвидѣтельствовать въ настоя-



щемъ собраніи, что я принадлежу къ самымъ горячимъ почитателямъ англійской богословской науки. Научное толкованіе Новаго Завѣта является, по моему убѣжденію, непреходящею заслугою англійскаго богословія. Достаточно вспомнить имена Lightfoot-a, Westcott-a, и Hort-a. Православный изслѣдователь питается отъ плодовъ ихъ учености и можетъ учиться на ихъ примѣрѣ благоговѣйному отношенію къ Слову Божію. Я вспоминалъ ихъ труды, когда въ прошломъ году, по окончаніи St. Albans-ской конференціи ходилъ по лондонскимъ музеямъ и подолгу стоялъ передъ замѣчательными картинами англійскихъ мастеровъ XIX-го вѣка на евангельскія темы. Я помню Отрока Иисуса въ домѣ плотника Іосифа, помню Спасителя на Тайной Вечери, омывающаго ноги Петру. И мнѣ ясно, что духъ — одинъ — духъ любви и правды, но правды исторической: человѣческое естество Богочеловѣка, познаніе человѣческаго пріятія Откровенія, даруемаго отъ Бога.

Трудно на человѣческомъ языкѣ передать понятіе метаисторіи, объяснить изнутри въ согласіи съ духомъ Православія, различія Евангелій. Одна аналогія мнѣ въ послѣдніе годы постоянно напрашивалась: аналогія православной иконы. Икона не есть портретъ. Икона чужда натурализма. Ея условныя угловатыя формы не встрѣчаются въ жизни. Въ иконной условности указывается тайна иного бытія.

Этотъ образъ достаточно пригоденъ для выраженія тѣхъ различій, которыя наблюдаются между нами. Есть высшія требованія, которыя предъявляются къ иконѣ, и которымъ не удовлетворяетъ исторически точная и проникновенная картина на религиозную тему. Различіе между картиною и иконою отвѣчаетъ различію между историческимъ и метаисторическимъ толкованіямъ Слова Божія.

Преподобный Серафимъ, читая Символь Вѣры,

останавливался съ особеннымъ вниманіемъ на послѣднемъ, двѣнадцатомъ , членѣ: чаю жизни будущаго вѣка. Это та цѣль, къ которой все стремится: и таинства Церкви, и подвигъ святыхъ, и бездонная глубина Православнаго Богослуженія. О тайнѣ грядущаго Преображенія писалъ къ Коринѳянамъ Апостоль Павелъ (1 Кор. XV). «Сподобившіеся достигнуть воскресенія мертвыхъ умереть уже не могутъ», сказалъ Спаситель саддукеямъ (Лк. XX, 36). Этимъ духомъ запечатлѣна и православная экзегеза. Православный толкователь не можетъ остановиться на исторіи.

С. Безобразовъ.

---

## ОБСКУРАТИЗМЪ.

---

### I.

Есть основанія думать, что мы вступаемъ въ эпоху обскурантизма. И возможно, что это явленіе не только русское, но и міровое. Совершенно одинаково обскурантизмъ процвѣтаетъ въ средѣ совѣтско-коммунистической и въ средѣ эмигрантской. Современная зарубежная молодежь одержима ересью «гносомахіи», боязнью знанія и ненавистью къ гнозису философскому и богословскому. Процессъ умственного «упростительнаго смѣшенія» (выраженіе К. Леонтьева) идетъ быстрыми шагами впередъ. Изъ Россіи изгоняются почти все философы. Въ Италіи фашистскіе молодые люди совершаютъ погромъ библіотеки Бенедетто Кроче, крупнѣйшаго итальянскаго философа. Самые невѣжественные обскуранты занимаютъ въ эмиграціи розыскомъ «ересей», причемъ всякая творческая и самостоятельная мысль представляется имъ «ересью». Въ русской эмиграціи разыгрывается «Горе отъ ума» и торжествуетъ Фамусовъ, повсюду разыскивающий «фармазоновъ». Нужно вникнуть въ эти явленія. Что такое обскурантизмъ, какова его психологія? Самый терминъ «обскурантизмъ» сравнительно недавняго происхожденія, онъ созданъ «просвѣтителями» XVIII вѣка и первоначально означалъ онъ противоположность раціонализму, раціоналистическому просвѣтительству. Для людей типа П. Н. Милюкова все русское религіозно-философское движеніе начала XX в.

должно представляться обскурантскимъ. Русскій «просвѣтитель» Пыпинъ при всемъ его уваженіи къ заслугамъ Н. И. Новикова считаетъ его и другихъ масоновъ-мистиковъ обскурантами по основамъ міросозерцанія. Обскурантомъ считали Шеллинга въ послѣдній его философскій періодъ. Эта терминологія для насъ, конечно, не пріемлема, и мы склонны видѣть въ самомъ «просвѣтительствѣ» сильные элементы обскурантизма. Въ «просвѣтительствѣ» никогда не было подлиннаго просвѣтленія ума.

Прежде всего, нужно установить, что обскурантизмъ не есть просто фактическое невѣжество и непросвѣщенность. Обскурантизмъ не есть явленіе природы. У невѣжественнаго и непросвѣщеннаго человѣка можетъ быть жажда знанія и уваженіе къ знанію. Также нельзя еще назвать обскурантомъ наивнаго невѣжду, который живетъ растительной жизнью и у котораго не зародилось еще познавательной рефлексіи. Обскурантизмъ есть уже рефлексія надъ знаніемъ и просвѣщеніемъ. Обскурантизмъ есть принципъ, принципиальное отношеніе къ знанію и просвѣщенію, а не фактическое состояніе. Если обскурантская масса всегда невѣжественна и темна, то обскурантскіе идеологи и вожаки могутъ быть умными, учеными и просвѣщенными людьми. Обскуранты движутся инстинктами и эмоціями, но обскурантская идеологія можетъ быть продуктомъ напряженной дѣятельности ума и знанія. Идеологи обскурантизма для себя могутъ и не быть обскурантами, но они обскуранты для другихъ. Тутъ мы подходимъ къ основной чертѣ обскурантизма. Обскурантизмъ есть явленіе социальное, а не индивидуальное, и при этомъ социальное-агрессивное, наступательное. Если какой-нибудь человѣкъ отрицаетъ знаніе и умственную культуру для себя и при этомъ пассивенъ въ отношеніи къ другимъ, къ обществу, его еще

нельзя назвать типичнымъ обскурантомъ. Обскурантизмомъ слѣдуетъ называть принципиальную, агрессивно-наступательную борьбу противъ свободнаго знанія и творческой умственной культуры. Обскурантизмъ есть социальная свѣтобоязнь, социальная любовь къ тьмѣ, какъ къ добру, опасеніе свѣта, какъ зла. Принципиальный обскурантизмъ есть увѣренность, что свѣтъ, свободная мысль, философія, умственное творчество ведутъ къ социальному злу и социальной гибели, къ разрушенію церкви, государства, семьи, собственности, къ ереси, къ революціи. Умный обскурантъ для себя можетъ воспользоваться свободной мыслью, философіей, умственнымъ творчествомъ, но онъ дѣлаетъ отсюда отрицательные социальные выводы. Обскурантизмъ хочетъ держать массу во тьмѣ во имя ея спасенія, для предотвращенія гибели. Активность умныхъ обскурантовъ всегда предполагаетъ пассивность глупыхъ обскурантовъ. И это одинаково вѣрно и относительно «праваго» обскурантизма и относительно «лѣваго» обскурантизма. «Правые» лидеры обскурантизма,—Магницкіе и Побѣдоносцевы также нуждаются въ массовой тьмѣ и умственной пассивности, какъ и «лѣвые» лидеры обскурантизма — Ленины и Сталины. Лично Побѣдоносець былъ гораздо болѣе просвѣщеннымъ, культурнымъ и ученымъ человѣкомъ, чѣмъ Ленинъ, но для социологіи обскурантизма онъ представляетъ явленіе аналогичное. И Побѣдоносцевъ и Ленинъ одинаково боялись свѣта ума, знанія, умственной активности и творчества, какъ грозящихъ социальной гибелью для массъ, какъ мѣшающихъ ихъ социальному спасенію, хотя самую гибель и спасеніе они видѣли въ противоположныхъ началахъ. Обскуранты «правые» до сихъ поръ не понимаютъ, что ужасы революціи порождены той непросвѣщенностью и невѣжествомъ массъ, которыми они сами такъ дорожили.

Въ основѣ психологіи обскурантизма всегда лежить чувство паническаго *страха*, ужаса, боязни, подозрительности и мнительности. И страхъ этотъ не личный только, но непременно социальный. Искренній обскурантизмъ есть душевная структура, порожденная ложно направленной потребностью спасенія и страхомъ гибели. При этомъ безразлично, что хотятъ спасать и гибели чего страшатся. Обскурантизмъ одинаково можетъ быть порожденіемъ страха гибели души для вѣчной жизни, паническимъ страхомъ вѣчныхъ адскихъ мукъ, страхомъ гибели государства и социального порядка, какъ и страхомъ гибели революціи или социализма. Обскурантизмъ есть страшное суженіе объема сознанія вслѣдствіе одержимости страхомъ гибели какой-то цѣнности, признанной верховной и единственной, и постоянное патологическое безпокойство о ея спасеніи и сохраненіи. Страхъ революціи и страхъ контръ-революціи одинаково дѣлаетъ людей обскурантами. Исключительная поглощенность спасеніемъ монархіи и частной собственности или завоеваній революціи и коммунистическаго строя одинаково дѣлаетъ обскурантами, потемняетъ сознаніе и лишаетъ способности мыслить по существу. Страхъ не благопріятствуетъ раскрытію истины. Обскурантъ всегда находится въ состояніи мнительности и подозрительности, поглощенности грядущей опасностью, опасностью мірового революціоннаго «жидо-масонскаго» заговора или мірового контръ-революціоннаго заговора буржуазіи. Социальный обскурантизмъ консерваторовъ и реакціонеровъ также порожденъ страхомъ революціи, какъ социальный обскурантизмъ Робеспьера или Ленина и Дзержинскаго порожденъ страхомъ контръ-революціи. Французская революція казнила Лавуазье и заявила, что ей ученые не нужны, изъ страха контръ-революціи. И всегда обскуран-

тизмъ лишаетъ способности къ свободному и предметному мышленію, къ безкорыстному познанію. Обскурантизмъ нельзя просто отождествлять съ реакціоннымъ направленіемъ. Всѣ фанатики революціи бываютъ обскурантами по своему духовному типу. Обскуранты всегда принимаютъ насильственные и принудительныя социальныя мѣры для предотвращенія гибели, для спасенія того, во что они вѣрятъ. Обскурантъ чувствуетъ себя какъ во время эпидеміи чумы. Все должно быть подчинено борьбѣ со страшной болѣзнию, не время для свободной мысли, для безкорыстнаго познанія, для избыточнаго творчества. Агрессивный социальный обскурантизмъ представляетъ себѣ жизнь общества, какъ введеніе военнаго положенія, онъ всегда чувствуетъ себя въ военномъ лагерѣ, расположенномъ противъ непріятеля. Для обскуранта никогда не бываетъ времени для свободной мысли, знанія, творчества, всегда не время. Свободная мысль, знаніе, творчество порождаетъ «ереси», отъ которыхъ грозитъ гибель обществу, гибель цѣнности, которая единая на потребу. Русскіе нигилисты и социалисты были обскурантами, боялись свободной мысли, философіи, творчества культуры, какъ враждебныхъ и опасныхъ для освобожденія и спасенія народа, какъ мѣшающихъ дѣлу революціи, отвлекающихъ отъ единого на потребу. Исключительная поглощенность одной идеей спасенія народа и страхъ за осуществленіе этой идеи, боязнь силъ враждебныхъ дѣлаютъ обскурантами, суживаютъ сознаніе, угашаютъ свободу духа. Такъ и паническій страхъ вѣчной гибели и вѣчныхъ адскихъ мукъ, жажда спасенія души, какъ единственной цѣли, дѣлаетъ людей обскурантами. Такъ обскурантами дѣлаетъ исключительная поглощенность сознанія сверженіемъ большевизма.

Лѣтъ 18 тому назадъ я участвовалъ въ Москвѣ

въ одномъ собраніи, въ которомъ обсуждался вопросъ объ расширеніи преподаванія въ духовныхъ академіяхъ, о введеніи въ планъ преподаванія сравнительной исторіи религіи и большаго количества философскихъ предметовъ. Нѣкоторые участники, особенно покойный В. А. Кожевниковъ, также какъ я, защищали значеніе сравнительнаго изученія исторіи религіи, какъ и вообще значеніе науки и философіи. Присутствовавшей на собраніи епископъ, тогда ректоръ Московской Духовной Академіи, человекъ суроваго монашески-аскетическаго типа, сказалъ: что наука и философія, зачѣмъ они, когда рѣчь идетъ о вѣчномъ спасеніи, или вѣчной гибели человѣческой души. Онъ, конечно, былъ типичнымъ принципіальнымъ обскурантомъ изъ страха вѣчной гибели и жажды вѣчнаго спасенія. Для него ничего другаго не существовало. Таковъ былъ обскурантизмъ Архим. Фотія. Коммунисты — типичные обскуранты, потому что они одержимы страхомъ гибели коммунистической революціи отъ силъ контръ-революціи, и жаждутъ спасенія ея въ мировомъ масштабѣ. Поэтому они также не могутъ терпѣть свободной науки и свободной философіи, какъ и епископъ, слова котораго я привелъ. Свѣтъ и мысль разсѣиваютъ и мѣшаютъ спасать отъ гибели единственную и верховную цѣнность. Оцѣнки обскуранта всегда утилитарны, онъ не терпитъ свободнаго изслѣдованія истины. Въ наши дни обскурантизмъ русской эмигрантской молодежи опредѣляется основнымъ ея аффектомъ — испугомъ передъ революціей, какъ гибелью, жаждой спасенія отъ революціи. Всѣ оцѣнки подчинены этому аффекту, для свободной мысли и свободнаго знанія не остается мѣста въ душѣ. Русская контръ-революціонная молодежь, выросшая на гражданской войнѣ, не получившая нормальной умственной и образовательной подготовки, воображаетъ, что



ужасы революціи порождены свободной мыслью, свободнымъ знаніемъ, «ересями» ума. Молодежь эта и не подозреваетъ, что русская коммунистическая революція создана типичными обскурантами, отрицавшими свободу мысли и свободу знанія, гнавшими философію тогда, когда они были въ подпольѣ, запрещающими ее теперь, когда они у власти. Революціонеры и контръ-революціонеры обыкновенно представляютъ копію другъ друга. Контръ-революціонерное поколѣніе эмигрантской молодежи боится и ненавидитъ свободу, въ то время какъ русская коммунистическая революція есть предѣльное отрицаніе свободы. Оно также видитъ «ереси» въ свободной мысли и знаніи, какъ и коммунисты, которые терпятъ лишь мысль и знаніе, регулированныя центральнымъ органомъ коммунистической партіи. Оно также отрицаетъ творческія цѣнности культуры, какъ отрицаетъ ихъ коммунистическое поколѣніе. Совершенно тоже нужно сказать и о фашистской молодежи Западной Европы. Все это соціологически однородныя явленія, явленія варваризаціи и умственной демократизаціи, которой подвержены и реакціонные круги, явленія умственного обскурантизма, отрицающаго іерархію цѣнностей. Контръ-революціонная молодежь неспособна къ познанію причинъ и смысла революціи, она относится къ ней исключительно эмоціонально. До-революціонный строй жизни представляется ей потеряннымъ раемъ, въ то время, какъ зло и неправда этого строя и породили революцію.

## II.

Обскурантизмъ догматиченъ и ортодоксаленъ и черта эта связана съ его соціальною. Обскурантизмъ хочетъ блага и спасенія соціального

коллектива и во имя этого требует догматической ортодоксальности, борьбы съ ересями свободной мысли и свободнаго знанія. Подъ догматизмомъ я тутъ понимаю извѣстную психическую структуру, а не исповѣданіе церковныхъ догматовъ. Можно твердо исповѣдывать догматы Церкви и быть въ этомъ отношеніи вполнѣ ортодоксальнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ не имѣть догматической структуры души, быть очень свободнымъ въ своей мысли и познаніи, имѣть творческій духъ и признавать сферу проблематическаго. Обскурантъ можетъ очень плохо разбираться въ догматахъ, онъ даже обычно ничего не знаетъ о христіанской догматикѣ и не понимаетъ мистическаго и метафизическаго смысла догматовъ, но онъ считаетъ возможнымъ розыскивать и обличать ереси. Самое мышленіе онъ уже считаетъ ересью. Всякое творческое движеніе въ познаніи представляется ему опаснымъ, гибельнымъ по своимъ послѣдствіямъ. Отношеніе къ проблемамъ познанія у него исключительно военно-полицейское. Обскурантъ всегда инквизиторъ. Онъ требуетъ насильственныхъ мѣръ пресѣченія противъ познанія. Даже молодые люди, совершенно не разбирающіеся въ догматическихъ вопросахъ, которымъ прежде всего нужно учиться, считаютъ возможнымъ выступать съ обличеніями «ересей». Таково, напр., въ русской эмиграціи смѣхотворное обличеніе со стороны обскурантски настроенной молодежи «ереси» софіанства. Проблема Софіи очень сложная и тонкая, доступная очень немногимъ людямъ, совсѣмъ непонятная и для большей части духовенства, но юноши, ничего не знающіе и смѣшивающіе Софію, обозначающую Премудрость, съ Софіей, обозначающей женское имя, считаютъ возможнымъ обличать «ересь» о Софіи. И это уродливое явленіе поощряется старыми руководителями обскурантизма. Типичными обскурантами, свѣтогасителями и мыслегасителями

являются въ наши дни «карловцы» и всѣ вокругъ нихъ группирующіеся. Если бы спросить современнаго обскуранта, что онъ называетъ «ересью», то онъ принужденъ будетъ отвѣтить, что «ересью» онъ называетъ то, что привело къ большевизму и что мѣшаетъ бороться съ большевизмомъ. Это, конечно, совершенно новое въ исторіи церковнаго сознанія пониманіе ереси, но въ немъ обнаруживается соціальная природа ортодоксіи, обличающей ересь, — страхъ гибели коллектива, который почитается высшей цѣнностью. Совершенно также понимаютъ ересь коммунисты, для которыхъ витализмъ въ біологіи или идеализмъ въ философіи есть ересь, грозящая гибелью совѣтскому строю. При этомъ наши правые обскуранты также ничего не понимаютъ въ христіанской догматикѣ, какъ коммунистическіе обскуранты ничего не понимаютъ въ марксизмѣ. Да и обскурантизмъ не требуетъ пониманія. Обскурантизмъ есть напряженіе воли, и чѣмъ она менѣе просвѣтлена мыслью, тѣмъ лучше. Обскуранты въ эмиграціи одержимы масономаніей, но они не обнаруживали ни малѣйшихъ признаковъ знакомства съ массонствомъ, явленіемъ очень сложнымъ и запутаннымъ, требующимъ серьезнаго объективнаго изученія. Но обскурантская масономанія не есть явленіе мысли и познанія, это есть явленіе эмоціонально-волевое. Тьма и невѣжество укрѣпляютъ волю и усиливаютъ аффекты. Обскурантизмъ массовый есть всегда эмоціонально-волевой бунтъ темныхъ низовъ бытія противъ правъ ума и знанія. Онъ всегда есть неуваженіе къ умственно старшимъ. Обскурантизмъ по природѣ своей антиіерархиченъ, онъ не признаетъ умственной іерархіи, не уважаетъ и не почитаетъ умственной высоты, онъ уравниваетъ умныхъ и глупыхъ, талантливыхъ и бездарныхъ, ученыхъ и невѣждъ. Онъ въ концѣ концовъ отдаетъ власть надъ міромъ темной толпѣ и низвергаетъ

умственную и духовную аристократію. Русскіе черносотенцы и русскіе большевики въ массѣ своей принадлежатъ къ схожему душевному типу. И у тѣхъ и у другихъ есть черная зависть и ненависть къ умственному возвышенію, къ творческому восхожденію, къ качествамъ духа. Богословскій обскурантизмъ движется безсильной завистью къ тѣмъ, которые обнаруживаютъ способность къ богословскому творчеству. Правые обскуранты утверждаютъ, что они и являются защитниками іерархическаго начала въ Церкви и государствѣ. Но это іерархическое начало почитается подъ условіемъ совершенной его безличности, безкачественности, бессмыслия и принципиальнаго его духовнаго обскурантизма. Клерикализмъ всегда есть обскурантизмъ. Іерархіи качествъ, іерархіи мысли и духа обскурантизмъ совсѣмъ не можетъ постигнуть и принять. Въ этомъ отношеніи онъ уравнителенъ и демократиченъ. Онъ представляетъ ту догматику и ортодоксію, которая равняется по самому низшему и темному, лишенному всякой мысли и творчества. Обскуранты не понимаютъ великаго смиренія знанія, смиренія передъ истинной, передъ которой умолкаетъ воля и аффектъ. Обскуранты не способны мыслить «индивидуально», они мыслятъ «коллективно» и всегда говорятъ не отъ себя, а отъ коллектива. Они отрицаютъ умъ, мысль, знаніе отъ лица коллектива, изъ соціальнаго самосохраненія этого коллектива. Обскуранты же умные, тонкіе, знающіе, мыслящіе никогда не являются обскурантами сами по себѣ и для себя, они обскуранты лишь для другихъ, лишь въ своемъ обращеніи къ обществу. При этомъ они отлично понимаютъ, что принуждены опираться на темную массу, на невѣжественный, неспособный къ членораздѣльной мысли коллективъ. Почему такъ возросъ и распространился русскій обскурантизмъ? Врядъ ли это можно объяснить количественнымъ

возрастаніемъ глупости и невѣжества. Ихъ вѣдь и прежде было достаточно. Причинъ разлива обскурантизма нужно искать въ томъ, что всѣ вышли изъ своего іерархическаго положенія и принуждены заниматься тѣмъ, чѣмъ имъ заниматься не подобаетъ. Человѣкъ былъ губернаторомъ или полицмейстеромъ, губернскимъ или уѣзднымъ предводителемъ, дивизионнымъ генераломъ или драгунскимъ полковникомъ. Если онъ былъ глупъ и невѣжественъ, то свойства эти не были особенно агрессивными и бросающимися въ глаза, когда онъ занималъ свое мѣсто и свое іерархическое положеніе. Отъ него требовали опредѣленнаго дѣла, но не требовали разсужденія о міровыхъ вопросахъ. Теперь этотъ же человѣкъ, утеравшій свое положеніе, сталъ общественнымъ дѣятелемъ и даже мыслителемъ по несчастію. Онъ принужденъ разсуждать о Софіи, о масонствѣ, о социальномъ вопросѣ, о каббалѣ и о путяхъ спасенія Россіи и міра. Въ результатъ получается агрессивный обскурантизмъ. Другой человѣкъ былъ машинистомъ или слесаремъ, писаремъ или ветеринаромъ, извозчикомъ или мелкимъ конторщикомъ. Когда онъ былъ на своемъ привычномъ мѣстѣ, невѣжество и ограниченность не бросались въ глаза и не носили наступательнаго характера. Но теперь этотъ же человѣкъ принужденъ рѣшать вопросы міровой политики, строить планы социального строительства планетарнаго масштаба и даже опредѣлять судьбы просвѣщенія страны. Опять получается безпросвѣтный и крайне наступательный обскурантизмъ. Какъ это ни парадоксально, но разливъ обскурантизма получается не отъ недостатка разсужденія, а отъ обилія разсужденія о мудренныхъ вопросахъ тѣхъ, кому о такихъ вопросахъ совѣмъ не надлежитъ разсуждать, не по чину.

Для обскурантизма характерно отрицаніе проблематики, Ничто не является проблемой для об-

скуранта, у него на все есть готовый отвѣтъ. У него всегда есть въ карманѣ маленькій катехизисъ, который есть вмѣстѣ съ тѣмъ маленькая энциклопедія, въ немъ можно найти разрѣшеніе всѣхъ вопросовъ. Сама возможность постановки проблемы, разрѣшеніе которой требуетъ творческихъ усилій мысли, представляется обскуранту ересью. Обскурантъ-христіанинъ также считаетъ всѣ вопросы въ христіанствѣ разрѣшенными, не предвидитъ возникновенія новыхъ вопросовъ, какъ обскурантъ-коммунистъ считаетъ всѣ вопросы разрѣшенными въ марксизмѣ и не допускаетъ постановки новыхъ вопросовъ. Проблематика, творческія усилія мысли, направленныя къ ея разрѣшенію, и есть то, что болѣе всего пугаетъ обскуранта. По его сознанію вопрошеніе до добра не доводитъ. Обскурантизмъ всегда хочетъ «фельдфебеля въ Вольтеры дать». И болѣе всего обскурантизмъ ненавидитъ философію и боится ея смертельно. Обскуранты во всѣ времена воздвигали гоненія на философію. Русскіе обскуранты эпохи Александра I и Николая I гнали философію и добились запрещенія ея преподаванія, они соглашались лишь на то, чтобы преподавалъ философію «фельдфебель». Въ 1850 г. Ширинскій-Шихматовъ уничтожилъ преподаваніе въ Россіи философіи. Обскуранты еще согласны признать положительныя науки, физику и химию, ибо съ ними связаны открытія, дающія удобства жизни, отъ которыхъ обскуранты ни мало не хотятъ отказаться. Но философія и есть сфера проблематики по преимуществу, есть свободное исканіе истины. Совѣтско-коммунистическій обскурантизмъ также гонитъ философію и также поручаетъ ея преподаваніе «фельдфебелямъ», какъ обскурантизмъ эпохи Николая I, которая нынѣ въ эмиграціи многимъ представляется золотымъ вѣкомъ вслѣдствіе потери памяти и одичанія отъ ушибленности революціей. Обскурантизмъ православный осо-

бенно ненавидить религіозную философію и, по-видимому, даже предпочитаетъ позитивизмъ. Религіозная философія свободна, она представляется сплошной проблематикой и, слѣдовательно, сплошной ересью.

Наши іерархи обскурантскаго направленія всегда гнали и утѣсняли русскую религіозную мысль. Гнали Хомякова, Бухарева, Вл. Соловьева, Несмѣлова. Самъ Митрополитъ Филаретъ былъ давленъ. Легче было напечатать произведенія Бѣлинскаго, Чернышевскаго, Писарева, чѣмъ богословскія произведенія Хомякова, чѣмъ творческую религіозную мысль. Православные гонители русской религіозной мысли сами отличались полнѣйшей бездарностью, творческимъ безсиліемъ и бессмысліемъ. Подпольная зависть къ чужой творческой мысли всегда была однимъ изъ движущихъ мотивовъ обскурантизма. Человѣкъ всегда хочетъ чѣмъ нибудь выдѣлиться и стать выше другихъ. Не имѣя возможности получить преобладаніе въ свѣтѣ, онъ отыгрывается на томъ, что получаетъ преобладаніе во тьмѣ. Философія есть сфера свободной творческой мысли по преимуществу, она не терпитъ рабства. И естественно, что противъ нея по преимуществу направлена ненависть обскурантизма. Философская мысль аристократична, она доступна лишь немногимъ. И потому она вызываетъ злобныя чувства обскурантовъ, которые представляютъ соціальныи коллективъ и допускаютъ лишь то, что для соціальнаго коллектива полезно и спасительно. Вл. Соловьевъ даетъ очень простой отвѣтъ на вопросъ, нужно ли для христіанъ философское познаніе. Конечно, не нужно для тѣхъ, у кого нѣтъ никакихъ умственныхъ запросовъ, нѣтъ потребности знанія, какъ не нужно искусство для тѣхъ, кто лишенъ художественнаго чувства и эстетическихъ потребностей. Тутъ не можетъ быть споровъ. Спасти можно и безъ

философiи, безъ знанiя. Но вопросъ въ томъ, нужно ли спасти обгрызки и осколки бытiя или цѣлостный образъ и подобiе Божье въ человѣкѣ. Умъ тоже сотворенъ Богомъ Творцомъ и на немъ лежитъ печать Божья, отблескъ Божественнаго Логоса. Умъ человѣческой искаженъ и ослабленъ грѣхомъ, онъ требуетъ просвѣтленiя, но просвѣтленiя, а не уничтоженiя. Глупость ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть знакомъ богоподобiя, и въ планъ миротворенiя не входила. Глупость — грѣховна, есть искаженiе Божьего творенiя. Глупость есть занятiе ненадлежащаго iерархическаго положенiя. Слѣдовало бы написать изслѣдованiе о «глупости, какъ факторъ мирового процесса». Тема эта цѣликомъ относится къ первородному грѣху. Просвѣтленiя требуютъ всѣ положительныя духовныя силы человѣка, слѣдовательно и сила ума, дарованiя познавательныя. Въ Евангелiи, въ посланiяхъ Ап. Павла постоянно говорится о талантахъ, о дарахъ, которые нельзя зарывать въ землю, которые нужно вернуть Богу преумноженными. Это и есть оправданiе творческаго призванiя человѣка, которое отрицается обскурантизмомъ внутри христіанства. Человѣкъ долженъ служить Богу всѣми дарами, и даромъ ума и познанiя, призванъ вносить свѣтъ въ мiръ.

### III

Нельзя отрицать, что обскурантскiя настроенiя играли немалую роль внутри христіанства. Опасность обскурантизма вѣчно подстерегаетъ христіанскiй мiръ. И она въ сильной степени существуетъ въ наши дни. Метафизическая причина христіанскаго обскурантизма лежитъ въ ложномъ истолкованiи библейскаго сказанiя о грѣхопадении. Запретъ вкушать отъ древа познанiя добра и зла понимается, какъ запретъ знанiя, какъ осуж-



деніе пытливости ума. Соблазнъ знанія и есть гностическій соблазнъ, соблазнъ запретнаго знанія. Отсюда дѣлается заключеніе, что всякое знаніе, философія, пытливость ума отъ змія. Смиреніе требуетъ отказа отъ знанія, отъ философіи, отъ пытливости ума. Всякое разсужденіе и размышленіе представляется грѣхомъ. Императивъ религіознаго обскурантизма — не разсуждать, не размышлять, не ставить себѣ никакихъ проблемъ, считать, что все разрѣшено внѣшнимъ для тебя авторитетомъ. Такое обскурантское пониманіе первороднаго грѣха находитъ себѣ еще какъ бы подтвержденіе въ борьбѣ Церкви съ гностиками. Гностицизмъ и былъ соблазномъ знанія, осужденнымъ Церковью. Церковь яко бы утверждаетъ правду агностицизма. Обскурантское пониманіе Православія, къ которому многіе склонялись въ XIX в. и вновь склоняются въ XX, встрѣчаетъ непреодолимое затрудненіе въ существованіи патристики, особенно греческихъ учителей Церкви. Они менѣе всего были обскурантами, они были разсуждавшими и размышлявшими, познававшими, были философами, людьми высокой умственной культуры. Обскурантизмъ опирается исключительно на аскетическую литературу для монаховъ, а не на класическую патристику, поднимавшуюся до высочайшихъ высотъ умозрѣній. Именно восточная патристика интеллектуалистична, находится подъ вліяніемъ неоплатонизма и требуетъ просвѣтленія ума. Основная ошибка обскурантизма заключается въ смѣшеніи истиннаго и ложнаго знанія, просвѣтленнаго и падшаго ума. Для обскурантизма всякое знаніе ложное, всякій умъ падшій. Умъ, знаніе всегда отъ змія, отъ діавола, а не отъ Бога. Богъ требуетъ отъ челоуѣка незнанія, невѣжества, безмыслія, глупости. Въ дѣйствительности путь змія, путь запретныхъ плодовъ познанія добра и зла есть путь низшаго, ложнаго,

раціоналістическаго знанія, порабощающаго духъ тварному природному міру въ противоположность высшему, истинному, просвѣтленному знанію въ Богѣ, въ Божественномъ свѣтѣ, интуитивному познанію міра и Бога. Знаніе змѣя есть утеря свободы духа. Такимъ ложнымъ знаніемъ являются не науки о природѣ, а дурная философія. Богъ требуетъ отъ человѣка просвѣтленнаго ума, интуитивнаго знанія, божественной мудрости, превышающей мудрость вѣка сего. Отсюда и два пониманія просвѣщенія — ложное, раціоналістическое просвѣщеніе, просвѣтительство XVIII в., отрывающее человѣка отъ истоковъ бытія и смысла бытія, и истинное, духовное, цѣлостное просвѣщеніе, просвѣтленіе, соединяющее человѣка съ истоками бытія и смысломъ бытія. Христосъ есть Логосъ, Смысль міра. И Логосъ, Смысль не можетъ требовать безмыслія и безсмыслія. Христіанство требуетъ отъ человѣка стяжанія себѣ Христова ума и черезъ него высшаго знанія. Напрасно обскуранты думаютъ, что стоятъ за смиреніе, въ то время какъ сторонники знанія и умственнаго просвѣщенія всегда несмирены. Именно обскурантизмъ и есть недостатокъ смиренія, есть состояніе самодовольства во тьмѣ и сознаніе преимущества тьмы передъ свѣтомъ. Обскурантизмъ есть нежеланіе смириться передъ безконечностью свѣта, знанія, ума, сознать свою малость передъ безконечной задачей, нежеланіе совершенствованія, движенія въ высь, отсутствіе сознанія своего незнанія и недостаточности своего достиженія. Типичный обскурантъ есть самодовольный человѣкъ, который въ сущности думаетъ, что онъ все знаетъ, онъ не хочетъ смириться передъ знаніемъ, не хочетъ просвѣщенія и просвѣтленія и активно мѣшаетъ просвѣтленію и просвѣщенію другихъ. Обскурантовъ прежде всего нужно привести къ состоянію смиренія, вывести изъ состоянія само-

доволства, пробудить въ немъ жажду безконечнаго совершенства. Человѣкъ долженъ смириться передъ безконечностью познанія, безконечностью задачи жизни.

Борьба противъ безчеловѣчнаго обскурантизма въ христіанствѣ, какъ и противъ безбожнаго обскурантизма въ отрицательномъ «просвѣтителствѣ», есть великая задача нашего времени. Свѣтильники въ мірѣ могутъ быть загашены. Страшное заблужденіе думать, что осужденіе Церковью гностиковъ означаетъ осужденіе всякаго гнозиса. Обратной стороной обскурантскаго осужденія всякаго гнозиса въ христіанствѣ является развитіе лжеимяннаго, антихристіанскаго гнозиса, который очень популяренъ въ наше время въ теософіи, въ оккультизмѣ, въ разнообразныхъ формахъ ложнаго мистицизма и ложнаго рационализма. Съ этимъ ложнымъ, антихристіанскимъ гнозисомъ нельзя бороться мѣрами запрета, пресѣченія, насильственнаго недопущенія. Да и никакихъ орудій пресѣченія и насильственнаго недопущенія въ христіанскомъ мірѣ уже нѣтъ. Развитіе ложнаго гнозиса означаетъ, что истинный гнозисъ не раскрытъ. Изнутри христіанства также долженъ раскрыться истинный гнозисъ въ противоположность ложному гнозису, истинная теософія въ противоположность ложной теософіи, какъ должно раскрыться истинно христіанское рѣшеніе соціального вопроса въ противоположность ложному рѣшенію соціального вопроса въ атеистическомъ социализмѣ. Когда христіанство не рѣшаетъ положительно какихъ-либо жизненныхъ вопросовъ, то рѣшеніе ихъ берутъ на себя антихристіанскія силы. Ложному знанію нельзя противопоставить незнанія, невѣжества, а можно противопоставить лишь подлинное знаніе. Именно агностицизмъ и дѣлаетъ христіанство безсильнымъ въ борьбѣ съ гностицизмомъ. Пора перестать уже го-

ворить о какомъ-то простецкомъ христіанствѣ, христіанствѣ простой бабы. Такое христіанство сейчасъ есть миѡ. Не таково было христіанство каппадокійцевъ. И мы вступаемъ въ эпоху христіанства умственно усложненнаго, которое будетъ обратной стороной умственнаго упрощенія міра антихристіанскаго. Съ мысли и знанія должны быть сняты всѣ внѣшніе запреты. Мысль, знаніе — свободны по своей природѣ и увядаютъ отъ принужденія. Но внутри самой мысли, самого знанія возгорится новый свѣтъ, наступитъ просвѣтленіе. На имманентныхъ путяхъ познанія будутъ сознаны границы ума, границы знанія, будетъ преодолень раціонализмъ. И сознаніе этихъ границъ есть сознаніе не пресѣкающее знаніе, не умаляющее, а, наоборотъ, возвышающее и расширяющее его, есть *docta ignorantia*. Сознаніе границъ ума есть просвѣтленіе ума, есть стяжаніе себѣ высшаго ума. Возможенъ безконечный гнозисъ, но безконечное движеніе познанія предполагаетъ всегда сознаніе границъ познанія, предполагаетъ познаніе своего незнанія, познаніе безконечности задачи, проблематики, безконечности творческаго процесса, безконечнаго просвѣтленія, необходимости вѣры для знанія, обращенія къ смыслу міра и источнику жизни. По нашей христіанской вѣрѣ цѣль міровой человѣческой жизни есть просвѣтленіе, преображеніе, обоженіе всѣхъ положительныхъ силъ бытія, въ томъ числѣ и силы ума и познанія, т. е. борьба съ грѣховнымъ обскурантизмомъ міровой жизни.

*Николай Бердяевъ*

---

## МИСТИКА РЕЙНЕРА МАРИИ РИЛЬКЕ.

(Окончаніе)

### III

Основное религіозное настроеніе, проникающее «Stundenbuch» — это первое откровеніе, пережитое и выраженное Рильке въ юности — есть настроеніе отрѣшенности. Объ этомъ свидѣтельствуется уже обозначеніе содержанія этой книги, которая въ своихъ трехъ частяхъ говоритъ «о монашеской жизни, о странничествѣ, о бѣдности и смерти». Отношеніе поэта къ Богу и міру, а потому и сознаваемое имъ отношеніе между Богомъ и міромъ совершенно дуалистично: то, что здѣсь доминируетъ, есть глубочайшее различіе, разрывъ между тѣмъ и другимъ. Кто вѣдаетъ Бога, тотъ знаетъ нѣчто «не отъ міра сего» и самъ неизбѣжно уходитъ отъ міра сего. Міръ — царство дневного свѣта, царство времени, шума и суеты, «страна, которую люди зовутъ жизнью», есть прежде всего нѣчто, противоположное Богу, какъ царству ночи, вѣчности, тьмы и тишины. Глубины духа, въ которыхъ человѣкъ встрѣчается съ Богомъ, ищутъ замкнуться отъ шума чувственного міра, отъ всего случайнаго и внѣшняго, отъ «смѣха сосѣдей», и человѣкъ только потому не можетъ «продумать Бога до конца» и прочно владѣть имъ, что не можетъ всецѣло отрѣшиться отъ связи съ чувственнымъ міромъ. Душа поэта не ищетъ «безбрежнаго полета» и давно уже слишкомъ много знаетъ о мірахъ»; она хочетъ неподвижно стоять передъ

темнымъ ликомъ Божиимъ, передъ его «сѣдыми бровями». «Когда я, шатаюсь, наклонялся ко времени, Ты тихо выпрямилъ меня, и послѣ легкой борьбы, я отдался Тебѣ; теперь Твоя тьма освѣняетъ во мнѣ Твою нѣжную побѣду». «Кто впервые узрѣлъ Тебя, тому сосѣди и часы — помѣха. Онъ идетъ, склонившись къ Твоимъ слѣдамъ, какъ бы обремененный и согбенный годами». «Это есть смиреніе: взоры, склоняемые въ тихомъ пониманіи Тебя; такъ молодые поэты бродятъ вечеромъ въ отдаленныхъ аллеяхъ, такъ крестьяне стоятъ вокругъ тѣла умершаго ребенка. Здѣсь всегда совершается одно и то же: имъ открывается величайшее».

Но уже въ «Stundenbuch» поэту знакомо и другое религіозное состояніе. Человѣкъ, узрѣвшій Бога и сначала чуждающійся міра, — въ силу этого узрѣнія, «позднѣе приближается къ природѣ и чувствуетъ вѣтры и дали; онъ слышитъ, какъ нивы шепчуть о Тебѣ, онъ видитъ звѣзды, воспѣвающія Тебя, и нигдѣ уже онъ не можетъ потерять Тебя, и все на свѣтѣ есть для него лишь Твой плащъ». То, что предвосхищено въ этомъ намекѣ, «Stundenbuch» — этотъ другой ликъ Божества, уже не противостоящій творенію, какъ потусторонняя тьма и тишина вѣчности, а насквозь пронизывающій и просвѣтляющій все твореніе, открылся сполна Рильке послѣ долгой творческой жизни, втеченіе которой ликъ этотъ постепенно созрѣвалъ въ душѣ поэта. Изображенію *этого* лика Божества, этого новаго откровенія, испытаннаго поэтомъ, посвящены послѣднія, самыя зрѣлыя его книги, написанныя незадолго до смерти — «Дунайскія элегіи» и въ особенности «Сонеты къ Орфею». И здѣсь, въ этой новой стадіи религіознаго сознанія Рильке, мы встрѣчаемъ опять замѣчательное сочетаніе совершенной новизны, неповторимаго индивидуальнаго своеобразія религіознаго опыта съ воспроиз-

веденіемъ древнихъ и вѣчныхъ всеобщихъ началъ. Трудно и едва ли возможно передать во всей конкретной полнотѣ содержаніе этой религіозной интуиціи въ отвлеченныхъ философскихъ понятіяхъ; оно находитъ адекватное выраженіе себѣ именно только въ томъ утонченномъ поэтическомъ мастерствѣ слова, которымъ въ совершенствѣ владѣлъ Рильке; форма и содержаніе здѣсь такъ неразрывно связаны между собой, образуютъ такое органическое единство, что вполне адекватно понять религіозный опытъ поэта можно лишь, внимая его собственнымъ словамъ и вживаясь въ ихъ ритмъ. И все же, сквозь эту неповторимо-индивидуальную, почти до изысканности утонченную форму просвѣчиваетъ содержаніе въ извѣстномъ смыслѣ простое, ясное и духовно-трезвое. Въ немъ нѣтъ никакой романтической туманности, ничего нарочитаго и искусственно-напряженнаго. И кратко можно сказать, что современный нѣмецкій поэтъ говоритъ намъ здѣсь о томъ самомъ откровеніи, которое было дано ветхозавѣтному пророку, когда онъ, послѣ бури, землетрясенія и огня, въ которыхъ онъ тщетно искалъ Бога, узналъ духъ Божій въ вѣяніи тихаго вѣтра («хлада тонка», 3 Царствъ, 19, 11-13). Можно также сказать, что религіозная интуиція современнаго нѣмецкаго поэта воспринимаетъ и предъугадываетъ здѣсь то, чему училъ и практически осуществилъ на высшей ступени религіозной просвѣтленности св. Серафимъ Саровскій, какъ «стяжаніе даровъ Духа Святаго». Если въ первой стадіи религіознаго сознанія Рильке, Богъ былъ для него тьмой, тишиной, глубиной почвы, подземнымъ лономъ, объемлющимъ и питающимъ насъ, то теперь, въ его новомъ сознаніи ему открывается Богъ иначе, и въ иномъ: онъ чувствуетъ Его въ дуновеніяхъ воздуха, въ свѣтлыхъ даляхъ, въ звукахъ пѣнія, въ неосязаемыхъ ароматахъ, въ небесныхъ просторахъ — во всемъ лег-

комъ, свободномъ, витающемъ, неуловимомъ для грубаго чувства осязанія, — во всемъ, что невидимо разлито вокругъ насъ и своимъ животворнымъ бытіемъ просвѣтляетъ, озаряетъ, облегчаетъ тяжеловѣсную косность видимаго міра.

Какъ бы вступленіемъ или прелюдіей къ этому новому откровенію служатъ, какъ уже указано, «Дунайскія элегіи», въ которыхъ дана изумительная, несравненная по тонкости и глубинѣ прозрѣній, мистическая метафизика духовныхъ основъ бытія. Названіе «Элегій» здѣсь вполнѣ адекватно: эти тихія пѣсни — размышленія проникнуты скорбью, подлинно «міровою скорбью». Но это не есть озлобленная скорбь пессимизма, отчаяніе бунтующаго духа; это — скорбь просвѣтляющая и умиротворяющая. Въ послѣдней отрѣшенности, въ скорби передъ грубостью и несовершенствомъ бытія, передъ безсиліемъ человѣческаго духа, послѣдніе, глубочайшіе порывы котораго остаются неудовлетворенными и приводятъ къ томленію, робко скрывающемуся отъ видимаго міра — въ этой печали душа поэта какъ бы внезапно озаряется и узрѣваетъ въ самомъ бытіи ту тихую, свѣтлую, жертвенную глубину, которую она сознаетъ, какъ свое собственное существо. Трудно обозначить темы каждой изъ этихъ десяти элегій: каждая изъ нихъ говоритъ о многомъ, обо всемъ, и всѣ вмѣстѣ говорятъ только объ одномъ, объ «единомъ на потребу». Во всѣхъ выражена тоска по истинному свѣтлому, тихому и полному бытію, безсиліе человѣческаго духа сполна раскрыть его и прочно въ немъ утвердиться, и вмѣстѣ съ тѣмъ умиляюще-радостное сознаніе его очевидности, его совпаденія съ послѣдней глубиной всего мірового бытія. Здѣсь поэтъ, говоря словами нашего русскаго религіознаго поэта, «прозрѣваетъ нетлѣнную порфиру подъ грубою корою вещества». Изумительно, какъ — опять внѣ всякой внѣшней связи съ рели-



гіозной традиціей — въ душѣ современнаго поэта, изъ нѣдръ его собственнаго духа, рождается, какъ итогъ всей жизненной его скорби и духовныхъ исканій, христіанское міросозерпаніе. Эта двойственность впечатлѣнія, которое производитъ міръ на душу, ищущую Бога, — это чувство міра, какъ слѣпого, темнаго и тяжкаго, «во злѣ лежащаго» бытія, котораго не приѣмлетъ и отъ котораго отталкивается душа, ибо она сама «не отъ міра сего», и вмѣстѣ съ тѣмъ чувство міра, какъ творенія и откровенія Божія, міра, просвѣтленнаго «тихимъ свѣтомъ», который сіяетъ въ его глубинѣ и есть его подлинная, прозрѣваемая за внѣшной оболочкой сущность, — эта тихая, умиротворяющая и насыщающая душу міровая *радость*, которая открывается на днѣ скорбной чаши, испиваемой человѣческой душой, — эта вѣчная правда полнаго, истинно-христіанскаго міросознанія и міроосмысленія неподражаемо нѣжно и явственно звучитъ въ медленномъ ритмѣ «Дунайскихъ элегій», свѣтится въ утонченныхъ образахъ, улавливающихъ то, что почти неуловимо для человѣческаго слова.

Во множествѣ вариантовъ мыслей и чувствъ повторяется здѣсь этотъ единый мотивъ. Такъ, скорбь о смерти, о неизбѣжной разлукѣ съ любимыми, печаль одинокой души, которой не могутъ понять ни люди, ни ангелы, превращается въ душѣ поэта въ тихую радость, когда въ этой грустной сосредоточенности онъ вдругъ слышитъ голоса, — «не голосъ Божій, который нельзя было бы вынести, а нѣкое вѣяніе, непрерывную вѣсть, рождающуюся въ тиши, — голоса умершихъ. И хотя умершіе отрѣшены отъ насъ и заняты труднымъ дѣломъ — забывать земное и учиться вѣчности, но все же «живые совершаютъ всегда ту ошибку, что слишкомъ отчетливо различаютъ». Ибо Смерть и Жизнь не оторваны одна отъ другой, «вѣчный потокъ увлекаетъ за собой всѣ возрасты черезъ

оба царства», и единый голосъ мірового бытія звучитъ надъ обоими. И если мертвые, рано отшедшіе не нуждаются въ насъ, если они постепенно и легко отъучаются отъ земного, какъ ребенокъ отвыкаетъ отъ груди матери, то мы, которымъ нужны великія тайны, и которымъ изъ глубины печали рождается блаженство, — мы не можемъ обойтись безъ нихъ. Или поэтъ скорбитъ о постоянной порывистости человѣческаго духа, о неустанномъ стремленіи куда-то уходить, мѣнять настоящее на будущее, — стремленіи, въ силу котораго всякое расцвѣтаніе есть увяданіе и все, что мы творимъ, есть только поводъ къ реальности, а не сама реальность (какъ это ясно сознается на порогѣ смерти) — и утѣшается тайной ребенка, живущаго въ промежуткѣ между міромъ, и игрушкой» и въ глубинѣ своей игрушки чувствующаго вѣчно пребывающее, большее чѣмъ «только прошлое» и только будущее» — ребенка, безъ озлобленія и тревоги покоющагося въ тѣхъ глубинахъ бытія, въ которыхъ вмѣщается жизнь и смерть. Или, въ другомъ вариантѣ той же мысли, поэтъ ужасается мятежной страсти, неукротимой ярости человѣческой воли, которая скручиваетъ и выжимаетъ человѣка, какъ выжимаютъ мокрое бѣлье, — которая гонитъ человѣка съ мѣста на мѣсто, ибо онъ нигдѣ не можетъ подлинно совершать того, что хочетъ, — и поэту вдругъ предносится какое-то невѣдомое намъ мѣсто, гдѣ на цвѣтущемъ коврѣ жизни, великіе порывы въ сердца удаются, даруя ту безкорыстную радость, которую зрителямъ даютъ умѣлые прыжки гимнаста, и гдѣ эти порывы награждаются полновѣсной, вѣчно цѣнной монетой счастья. Или еще въ иномъ аспектѣ, поэтъ противопоставляетъ неустанному исканію, безпокойному ухаживанію за міромъ съ цѣлью овладѣть имъ, то истинное бытіе, которое есть внутри насъ и которое даже самое несчастное человѣческое существо когда-либо, хотя

бы на мигъ, въ себѣ ощущало, но о которомъ оно быстро забывало, такъ какъ «мы легко забываемъ о всемъ, чего не подтверждаетъ или чему не завидуетъ смѣющийся сосѣдь». Въ другой элегіи поэтъ скорбитъ о странномъ извращеніи, въ силу котораго мы видимъ передъ собой только міръ и смерть, все узкое, стѣсняющее и затрудняющее насъ, но не видимъ открытаго , простора, безконечности, которою мы дышимъ и живемъ, не ища ея. Мы сосредоточены на томъ, что *противъ* насъ, что *внѣ* насъ, и только смутно вспоминаемъ о томъ, что *въ* насъ, какъ наше дыханіе. Мы вѣчно стараемся упорядочить внѣшнее, но оно вѣчно распадается и мы вмѣстѣ съ нимъ, и наша жизнь есть непрестанная разлука, тогда какъ наше истинное призваніе — свободно витать, не отрываясь отъ лона. Или поэта удручаетъ, что лучшія силы человѣческаго духа уходятъ на бесплодное, эгоистическое цвѣтеніе, а наше истинное назначеніе — несеніе сладостныхъ плодовъ — осуществляется запоздало и неохотно; но въ жертвенной волѣ героя, для котораго, какъ для невѣдующей цвѣтовъ смоковницы, плодоносящая смерть есть подлинный жизненный его расцвѣтъ, онъ видитъ преодоленіе этой раздвоенности. — Смысль земной жизни поэтъ усматриваетъ не въ счастіи, даже не въ радости познанія, а въ томъ, что мы, раздѣляющіе съ земными вещами судьбу единожды, на короткій мигъ быть *здѣсь*, должны повѣдать безплотнымъ существамъ тайну земного, превратить земное въ слово, въ звучащее, невидимое духовное бытіе, по которому тоскуетъ все земное. И элегія кончается гимномъ страданію, той тихой жалобой, которая, какъ древнѣйшій родъ бытія, звучитъ въ нѣдрахъ всего сущаго и которая учитъ насъ, привыкшихъ мечтать о возрастаніи счастія, послѣдному умиленію, охватывающему насъ при видѣ жертвенной гибели, — этого счастія, падающаго, какъ ниспадаетъ весенній дождь на темную землю...

Тотъ тихій свѣтъ, который какъ бы издалека, изъ едва прозрѣваемой глубины озаряетъ поэту тьму и облегчаетъ ему тягость бытія въ «Дунайскихъ элегіяхъ», — этотъ свѣтъ, заполняетъ все его существо и преобразуетъ для него міровое бытіе въ послѣднемъ, религіозно и поэтически самомъ зрѣломъ его твореніи, — въ «Сонетахъ къ Орфею». Торжественный, размѣренно-медленный ритмъ элегій смѣняется здѣсь легкимъ, какъ бы безплотно витающимъ, побѣдившимъ земную тяжесть, пѣвучимъ ритмомъ короткихъ строкъ сонета. Сонеты воспѣваютъ Орфея, великаго бога пѣсни, бога торжествующей пѣвучей радости и легкости, передъ всепобѣждающей мощью котораго оживаютъ камни и смиряются дикіе звѣри. Последняя, глубочайшая тайна бытія, его божественная первооснова, раскрывается поэту, какъ вѣчная радость, какъ безконечное, торжествующее, неслышно пронизывающее міръ сладостное пѣснопѣніе, какъ безконечная свобода и легкость, безмѣрный просторъ и свѣтъ. Въ одномъ изъ сонетовъ поэтъ самъ устанавливаетъ связь этого новаго откровенія съ тѣмъ, которое было имъ выражено въ «Stundenbuch». «Снизу — древній, туманный корень всего сотвореннаго — тайный источникъ, никѣмъ не узримый... Воина шлемъ и охотника рогъ, старцевъ реченья сѣдыхъ, брань и гнѣвъ людей, жены, какъ лютни... Вѣтвь за вѣтвью тѣснится, тщетно ищетъ свободы, выше и выше... Ложится все кругомъ, но наверху одна — въ лиру сложилась». Вся земная жизнь рождается изъ Бога и держится имъ, какъ своимъ темнымъ корнемъ. Это — Богъ, какъ Онъ открылся поэту въ юности. Но всѣ тревоженія, брани и тревоги мірового бытія имѣютъ своей послѣдней цѣлью явить въ своемъ предѣльномъ достиженіи, на послѣдней верхушкѣ древа жизни — лиру, символъ свободнаго пѣнія, новый ликъ Бога, какъ онъ теперъ

явился поэту. Или, если въ первомъ откровеніи Богъ представлялся поэту темнымъ грузомъ, удерживающимъ человѣческой духъ, въ равновѣсіи и преодолюющимъ дерзновенное стремленіе человѣка къ призрачной свободѣ, къ шаткости своеволія, то теперь поэтъ сознаетъ, говоря словами апостола — что «Господь есть Духъ; гдѣ Духъ Господень, тамъ свобода» (2 Коринѳ. 3, 17); въ преодоленіи земной жизни съ ея тяжеловѣсностью и косностью, въ бытіи, какъ свободномъ вѣяніи и витаніи, онъ чувствуетъ уже не человѣческое своеволіе, а Духъ Господень. Это преодоленіе есть, прежде всего, побѣда надъ смертью, выходъ за предѣлы только земной жизни, которая скована и стѣснена смертью. Поэтъ воспѣваетъ ту послѣднюю свободу, которая возвысилась надъ смертью: «Лишь, кто лиру вздымалъ среди тѣней усопшихъ, можетъ, чая, воспѣть хвалу безконечную. Лишь, кто вкушалъ съ мертвецами, макъ съ ихъ полей, убережъ съумѣетъ и тишайшіе звуки. Пусть и шатко подчасъ въ водѣ отраженье, образъ пѣсни: лишь въ двойномъ этомъ царствѣ станетъ нашъ голосъ вѣчнымъ и нѣжнымъ». Смерть не должна быть для человѣческаго духа неожиданностью, разрушающей гармонію жизни; надо научиться духовно опережать разлуку, умирать съ Эвридикой и возвращаться назадъ съ торжествующей пѣснью, разъ навсегда вкусить смерть и нести ее въ себѣ, какъ вѣчную основу дрожанія струнь жизни. Всеобъемлющее существо Орфея выросло изъ двухъ царствъ, — онъ мастеръ надъ вѣтвями жизни, потому что вѣдаетъ ея корни; завораживающей силой своего нѣжнаго взора онъ вплетаетъ мертвыхъ въ образы жизни, не нарушая тѣмъ ихъ свѣтлой гармоніи. Его славословіе не умолкаетъ передъ смертью и скорбью, благословенный югъ его духа превращаетъ все въ сладкій виноградъ, въ крѣпкое вино.

Ибо путь къ послѣднему, истинному блаженству ведетъ черезъ скорбь и утраты. Даже земные плоды, которые мы вкушаемъ, рождаются изъ подземной тьмы, вскармливаются мертвецами, которые спятъ у ихъ корней и отъ своего избытка даруютъ намъ тайну питающаго плода, — эту помѣсь нѣмой силы и поцѣлуя». Весна, когда земля научается быть свободной и веселой, сіяетъ зеленою и синевою, есть награда за долгую суровую школу зимы; весна вольно и легко поетъ то, чему ее обучалъ ея строгій наставникъ, что запечатлѣно въ темныхъ корняхъ и длинныхъ тяжелыхъ стволахъ деревь. Такъ и для человѣческаго духа скорбь есть путь познанія, ведетъ въ царство славословія и законна только въ немъ; долгими началами она перечисляетъ древнее зло, пока вдругъ не научится *такъ* возносить созвѣздіе нашего голоса» въ небо, что небо не теряетъ отъ ея дыханія своей ясности. Жизнь есть вѣчная утрата, мы ежемгновенно расторгаемъ наши взоры въ пространство; но исчислить эти безконечныя потери можетъ лишь тотъ, кто, несмотря на нихъ, съумѣетъ въ хвалебномъ гимнѣ воспѣть сердце, живущее въ цѣломъ. И только потому, что враждебныя силы растерзали Орфея на части, онъ поетъ теперь въ насъ, и мы стали слухомъ и устами природы. Жизнь есть путь и борьба — вѣчная двойственность между гордымъ земнымъ конемъ и всадникомъ, который его обуздываетъ, стремленіе и противодѣйствіе, сообща ведущія къ новымъ дальямъ; и хотя конь и всадникъ не вѣдаютъ о своемъ согласіи, они оба все же суть единое. Нѣжныя, блаженныя, здравыя души, хранящія въ себѣ истинныя зачатки сердца, не должны бояться бремени жизни. «Тяжки горы, и тяжки моря; и даже деревья, взрощенные слишкомъ тяжки — ихъ трудно нести». Но есть и воздушные просторы!... И вѣчностью сіяетъ улыбка сквозь слезы».

Таковъ путь, ведущій человѣческой духъ къ истинному бытію, которое поэтъ отнынѣ видитъ въ широкихъ просторахъ, необозримыхъ даляхъ и глубинахъ, не только окружающихъ насъ извнѣ, но вѣющихъ въ насъ самихъ и дарующихъ намъ послѣднюю легкость и свободу. Что значать всѣ дали между звѣздами по сравненію съ далью, которую можно узрѣть здѣсь, на землѣ, вглядываясь въ безконечность души ребенка, въ удаленность отъ насъ ближняго, въ глубины, отдѣляющія дѣвичью душу отъ мужской! Всюду просторъ, и нигдѣ не смыкается кругъ». Когда мы мечтаемъ уловить противоборствующую намъ реальность, она уходитъ отъ насъ; но это ускользящее и есть болѣе всего наше достояніе. Мы свободны, мы отпущены на волю тамъ, гдѣ мы мнимъ найти послѣднюю встрѣчу, гдѣ мы робко ищемъ опоры. Ибо послѣдняя основа нашего духа есть воля, «сладость зрѣющей опасности». Образомъ «Орфея», этого животворнаго начала духа, поэту представляется русская степная лошадь, ночью, среди степи, скачущая съ спутанными ногами, и всѣ своимъ существомъ, въ своей кипящей крови, чующая дали.

Все въ мірѣ «хочетъ витать», лишь мы, люди, ходимъ вокругъ, отяжеляя вещи, давя ихъ своей косностью; мы, какъ педанты-учителя, мучаемъ вещи, которымъ удастся «вѣчное дѣтство». Если бы мы умѣли вобрать вещи въ нашъ сонъ, пережить во снѣ ихъ истинное существо, какими легкими проснулись бы мы изъ этой общей глубины! Неужели мы должны отвергнуть нашу древнюю дружбу съ великими благами только потому, что мы не можемъ найти ихъ на нашихъ картахъ и что ихъ не вѣдаетъ созданная нами твердая сталь? Огни, возжигавшіеся прежде богамъ, горять теперь лишь въ паровыхъ котлахъ, мы отъединили себя сами отъ божественнаго, и потому наши силы убываютъ съ каждымъ часомъ. Но, если нынѣ машина повсюду

угрожаетъ жизни, которая коченѣетъ отъ прямолинейной точности механическаго дѣйствія, замѣняющаго собой прекрасное колебаніе творческой руки, то все же бытіе еще остается волшебнымъ; во множествѣ мѣстъ оно еще изначально, есть игра чистыхъ силъ, прикоснуться къ которымъ можетъ лишь тотъ, кто въ восхищеніи преклоняетъ колѣна; изъ несказаннаго попрежнему рождаются нѣжныя слова, и изъ дрожащихъ камней вѣчно заново звучитъ музыка, строящая свой божественный домъ въ просторѣ, чуждомъ земнымъ цѣлямъ. Наша истинная цѣль — слиться съ далью, съ небеснымъ просторомъ, вобрать его въ себя, отождествиться съ нимъ; и, взирая на гордые полеты аэроплановъ, поэтъ мечтаетъ: «Лишь когда полетъ аэроплановъ для себя самого вознесетъ въ небесную тишь, довольный собою, чтобы въ профиляхъ легкихъ, какъ орудье умѣлое, быть любимцемъ вѣтровъ, зыблясь вѣрно и стройно, — лишь когда чистая *цѣль* побѣдитъ аппаратовъ дѣтскую дерзость, — упоенный успѣхомъ летчикъ, къ дали приблизившись, *станетъ* достигнутой далью». Изъ этой дали, отъ чистаго простора неба къ намъ нисходитъ все, чѣмъ мы живемъ: подобно тому, какъ антенны черезъ пустыя дали соприкасаются между собой, наша жизнь творится невидимой гармоніей, исполнена музыкой тайныхъ силъ; и если мы, какъ крестьянинъ, полны заботъ и тяжкаго труда, то, подобно ему, мы никогда не достигаемъ той глубины, въ которой лѣтомъ посѣвъ испытываетъ свое животворное преображеніе; все, чѣмъ мы живы, есть чистый *даръ*. Мы считаемъ себя могучими, мы сильнѣе и прочнѣе полевого цвѣтка, но когда и гдѣ удастся намъ *такъ* открыться, быть столь чистымъ воспріемникомъ благодатныхъ силъ, какимъ умѣетъ быть цвѣтокъ, когда онъ съ утренней зарей раскрываетъ свое лоно, чтобы впитать въ себя многоголосный свѣтъ чистыхъ небесъ?



Символомъ жизни является для поэта дыханіе, эта «невидимая поэма». Въ дыханіи мы неустанно отдаемъ наше собственное бытіе, чтобы въ обмѣнъ на него получать весь міровой просторъ. Въ дыханіи мы постепенно становимся какъ бы океаномъ, объемлющимъ весь міръ; сколь многія мѣста пространства уже были въ насъ! Вѣтры, въ нихъ вѣящіе, вышли изъ нашихъ нѣдръ, и воздухъ, заполняющій міръ, быть можетъ, хранить воспоминаніе о томъ, какъ онъ звучалъ въ нашихъ словахъ. Въ этой небесной гармоніи, въ этомъ великомъ невидимомъ общеніи, въ этой таинственной нашей связи съ благодатными силами и пронизанности ими, божественная тайна бытія раскрывается намъ, какъ вѣчная пѣснь, звучащая надъ землей. «Надъ перемѣной, движеніемъ — шире, вольнѣе, — длится древнѣйшая пѣснь, лиръ божественный звукъ. Все есть тайна для насъ, и любовь, и страданье, и смертной разлуки тѣма; но торжествуя, все освящаетъ пѣснь надъ землею». Та же небесная гармонія, та же несказанная радость и сладость бытія чувствуется нами здѣсь, на землѣ, въ ароматахъ, въ благоуханномъ вкусѣ плода, тающаго во рту. Это можно прочесть на лицѣ ребенка, вкушающаго плодъ; тогда свершается нѣчто безымянное, пришедшее издалека — вмѣсто словъ, во рту текутъ дары. Посмѣйте сказать, что есть то, что вызоветъ яблокомъ... О безмѣрный опытъ, радость вкушенія!» Другой ликъ этой радости есть истинная благоистность. Поэтъ предостерегаетъ отъ того, чтобы смѣшивать земную гуманность, смягченіе нравовъ въ нашей нынѣшней культурѣ, съ истинной благоистностью, которая вступаетъ только «въ чистое, высокое, широко раскрытое, какъ врата, сердце», могучая и сіяюще-свѣтлая, какъ подобаетъ божествамъ», и которая молча завладѣваетъ нашимъ внутреннимъ существомъ, какъ «тихо играющее дитя». Изъ опыта этой радости и благоистности

рождается вѣра въ рай, доступный человѣческому сердцу. «Воспой , мое сердце, сады, которыхъ ты не знаешь... воды и розы Испагана и Ширази... воспой ихъ блаженство, восхвалихъ несравненную красу. Покажи , мое сердце, что ты никогда не лишено ихъ, что для тебя зрѣютъ ихъ сладкіе плоды, что тебя обвѣваетъ благоуханіе, исходящее изъ ихъ цвѣтушихъ вѣтвей. Избѣгай заблужденія, будто рѣшенность истинно *быть* искупается лишеніями. Ты — шелковая нить, вплетенная въ ткань. Съ какимъ бы образомъ жизни ни соединилось твое существо — хотя бы то былъ и мигъ страданія — чувствуй, что ты живешь въ этомъ цѣлостномъ коврѣ». И въ другомъ сонетѣ поэтъ говоритъ о «драгоценныхъ, чужеродныхъ плодахъ утѣшенія», которые мы всеожиданно находимъ «на растоптанномъ лугу нашей бѣдности», — огромныхъ, нѣжныхъ, сочныхъ плодахъ, нетронутыхъ ни легкомысліемъ птицъ, ни завистью червя; эти плоды приходятъ къ намъ изъ нѣкихъ «блаженно-орошаемыхъ садовъ», съ деревьевъ, окруженныхъ ангелами и таинственно-взросленныхъ скрытыми тихими садовниками; и вся наша жизнь — жизнь тѣней и призраковъ, — съ ея торопливостью, съ ея безвременнымъ созрѣваніемъ и увяданіемъ, не въ силахъ нарушить гармоничнаго покоя блаженнаго, нездѣшняго лѣта этихъ садовъ.

Духовное преображеніе, даруемое этими «плодами утѣшенія», преодолеваетъ въ насъ противоположность, раздоръ между временемъ и вѣчностью. Если прежде, въ отрѣшенной мистикѣ «Stundenbuch» время было для Рильке «болью Бога», царствомъ Люифера, и онъ умѣлъ только уходить отъ него въ темную тишину вѣчности, то теперь онъ чувствуетъ вѣчную жизнь въ самомъ временномъ бытіи. «Существуетъ ли дѣйствительно разрушающее время? Можетъ ли деміургъ насилловать сердце, бесконечно принадлежащее бо-

гамъ? Неужели мы столь хрупки, какъ это намъ хотеть внушить судьба? Развѣ глубокое, многообѣщающее дѣтство позднѣе смолкаетъ въ нашихъ корняхъ? Нѣтъ, призракъ преходящаго, какъ дымъ, проходитъ сквозь невинное, воспріемлющее сердце. Во всей нашей влекущейся впередъ природѣ, мы являемся все же божественнымъ обнаруженіемъ вѣчныхъ силъ». Тайна духовной жизни есть тайна единства, покоя и движенія. И потому: «тихой землѣ скажи: я теку; быстрой водѣ говори: я есмь».

Мы старались почти неизмѣнными словами Рильке передать отвлеченно почти невыразимое, по своей тонкости и глубинѣ, религіозное содержаніе «Сонетовъ къ Орфею». Эта послѣдняя умиротворенность, эта райская радость, это благодостное пріятіе міра черезъ прозрѣніе его невидимой небесной красоты врядъ ли имѣетъ себѣ аналогію во всей свѣтской литературѣ XIX вѣка. Здѣсь въ Рильке воскресаетъ духъ Франциска Ассизскаго и Серафима Саровскаго. И еще разъ поражаешься странной загадкѣ современной европейской духовной культуры, когда видишь, что такой духъ, какъ Рильке, не осозналъ истиннаго источника своего вдохновеннаго мистическаго озаренія и долженъ былъ рядить въ чуждые или, во всякомъ случаѣ, неадекватные образы античной миѳологіи тѣ благодатные духовные дары, которые онъ, невѣдомо для себя, воспринялъ изъ христіанскаго откровенія. Любовь къ міру, рождающаяся изъ преодоленія міра, безграничное, радостное общеніе со всѣмъ сущимъ, вырастающее изъ тихой отрѣшенности духа, райское блаженство, обрѣтаемое черезъ скорбь, дѣтская легкость и свобода, какъ послѣднее достиженіе религіозной умудренности, прозрѣніе, въ нѣдрахъ темнаго бытія, вездѣсущаго и всепроникающаго божественнаго свѣта, — все это не что иное, какъ то стяженіе даровъ Духа Свя-

таго, о которомъ, какъ о послѣдней цѣли религиозной жизни, говоритъ Св. Серафимъ Саровскій. Исконная мистическая одаренность германской души, въ силу которой она въ западной культурѣ есть какъ бы избранная хранительница откровенія, вновь ожила и съ изумительной покоряющей силой заговорила въ наши дни безвѣрія, въ нашемъ современникѣ, который самъ уже потерялъ осмысленную связь съ древними истоками вѣры. И съ благоговѣйной радостью мы ощущаемъ сверхвременно-вѣчную силу оокровенія, утѣшаемся дѣйствіемъ Духа, который «дышетъ, гдѣ хочетъ и голосъ его слышишь, и не знаешь, откуда приходитъ и куда уходитъ». (Ев. Іоанна. 3, 8).

С. Ф р а н к ъ.

## ПРОГРЕССЪ И ХРИСТІАНСТВО.

---

Есть ходячія слова, которыя никакъ нельзя опредѣлить, но которыя имѣютъ какую-то непонятную власть надъ умами. Одинъ англійскій писатель, Лилли назвалъ ихъ библейскимъ словомъ «шиболеть», которое означало въ библии отличіе правовѣрныхъ отъ гоевъ, и написалъ чрезвычайно интересную книгу «О шиболетахъ», переведенную на русскій языкъ Побѣдоносцевымъ. Такіе шиболеты имѣются во всякое время и во всякомъ народѣ, во всякой культурѣ, и разъясненіе истиннаго значенія такого шиболета — дѣло не лишенное значенія. Въ прежнее время, сравнительно недавно, не было слова болѣе властнаго, чѣмъ «прогрессъ», и даже опредѣленное значеніе было связано съ этимъ словомъ. Знаменитые 14 пунктовъ Вильсона должны были удовлетворить именно тѣмъ требованіямъ, которыя ставились во имя «прогресса». Прошло десять лѣтъ съ тѣхъ поръ, но кто станетъ теперь утверждать, что «прогрессъ» осуществился, и что содержаніе его заключалось именно въ томъ, что было формулировано въ 14 пунктахъ Вильсона, и что до извѣстной степени и исполнено? Наоборотъ, именно въ настоящее время человѣчество съ особенной тревогой замѣчаетъ, что очень неблагополучно въ его общественной, государственной и культурной жизни, что тѣ устои добра и блага, къ которымъ привыкли, какъ къ дѣйствительнымъ предпосылкамъ всякаго нормальнаго быта, разваливаются, а другихъ не видно.

Теперь съ восторгомъ читають и слушають Рабиндраната Тагора, который въ своей книгѣ о национализмѣ вынесъ строгій приговоръ всей европейской машинной культурѣ, задумываются надъ Достоевскимъ, ждуть чего-то новаго отъ большевизма и такъ дал. Очевидно, «прогрессъ» отодвинулся куда-то вдаль.

Что такое прогрессъ? Надъ этимъ вопросомъ думали такъ много и по разному, что одно обзорѣніе мнѣній составляетъ цѣлую литературу. Извѣстно, что въ античную эпоху различали между тѣмъ, что человѣкъ добываетъ новые навыки техники и внѣшней культуры, и тѣмъ, что онъ становится морально лучше. Въ мою задачу не входитъ обзорѣніе соотвѣтствующей литературы, которое представлено въ извѣстныхъ историкофилософскихъ трудахъ Карѣева и многихъ позднѣйшихъ писателей. Но такъ какъ Карѣевъ считается серьезно и съ формулами Лаврова-Миртова и Михайловскаго, то я думаю: не лишне припомнить эти формулы, подъ знаменемъ которыхъ жило и русское общество пятьдесятъ лѣтъ назадъ, а отчасти и позже. Ссовершенно такъ же, какъ эти русскіе властители думъ нѣсколькихъ поколѣній, учили и западно-европейскіе писатели. Вѣдь было время, когда только и говорили объ «эволюціи» того или другого. Вспомните Спенсера, Дарвина, Бокля, Дрепера, Летурно... О чемъ бы ни говорилъ Спенсеръ: о развитіи-ли ума, нравственности, эстетическихъ эмоцій и такъ далѣе, онъ всегда начиналъ съ «первобытнаго» общества, и иногда и дальше, чуть не отъ амебы, точно это «первобытное общество» намъ, дѣйствительно, извѣстно, и точно въ его духовный міръ мы можемъ какъ-нибудь проникнуть. Эта привычка начинать съ «первобытнаго» такъ крѣпко укоренилась въ поверхностномъ изслѣдованіи, которое называлось наукой, что едва-ли она оставлена окончательно и те-

перь, когда послѣ горь изслѣдованій о первоначальномъ и его развитіи мы видимъ, что стоимъ все передъ тѣми же самыми проблемами и съ тѣмъ же недоумѣніемъ. «Передъ нами опредѣленная задача прогресса — говоритъ Лавровъ: — культура должна быть переработана мыслью»... «Конечно, безъ борьбы между личностями, вѣроятно, не было бы слѣдующаго за ней прогресса; безъ борьбы между національностями едва-ли обобщался бы и распространялся бы успѣхъ цивилизацій» — говоритъ далѣе тотъ же авторъ, давая такимъ образомъ новый ключъ къ разрѣшенію проблемы прогресса: это есть «успѣхъ цивилизаціи». Такъ какъ понятіе цивилизаціи уже болѣе ясно, то мы можемъ отсюда извлечь, что подъ прогрессомъ Лавровъ разумѣетъ именно улучшеніе виѣшнихъ формъ общежитія. Нравственный придатокъ къ этому улучшенію подразумѣвался самъ собой: «Критика науки вноситъ въ міросозерцаніе болѣе истины, критика нравственности расширяетъ въ жизни приложеніе науки и справедливости; критика искусства вызываетъ болѣе полное усвоеніе истины и справедливости, придаетъ жизни болѣе стройности, культурѣ — болѣе человѣчнаго изящества...» Правда-ли все это, надъ этимъ поколѣніе Лаврова не задумывалось. «Истина и справедливость» были какъ-то ясны сами по себѣ, а критика нравственности, въ дѣйствительности разлагающая тѣ эмоціи, на которыхъ построено нравственное дѣяніе, казалась необходимымъ постулатомъ нравственности. Все это прошло, и едва-ли теперь кто-нибудь вѣритъ, что дѣйствительно нравственность «эволюционируетъ», жизнь сама собой почему-то улучшается, и «черезъ двѣсти лѣтъ, какъ вѣриль Чеховъ, жизнь станетъ прекрасна».

Наше время въ этомъ отношеніи тоньше и разумнѣе. Прежде всего, что значить, что жизнь становится будто бы «справедливѣе»? Вѣдь человѣ-

ческая справедливость понятие очень относительное, а о Божьей правдѣ, о высшемъ идеалѣ нравственности теории прогресса, обожествляющія человѣка, не думаютъ. Ни истина въ томъ смыслѣ, какое придавали этому понятію рационалисты, ни какая-то справедливость, ни развитіе «демократіи», въ которомъ тоже долго и упорно видѣли осуществленіе человѣческихъ идеаловъ справедливости, не приближаютъ жизнь къ тому идеалу «прекрасной», счастливой, для всѣхъ равно счастливой жизни, о которой грезили позитивисты и всяческіе эволюціонисты. Что-то другое нужно, чтобы человѣчество стало на той высотѣ, съ которой открывается истинно прекрасная жизнь.

Понятіе прогресса, прежде всего, не христіанское. Правда, какъ указываетъ Карѣевъ, ученіе о прогрессѣ связано съ началомъ христіанства, какъ ученія о томъ, что человѣкъ очищенъ явленіемъ и жертвой Христовой. Но по существу христіанство не есть ученіе о прогрессѣ человѣчества, и ни въ одномъ словѣ евангелія нельзя найти указанія на то, что оно идетъ по пути «прогресса». Эсхатологія евангелія и отцовъ церкви очень далека отъ радужныхъ предсказаній. Будущее представляется какъ матеріальная побѣда надъ духомъ, именно то, что мы видимъ теперь, потому что рационализмъ, господствующій въ религіозныхъ настроеніяхъ «передовыхъ» народовъ, поскольку, вообще, можетъ быть рѣчь объ этхъ религіозныхъ настроеніяхъ, есть та же побѣда матеріи надъ духомъ. Евангеліе предуказываетъ забвеніе вѣры Христовой, и если «врата Адова» и не побѣдятъ церкви, то это не значитъ, что Церковь будетъ торжествовать и господствовать въ будущемъ мірѣ. Христось не зналъ, сохранится ли вѣра на землѣ во времени Его второго прихода на землю. Стало быть, о «прогрессѣ» Евангеліе и не говоритъ ничего мно-



гообщающаго. По самому существу христіанства, понятіе прогресса — въ самомъ широкомъ и какомъ-угодно смыслѣ этого слова — чуждо ему. Прогрессъ предполагаетъ идеаль не осуществленный, а христіанство утверждаетъ, что, напротивъ, этотъ идеаль уже осуществленъ. Своимъ явленіемъ на землѣ Христосъ достигъ того, что было надобно. «Мужайтесь, малое стадо, ибо я побѣдилъ миръ», говоритъ евангеліе. Другими словами, цѣль достигнута. Конечно, это не есть тотъ «земной рай», достиженіе котораго, какъ это прекрасно выяснилъ Новгородцевъ въ своемъ «Общественномъ идеаль», написано на знамени социализма да и другихъ рационалистическихъ ученій; — напротивъ, именно земной рай не обѣщанъ христіанствомъ, вслѣдствіе того, что ученіе Христово, какъ это мы знаемъ, не должно побѣдить всѣхъ людей. Никакого пророчества о будущихъ побѣдахъ и успѣхахъ, которое такъ обычно въ религіяхъ человѣческаго происхожденія, нѣтъ въ Евангеліи.

Вѣра въ прогрессъ, какъ обѣтъ осуществленія земного идеала, присуща прежде всего всякимъ мессіаническимъ ожиданіямъ. Прогрессъ, какъ путь къ достиженію этого земного идеала, можетъ рисоваться и дѣйствительно рисуется различно въ зависимости отъ самого идеала: несомнѣнно, что мессіанизмъ польскій (эпохи Мицкевича, Крассинскаго и Словацкаго) преслѣдуетъ иную цѣль, нежели мессіанизмъ еврейскій, но между ними, какъ вообще во всѣхъ мессіаническихъ вѣрованіяхъ, есть и много общаго. Это общее состоитъ, какъ въ томъ, что цѣль, которая подлежитъ осуществленію, должна быть осуществлена еще въ будущемъ, и что поэтому это будущее представляется лучшимъ по сравненію съ настоящимъ, такъ и въ томъ, что осуществленіе цѣли мессіаническихъ ожиданій должно произойти на землѣ, въ земной жизни человѣчества. Эти обстоятельства, непре-

мѣнно, должны налагать свой отпечатокъ на земную дѣятельность людей и на ихъ отношеніе къ земной жизни. Если на землѣ же осуществится идеаль мессіаническаго «прогресса», то остается рѣшить вопросъ о томъ, зависитъ-ли отъ усилій человѣческихъ достиженіе этой цѣли. Если зависитъ, и если всякій отдѣльный человѣкъ такъ или иначе воспользуется благами этого достигнутаго идеала, то ради него стоитъ и постараться и всю свою жизнь построить сообразно съ этимъ. Если нѣтъ, т. е., если мессіаническій идеаль будетъ достигнутъ, а «мнѣ», отдѣльному человѣку, жившему въ то время, когда онъ еще не достигнутъ, отъ этого не будетъ ни тепло, ни холодно, то и не для чего «мнѣ» какъ-нибудь коверкать свою жизнь ради чего-то. Если да, то есть, если мнѣ будетъ лучше отъ того, что мой «прогрессъ» будетъ достигнутъ, или если я въ такой степени движимъ патріотизмомъ и націонализмомъ, что счастье моихъ потомковъ ощущается мною, какъ мое личное счастье, то ради этого стоитъ потрудиться и потерпѣть. Это въ томъ случаѣ, если достиженіе мессіаническаго идеала ставится въ зависимость отъ человѣческихъ усилій. Но если не ставится, то онъ все равно осуществится. Мессія все равно придетъ, все равно осчастливитъ свой народъ и дастъ ему могущество и силу и власть. Значитъ, вся задача заключается въ томъ, чтобы дожить до этого времени. Чеховъ говорилъ же, что черезъ столько-то лѣтъ жизнь на землѣ будетъ прекрасна. Сама собой, изъ зла, окружающаго насъ, черезъ насъ, злыхъ, исполненныхъ всякаго зла, зародится прекрасная, справедливая жизнь. Въ этомъ заключается большая моральная опасность всяческихъ ученій о прогрессѣ: они предполагаютъ двѣ опасныя въ моральномъ отношеніи предпосылки. Первая изъ нихъ слѣпая вѣра въ то, что «все образуется» само собой, безъ человѣческихъ уси-

лій къ добру. Глупая надежда на то, что изъ дурного родится хорошее. Вторая глупость — что безъ нашихъ усилій къ добру можетъ осуществиться такой нравственный укладъ, который кажется добрымъ, при томъ въ максимальныхъ рамѣрахъ; то есть на землѣ воцарятся «истина» и «справедливость». Въ земныхъ условіяхъ все относительно и условно. Конечно, справедливо, чтобы каждый получалъ по заслугамъ, но что это значитъ, «по заслугамъ», какой уравнительный принципъ можетъ быть положенъ въ основу такой оцѣнки? Я считаю, что заслуживаю всякаго уваженія и поощренія за свои заслуги, а другіе утверждаютъ, что у меня и заслугъ-то никакихъ нѣтъ. Кто правъ? А если заслуги и есть, то кто опредѣлитъ, что за нихъ полагается именно эта награда, и на комъ лежитъ обязанность вознагражденія? У насъ при награжденіи чинами и орденами такой «уравнительный» принципъ и былъ: время состоянія въ такомъ-то чинѣ, право получать ордена въ такомъ-то порядкѣ и въ такіе-то сроки. Но развѣ именно потому это и считалось «наградой за заслуги»? Просто была формальность.

Христіанство стоитъ на совершенно иной точкѣ зрѣнія. Для вѣрующаго христіанина идеаль уже достигнуть, источникъ добра и истиннаго счастья уже данъ. Христось-Спаситель уже былъ между нами, и у ж е исполнилъ ту миссію, ради которой Онъ воплотился «отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы». Повѣрили-ли люди въ это или нѣтъ, — это вопросъ совершенно другой. Если бы они и не вѣрили, и если бы на землѣ не осталось ни одного вѣрующаго, это было бы очень печально для земли и, вѣроятно, вызвало бы прекращеніе земной жизни, но, по существу, та «задача», которая стояла передъ Христомъ, ни мало отъ этого не пострадала бы. Христось «п о б ѣ д и л ѣ м і р ѣ», міръ въ томъ мистическомъ смыслѣ слова, какъ его употребляетъ

Евангеліе. «Мір» можетъ не понять Христа, не принять Его, но отъ этого ни Богъ не перестанетъ существовать, ни тѣ истины, которыя принесъ Христось, не перестанутъ бть истинами. Пока же есть на землѣ люди, вѣрующіе во Христа, есть и Христось между людьми, въ совершенно такой же реальности, въ какой Онъ былъ, когда физически находился на землѣ. И теперь Его слово звучитъ среди насъ, въ церкви и въ нашей совѣсти; и теперь Его чудесная сила творитъ жизнь между насъ: именемъ Его прозрѣваютъ слѣпые, безчисленное множество невидимыхъ, постижимыхъ только сознаніемъ вѣрующихъ людей чудесныхъ случаевъ Божьей помощи происходитъ ежедневно и еже-часно, какъ происходило тогда, когда Христось во образѣ человѣческомъ посѣщаль скромныя жилища людей. Такимъ образомъ, для христіанскаго сознанія «прогрессъ» осуществленъ, и жизнь каждаго отдѣльнаго человѣка имѣетъ свою цѣль внѣ этихъ мечтаній о прогрессѣ. Для христіанина можетъ идти рѣчь лишь о томъ, какъ осуществить въ практической жизни тѣ начала, которыя вытекаютъ изъ проповѣди Евангелія.

Милліоны разъ человечество убѣждало себя въ томъ, что на практикѣ христіанство непримѣнимо, а когда хотѣло представить себѣ его «примѣнимость», то или стояло въ недоумѣніи, или уходило отъ жизни. Толстой закончилъ свое «Воскресеніе» тѣмъ, что его герой Нехлюдовъ, понявъ христіанство, началъ жизнь по новому, а какъ это было «по новому», Толстой не разсказалъ уже. Св. Серафимъ Саровскій совершенно ясно опредѣлилъ цѣль христіанской жизни, какъ пріобрѣтеніе Божьей благодати. Путь къ этому имъ также указанъ, и тѣ люди, которые учили насъ молиться: «Ниспосли намъ благодать Духа Твоего Святого», — несомнѣнно, знали, о какой благодати надо молиться. Слѣдовательно, для христіанина

«проресса» и не можетъ быть, потому что все, что нужно для осуществленія идеала уже дано, это во-первыхъ, а во вторыхъ, ничего общаго, массоваго, стаднаго христіанство и не признаетъ цѣннымъ. Радость на небесахъ по поводу спасенія одной человѣческой души должна быть не меньше, чѣмъ отъ спасенія сотни душъ, потому что, разумѣется, количество не играетъ никакой роли въ мірозданіи и его тайнахъ.

Культура человѣчества должна быть построена на христіанствѣ. Все остальное призрачно. Человѣкъ, вѣрующій во Христа, который полагаетъ, что вся человѣческая жизнь была бы и должна быть построена на христіанскии завѣтахъ, отрицаетъ цѣнность христіанства, если думаетъ, что это невозможно. Въ этомъ случаѣ онъ принижаетъ Христа до роли какого-нибудь Донъ-Кихота, который боролся съ вѣтренными мельницами, и принялъ горничную за знатную даму. Если Христосъ есть богочеловѣкъ, если Его ученіе есть ученіе Бога, а не человѣка, то оно должно быть истинно, т. е. то, чего требовалъ Хрисосъ отъ людей, можетъ и должно быть осуществлено, и только это будетъ истинно, а все остальное — призракъ, какъ бы это ни казалось реальнымъ и разумнымъ. Все, что не съ Христомъ и не во имя Христово, — противъ Него и безъ Него; въ извѣстномъ смыслѣ, это отъ «міра сего», отъ «князя міра сего», ложь и призракъ. Наблюдая жизнь міра, мы видимъ, что такъ оно и есть, какая масса всяческихъ попытокъ, устроить человѣческую жизнь безъ Христа прошла на глазахъ исторіи, какая масса теорій и религіозныхъ и нравственныхъ ученій, и попытокъ общественнаго и государственнаго устройства прошла передъ человѣчествомъ! И все это творилось во имя «прогресса», а что осталось отъ нихъ? Дымъ, двѣ строки въ курсѣ исторіи, насмѣшка потомка... А та вѣчная правда, которая сіяетъ

въ Евангеліи, сіяеть и теперь, какъ двѣ тысячи лѣтъ назадъ, и все еще, какъ неосуществленный, но осуществимый идеаль стоитъ передъ человѣчествомъ, а человѣчество все болѣе разочаровывается въ «прогрессъ», и все съ большей тоской смотритъ впередъ. Ни техника, ни «теорія познанія», наконецъ, ни оккультизмъ съ его несбыточными чаяніями и дерзновеніями не вносятъ мира въ души людей, не сіяютъ въ нихъ неугасимымъ свѣтомъ, озаряющимъ жизнь, не текутъ въ душахъ неисчерпаемымъ источникомъ, исполненнымъ всегда свѣжей воды. Однажды Серафима Саровскаго спросили, почему теперь нѣтъ больше святыхъ. Онъ отвѣтилъ: потому, что у людей нѣтъ силы воли. И этотъ отвѣтъ приложимъ и къ вопросу, почему не осуществлена та мораль христіанства, на которой должна была построиться человѣческая культура. Люди убѣдены, къ сожалѣнію, что евангеліе говоритъ очень хорошія вещи, но что онѣ могутъ оставаться въ церкви, во время богослуженія, и не должны выходить за стѣны ея, въ жизнь, а жизнь должна имѣть собственныя законы свои, которые не имѣютъ никакого отношенія къ религіи. Въ быту христіанскихъ народовъ это проведено съ такой послѣдовательностью, какъ ни въ одной другой религіи: мусульманинъ и еврей считаютъ своимъ долгомъ сообразоваться съ требованіями своихъ религій, «христіанинъ» преспокойно рѣшилъ про себя, что практическое примѣненіе христіанства невозможно, и рѣшилъ такъ мало считаться съ его требованіями, какъ онъ мало считается съ наставленіями какого-нибудь пріятеля-идеалиста, котораго пріятно послушать въ добрую минуту, но слушаться котораго и нелѣпо, и невыгодно.

Люди говорятъ о прогрессѣ, полагая, что прогрессъ можетъ какимъ-то удивительнымъ образомъ охватывать всѣ стороны существованія разомъ.

Одновременно будто бы «прогрессирует» человечество и въ физическомъ, и въ нравственномъ, и въ умственномъ, и въ техническомъ и во всякомъ другомъ отношеніяхъ. Течеть широкимъ потокомъ величественная, великолѣпная рѣка, которая несетъ на себѣ всякія суда: это и есть прогрессъ. На самомъ дѣлѣ, это не такъ, если даже условиться, что такое-то направленіе надо считать прогрессомъ. Напр., если принять, что путь «демократизма» есть прогрессивный (а какъ часто бываютъ совершенно неправильно такое построеніе), то на ряду съ развитіемъ прогрессивной демократичности окажется очень много явленій, которыя и оптимистъ дева-ли признаетъ за «прогрессивныя». Напр., увеличеніе алкоголизма, уменьшеніе законныхъ браковъ, «благословенныхъ» дѣтороженіемъ, а съ другой стороны, скажемъ распространеніе грамотности въ населеніи, улучшеніе внѣшнихъ условій рабочаго и проч. Все это бываетъ иногда тѣсно связано между собой, и какъ здѣсь раздѣлить, что прогрессивно, и что нѣтъ? А, наоборотъ, для христіанскаго сознанія не можетъ быть сомнѣнія въ выборѣ критерія для опредѣленія христіанскаго и нехристіанскаго въ этомъ конгломератѣ культурныхъ явленій.

«Прогрессъ» есть мнимая величина, христіанство — дѣйствительная, а въ современномъ культурномъ человечествѣ, наоборотъ, твердо укрѣпилось убѣжденіе, что реально, дѣйствительно существуетъ и дѣйствительно цѣнно только то, что не имѣетъ никакого отношенія къ религіи, такъ какъ религія есть «частное дѣло» каждаго. Это убѣжденіе есть, несомнѣнно, путь паденія человечества, озвѣрѣнія и огрубѣнія его духовныхъ запросовъ, его умственныхъ вкусовъ, и такъ оно и есть на самомъ дѣлѣ. Къ сожалѣнію, нѣтъ никакой надежды, что дѣло измѣнится къ лучшему, и само Евангеліе не открываетъ намъ въ этомъ

отношеніи никакихъ радостныхъ перспективъ. Его эсхатологія полна самыхъ печальныхъ предсказаній, и отцы христіанской церкви, жившіе въ то время, когда, казалось, только успѣхъ ожидалъ христіанство, не заблуждались на этотъ счетъ. Въ этомъ отношеніи они рѣзко отличаются отъ основателей другихъ церквей, которые, видя распространеніе своихъ религій, ждали для нихъ вѣчнаго успѣха и безмѣрнаго распространенія. Напротивъ, именно въ ту эпоху, когда, казалось, передъ христіанствомъ раскрывались такіе широкіе виды, его учителя говорили объ антихристѣ, о неизбежномъ будущемъ паденіи челоуѣчества, о злѣ, которое станетъ торжествовать. Уже это само по себѣ представляетъ замѣчательное явленіе историческаго сознанія.

Христіанство обращается ко всякой челоуѣческой душѣ отдѣльно, и ко всему челоуѣческому роду вмѣстѣ. Теоріи прогресса имѣють дѣло съ массой: цѣликомъ все челоуѣчество становится согласно ему лучше, счастливѣе, разумнѣе, однимъ стадомъ оно врывается въ ворота социалистическаго земного рая. Иначе христіанство: внѣ всякаго «прогресса», во всякое время и во всякомъ мѣстѣ оно взываетъ къ отдѣльной челоуѣческой душѣ, чтобы она одумалась, раскаялась, обратилась къ Богу, и ея спасеніе есть дѣло важное и нужное для всего челоуѣчества и для всего міра. А праведникъ, въ родѣ святого Серафима Саровскаго, почти нашего современника, хотя онъ и отдѣльно жилъ и отдѣльно творилъ свое дѣло, оказывается такъ безмѣрно нуженъ челоуѣчеству, что вотъ и теперъ мы съ волненіемъ и умиленіемъ слѣдимъ за всѣми подробностями его жизни, хотя отъ его смерти прошло почти сто лѣтъ. И каждый челоуѣкъ, который прочтетъ его житіе, почувствуетъ, что вотъ это есть реально нужное, что можетъ сдѣлать жизнь дѣйствительно счастливой,



разумной и осмысленной, а развитіе техники и успѣхи знанія дѣлають ее только болѣе удобной, но не отстраняють ни одного несчастья, не вносятъ мира ни въ дну душу.

А. П о г о д и н ъ.

СХС. Земун. Пантелича 10 А.  
4 декабря 1927 г.

## ПОСТЪ.

Постъ, это святая болѣзнь человѣка, при которой не хочется вкушать, иногда и хочется, но — не въ могу.

Господь велитъ умереть, чтобъ жить; Церковь велитъ болѣть, чтобъ получать здоровье.

Косный мѣръ земли, предоставленный себѣ, ведетъ человѣка на закланіе духа, уловляетъ и истребляетъ въ человѣкѣ сына Божія, — Мѣръ вѣдь тотъ, есть мѣръ упраздненный, имъ жить нельзя.

Есть въ мѣрѣ знаніе: «чтобъ жить, надо питать себя», но мѣръ знаетъ это *по природѣ, какъ безсловесное животное, и тѣмъ растлѣваетъ себя* (Іак. 1, 10).

Черезъ человѣка закоснѣвшій, и въ Сынѣ Божіемъ упраздненный ветхій мѣръ *водимъ природою, какъ безсловесное животное, на уловленіе и истребленіе* (2, Петр. 2, 12).

«Ея, гряди Господи!», постнически восклицають первые ученики Слова, до ужаса познающіе содомское растлѣніе этого міра.

Постъ есть свобода всего естества, всѣхъ чувствъ, мыслей и стремленій, отъ всего, что обречено на гибель.

Постъ есть утвержденіе вѣчной жизни. Постъ ничего не запрещаетъ, ничему не мѣшаетъ, никого не понуждаетъ, — понужденіе есть слѣдствіе поста, а не самый постъ. Самый постъ есть утвержденіе, исповѣданіе, изъявленіе, — *предвкушеніе* плода райскаго. Постъ не есть убѣганіе отъ тлѣн-

наго міра, постъ есть устремленіе къ нетлѣнному міру. Постъ всегда побѣдитель, онъ убиваетъ смертную природу, благовѣствованіемъ воскресенія.

Предѣлъ и завершеніе поста есть вкушеніе Тѣла и Крови Христовыхъ. Ибо постъ есть именно вкушеніе, а не воздержаніе отъ вкушенія. Постъ ведетъ лишь къ воздержанію отъ лже-пищи, во имя Пищи. Постящіеся, вкушая тлѣнную пищу, не вкушаютъ ее, какъ нѣчто, — они ее вкушаютъ, какъ ничто; и то, вкушаютъ ее только потому, что Господь, въ Лицѣ человѣческомъ освятилъ вкушеніе тлѣна.

Воздержаніе Господь заповѣдалъ несовершеннымъ, не могущимъ вкушать тлѣнъ, какъ тлѣнъ. Совершеннымъ же Господь заповѣдалъ вкушеніе тлѣна; иначе бы, самовольно умирали люди отъ любви къ Господу. Заповѣдь вкушать тлѣнъ, именно какъ тлѣнъ, была дана послѣ Воскресенія: медъ въ сотахъ и кусокъ печеной рыбы вкусилъ Господь какъ ничто, ибо, воистину, они уже были для духовной Его плоти, какъ ничто.

Каково же шествіе постнической любви?.. — Воздержаніе во вкушеніи, отреченіе отъ вкушенія, вкушеніе, какъ невкушеніе (1, Кор. 7, 29-31), вкушеніе, какъ вкушеніе.

Всякому изъ насъ, хотящему истинно пріобщиться Пищи и Питія, нужно пройти чрезъ вторую и третью ступень постнической любви... А мы, часто и о первой премираемся: нужна ли она или не нужна. Воистину, удивительно, какъ не попадаетъ насъ, послѣ этого, Трапеза Господня!

Пища земли — та же земля, и вкушающій ее — земля. Вкушая пищу, человѣкъ вкушаетъ землю, себя же самого. Вкушеніе себя самого съ услажденіемъ, или безъ мѣры, есть самолюбіе. Самолю-

біе есть чревоугодіе, отверженіе Бога. Я долженъ вкушать себя, какъ ничто, въ малости своей, и нищетѣ своей, я долженъ не любить себя за свою невольную любовь къ землѣ. Чѣмъ меньше я услаждаюсь собою, тѣмъ большій я держу постъ, тѣмъ скорѣе усладитъ меня Господь жизни.

Постъ меня самого, пощеніе мое надо мною же самимъ есть средоточіе поста и самое его исполненіе.

Въ устахъ человѣческихъ есть небо, священный знакъ богоподобія и богоизбранности каждаго человѣка. Уста — особенно священны, они дверь молчанія—сего таинства будущаго вѣка (Ис. Сир.) Уста человѣка рождаютъ въ мірѣ Слово Божіе, и вкушаютъ Плоть Слова. Великое горе, великое стenanіе и нищета человѣка — вкушать устами тлѣнъ. Это возмездіе за грѣхъ нелюбви къ Богу.

«Воздѣлывай землю, изъ которой ты взятъ», «трудись въ потѣ Лица», сказалъ Господь... Самъ прахъ, выходящій изъ праха, ползающій въ прахѣ и въ прахѣ уходящій, человѣкъ воздѣлываетъ землю — чѣмъ? — собою же, прахомъ. Страшная, безысходная работа, и слѣдъ ея на всемъ мірѣ творенія, какъ болѣзнь рака. Рожденіе безысходно, рожденіе — для смерти, трудъ безысходенъ, безысходны терніи и волцы — терніи и волчцы, эти, воистину, «законы природы», о которыхъ лицемерно не хотятъ знать нынѣшніе фарисеи земли.

Извратители Ветхаго Завѣта не понимали безысходности ветхаго человѣка. Во внѣшнемъ видѣніи Закона, они, какъ нынѣшніе законники научнаго разума, видѣли душу жизни. *Приближаются ко Мнѣ люди сіи устами своими, и чтутъ Меня языкомъ, сердце же ихъ далеко отстоитъ отъ Меня*, сказалъ пророкъ, отъ имени Господа; Господь повторилъ это и добавилъ: *слушайте и разу-*

*мѣйте; не то, что входитъ въ уста оскверняетъ чело-  
вѣка, но то, что выходитъ изъ устъ, оскверняетъ  
человѣка. И Господь объяснилъ недоумѣвающимъ  
ученикамъ: неужели и вы еще не разумѣете? еще  
ли не понимаете, что все входящее въ уста прохо-  
дитъ въ чрево и извергается вонъ?... Поймите, люди,  
говорить здѣсь Господь, что внѣшнее естество  
ваше — пепель и прахъ; пища для чрева, и чрево  
для пищи, но Я уничтожу и то и другое. (1, Кор.  
6, 13).*

Но — «придите ко Мнѣ всѣ труждающіеся», при-  
дите вы всѣ, обремененные, узрѣвшіе беспросвѣт-  
ность жизни своей, суетность ея — предъ вѣчной  
гибелью... Съ приходомъ Господа на землю, сго-  
раютъ всѣ стихіи, рушится древнее мірозданье и  
становится новая тварь, — новое небо, новая зем-  
ля, новыя уста. Межъ двумя мірозданіями: ста-  
рымъ, уже несуществующимъ, но еще длящимся,  
и новымъ, уже утвержденнымъ, но еще не царст-  
вующимъ, полагается лѣстница священная — постъ.

Постъ — основаніе Домостроительства нашего  
спасенія. Онъ есть сжигающая любовь Бога къ  
человѣку, и огненная любовь человѣка къ Богу.  
Твореніе Богомъ твари изъ ничего, — дѣло Поста  
Божьяго; Вочеловѣченіе Слова есть дѣло Поста  
Божьяго. По плотскому мудрованію, постъ: ума-  
леніе, самоограниченіе, самоуничженіе; по небес-  
ной мудрости: прославленіе превышею, ибо пре-  
естественною, славой.

Всякій соблюдающій постническую молитву  
среды и пятка, мудрѣ всякаго несоблюдающаго.  
Но всякій несоблюдающій мудрѣ соблюдающаго  
эту заповѣдь благодати, какъ ветхую заповѣдь  
Закона. Постъ вольнаго и святого повиновенія  
Церкви — постъ церковный — естъ духовное строи-

тельство на камиѣ, камень же — Христось. Всякій постъ Церкви, въ году, есть постъ усыновленія.

Не поститься въ Страстную седмицу, такой же темный грѣхъ, какъ — поститься въ седмицу Свѣтлую, такой же великій грѣхъ, какъ вкусить предъ Причастіемъ, такой же, какъ не вкусить Причастія... Постъ Церкви есть постъ любви и вѣры въ Ангела, и во вкушаемость Его въ пренебесномъ іерусалимскомъ чертогѣ.

Постъ есть очищеніе любви, праздникъ вѣры, вещество надежды. Любящій Бога не любитъ сласть міра, алчущій Христа не насыщается пепломъ, вѣрующій въ Сына Божія, Единороднаго, закалываетъ Ему себя въ жертву, ибо знаетъ, что всякая жертва, въ Духѣ Святомъ, есть милость, а не жертва.

Постъ — цвѣтъ молитвы, погашеніе земного ума, обиліе Божьяго воздуха. И сердце человѣческое, тѣлесное, постится въ молитвѣ: замедляетъ біеніе свое, навстрѣчу нисходящему уму... Постъ есть замирненіе твари, блаженная мука рожденія Сына Божія.

Иеромонахъ Іоаннъ (*Шаховской*).  
Бѣлая Церковь.

---

## КЪ ВОПРОСУ О ЛОЗАНСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ.

(Лозанская конференция и энциклика п. Пия XI *Mortalium animos*).

*Свободенъ бо сый отъ встѣхъ  
встѣмъ себе поработихъ. да мно-  
жайшія приобрящу. Быхъ іудемъ  
яко беззаконенъ... быхъ немоу-  
нымъ яко немоуцнъ... встѣмъ быхъ  
вся да нѣкако нѣкія спасу.*

(I Кор. 9, 19-22).

*Любы долготерпитъ, милосерд-  
ствуетъ... не превозносится...  
... не ищетъ своихъ си!.. не  
радуется о неправдѣ, радуется  
же о истинѣ вся покрываетъ,  
всему вѣру емлетъ, вся уповаеть.  
вся терпитъ.*

(I Кор. 13, 4-7).

### I.

Лѣтомъ 1927 года состоялась въ Лозаннѣ конференція по вопросамъ вѣры и церковнаго строя (*on Faith and Order*). Она является пока самымъ яркимъ и сильнымъ выраженіемъ того неудержимаго стремленія всего христіанскаго міра къ единенію, которое обнаруживается за послѣдніе годы, съ особенной силой послѣ войны\*). Она была торжественной манифестаціей —

\*) Вѣра во Христа, какъ Сына Божія, является догматическимъ базисомъ конференціи, что нашло и официальное подтвержденіе въ принятіи доклада объ общемъ исповѣданіи вѣры — *peccatae contradicente*, какъ оно провозглашено въ Священномъ Писаніи и свидѣтельствуется и подтверждается во вселенскомъ исповѣданіи, именуемомъ Никейскимъ символомъ вѣры (*Nicaenum*), также и въ апостольскомъ (*Apostolicum*).

Т. обр., всей Лозанской конференціей приеменяется православный символъ вѣры (какъ и принятый преимущественно въ католической церкви «апостольскій»). Поэтому теченія т. наз. либеральнаго протестантизма («іезуанизма»), отрицающія божественность Хри-

конечно еще не единства, но, во всякомъ случаѣ, стремленія къ нему, существующаго во всемъ христіанствѣ. Ея прямыя *догматическія* достиженія — въ смыслѣ устраниенія разногласія — не были существенны: разногласія были лишь констатированы безъ попытки примиренія. Зато положительное *религіозное достиженіе* было значительно: здѣсь почувствовалось по новому и съ новой силой, что *весь* христіанскій міръ вѣрить и любить Господа І. Христа, духовно питается св. Евангелиемъ и Словомъ Божиимъ съ живущимъ въ немъ Духомъ Святымъ, Который дышетъ гдѣ хочетъ, и никто не знаетъ, когда Онъ приходитъ и куда уходитъ. Въ этомъ состоитъ подлинный и добрый «панхристізмъ» конференціи, по жесткому выраженію папской энциклики *mortalium animos* острагеающей католиковъ отъ участія въ этомъ движеніи. Ибо для всѣхъ христіанъ \*) во-истину Христосъ есть одинъ и тотъ же, альфа и омега, начало и конецъ, и основное значеніе этого факта не можетъ заслоняться никакимъ раздѣленіемъ (какъ и католическимъ «панпапизмомъ», который въ энцикликѣ, очевидно, противопоставляется «панхристізму»). Хотя, конечно, въ церковномъ сознаніи нѣтъ мѣста различію между истинами вѣры *fundamentalia* и *non fundamentalia*, ибо есѣ онѣ одинаково истинны и существенны, однако, остается различіе въ степени ихъ проявленности (*dogmata explicita* и *implicita*), а также въ ихъ взаимоотношеніи при обоснованіи. Зерномъ же изъ котораго вырастаетъ *вся* христіанская догматика, — исторически, не безъ колебаній и отклоненій, медленно и съ постепенностью, — является конечно исповѣда-

---

ста, не были представлены на конференціи или, во всякомъ случаѣ, себя не обнаруживали. Къ сожалѣнію это не помѣшало тому, что во вступительной части энциклики Лозанскому начинанію, движимому вѣрою въ Господа Іисуса Христа и любовью къ Нему, дана такая характеристика: «они знаютъ, что трудно найти человѣка, лишеннаго всякаго религіознаго чувства; видимо они также надѣются легко достигнуть того, чтобы народы, хотя они и держатся разныхъ мнѣній по религіознымъ вопросамъ, братски согласились въ исповѣданіи нѣкоторыхъ доктринъ, какъ и въ нѣкоторомъ общемъ основаніи духовной жизни. По этой причинѣ они имѣютъ обыкновеніе собирать съѣзды, собранія, конференціи съ немалымъ числомъ слушателей и приглашаютъ на свои обсужденія безразлично какъ *язычниковъ всякаго рода* (*ethnici omne genus*), такъ и *вѣрующіихъ во Христа* (*christi fideles*); какъ *тѣхъ, кто имѣлъ несчастіе отпасть отъ Христа*, такъ и *тѣхъ, которые настойчиво и упорно отрицаютъ божественность Его природы и посланничества*».

Правда, это не сказано *прямо* о Лозанской конференціи, однако именно по поводу ея.

\*) СР. Dean Bell. Documents on Christian unity. 1920-4. Oxford. London. 1924.



ніе ап. Петра на пути къ Кесарію Филиппову: *Ты еси Христось Сынъ Бога живаго.* (Мѣ. 16, 16), и эта вѣра есть *камень* основанія Церкви, и она именно была проповѣдана апостолами. *Безъ* этой вѣры нѣтъ христіанства, и она въ себѣ уже заключаетъ возможность пріятія *всѣхъ* догматовъ. Послѣдніе, однажды открытые, являются одинаково существенными, однако до времени они могли и отсутствовать въ сознаніи, какъ и нынѣ отсутствуютъ — по заблужденію или ограниченности — во многихъ протестантскихъ общинахъ. Та простота первохристіанства, которой ищутъ благочестивые протестанты, есть именно это *начальное* состояніе догматической вѣры, которую, конечно, неправильно задерживать въ этой начальной стадіи, но однако, нельзя умалить и ея первоосновности. И въ Лозаннѣ было нѣчто отъ этого первохристіанскаго свѣта въ жизненномъ ощущеніи того, что всѣ христіане вѣрятъ, и любятъ, и поклоняются Господу І. Христу, Владыкѣ неба и земли, и что всѣ они содержатъ единое Евангеліе Царствія. (Формально это выразилось въ единодушномъ и единогласномъ принятіи перваго отчета о миссіи Церкви въ мірѣ — Евангеліи). Въ религіозной жизни откровеніемъ можетъ быть иногда переживаніе не только новыхъ, но и уже извѣстныхъ истинъ, однако практически забываемыхъ и потому жизненно утрачиваемыхъ. Такимъ откровеніемъ Лозанской Конференціи и было соборное переживаніе вѣры во Христа и благодатное озареніе отъ Его приближенія: *не сердце ли наю горя бѣ въ наю, егда глаголаше нама на пути?* (Лк. 24, 32). Чужіе и далекіе, разноплеменные и разноязычные въ этомъ стали близки другъ другу: нѣчто *совершилось*, и объ этомъ духовномъ *событіи* хранять отвѣтственную память его участники. Не слѣдуетъ преуменьшать также и религіозно-психологическаго значенія личныхъ встрѣчъ и личныхъ связей, возникшихъ между представителями разныхъ исповѣданій, которыя доселе при быкли болѣе обличать и анаѳематствовать, нежели взаимно выслушивать, и понимать другъ друга. Объ этомъ писалъ еще кардиналь Мерсье своему клиру по поводу встрѣчи въ Малинѣ, католиковъ съ англиканами.

Les hommes sont fait pour s'aimer les uns les autres; il n'est pas rare que des coeurs mutuellement etrangers qui auraient pu, à distance se croire ennemis, goûtent à se comprendre, un charme pénétrant qu'ils n'auraient pas soupçonné. C'est peut être la première fois, depuis quatre cents ans, disait l'un d'eux, que des hommes d'études, protestants et catholiques, aient pu s'entretenir avec une franchise entière pendant des heures et des heures, sur les sujets les plus graves qui intellectuellement les divisent, sans qu'un instant la cordialité de leur rapports en ait été troublée ni leur confiance dans l'avenir deconcerté. Assurément, le rappro-

chement des coeurs n'est pas l'unité dans la Foi, mais il y est disposé.\*)

«Pourquoi ces conversations? — ставить передь собой вопросъ кардиналъ Мерсье и даетъ на него слѣдующій отвѣтъ: Tout d'abord, parceque je n'ai pas le droit de me dérober à une occasion qui vient à moi de faire un acte de charité fraternelle et d'hospitalité chrétienne»\*\*).

Достаточно сопоставить съ этимъ заявленіемъ теперешнее *запрещеніе* католикамъ участвовать въ сѣздахъ (conventus) съ не-католиками въ энцикликѣ\*\*\*), чтобъ измѣрить разстояніе между этими двумя датами. Теперешнее заявленіе apostolicae sedis является особенно неожиданнымъ въ устахъ папы, который единеніе христіанскаго міра (хотя бы и въ римскомъ пониманіи) объявилъ задачей своего понтификата. По смыслу энциклики, католикамъ возбраняются всякія догматическія вѣрѣчи со всѣми не-католиками, ранѣе нежели послѣдніе, раскаявшись въ заблужденіяхъ, не вступаютъ въ католическую церковь, въ частности, не признаютъ Ватиканскаго догмата и не войдутъ въ подчиненіе папѣ\*\*\*\*). Энциклика отличается въ этомъ предѣльной исключительностью, притомъ не въ отношеніи къ возможности соединенія, о которомъ пока нѣтъ и рѣчи, но даже и внѣ-церковнаго или при-церковнаго общенія, которое въ наши дни пріобрѣтаетъ столь жизненное значеніе. Еще недавно происходившія Малинскія собесѣдованія съ «протестантами» теперь какъ будто исключаются по смыслу послѣдней энциклики. Я уже не говорю о разныхъ формахъ общенія съ православными, которыя еще такъ недавно допускались Римомъ: официально поощряемые Велеградскіе конгрессы, также и частныя встрѣчи богослововъ

---

\*) Bell, I. c. 354-5. Далѣе н. Мерсье ссылается какъ на примѣръ, на энцилику п. Пія XI Ecclesiam Dei, въ которой онъ призываетъ латинянь и восточныхъ къ взаимному пониманію и устраненію предубѣжденій.

\*\*) L. c. 357. Далѣе Мерсье ссылается на посланіе п. Льва XIII Amantissimae Voluntatis (ad Anglos), 14 апрѣля 1895 г., гдѣ говорится: «in rebus enim magnis atque in arduis si modo sint sincero et bono animo susceptae, adest homini Deus».

\*\*\*) nec eorum conventus Apostolicam Sedem ullo pacto participare posse nec ullo pacto catholicis licere talibus inceptis vel suffragari vel operam dare suam...

\*\*\*\*) Пытаются (и съ католической стороны) образить остріе этой энциклики исключительно противъ протестантовъ, но не противъ православныхъ. Однако текстъ ея совершенно не позволяетъ такого истолкованія, п. ч. въ немъ Ватиканскій догматъ, отвергаемый православными, поставленъ въ одномя ряду съ догматами св. Троицы, боговоплощенія, непорочности зачатія Богородицы, а въ другомъ мѣстѣ говорится о томъ, что въ церкви не пребываетъ никто, кто не подчиняется власти и авторитету преемника Петра, а, слѣдоват., и qui Phetii novatorumque erroribus implicantur.

православныхъ и католическихъ, которыя давали большое духовное удовлетвореніе, повидимому, обѣимъ сторонамъ и являются несомнѣнно желательными и плодотворными. (Даже къ участию въ Ватиканскомъ соборѣ были посланы приглашенія и не католикамъ, именно главамъ православныхъ церквей). Конечно, такая исключительность есей тяжестью ложится, прежде всего, на самихъ католиковъ, поставляемыхъ въ положеніе ненужной и вредной для христіанскаго дѣла изолированности. Будемъ надѣяться, что здѣсь она будетъ исправляема жизнью, но въ отношеніи къ дѣлу Лозанской конференціи дѣло, очевидно, рѣшено безповоротно. Между тѣмъ, сама Лозанская конференція была исполнена желанія имѣть въ своей средѣ представителей католическаго міра, конечно, отнюдь не въ качествѣ договаривающейся стороны, но какъ представителей самой могучей вѣтви зап. христіанства, для выраженія своего собственнаго ученія и для личнаго духовнаго сближенія, однимъ словомъ, для тѣхъ самыхъ цѣлей, ради которыхъ кардиналь Мерсье благословилъ Малинскія бесѣды. Безспорно, какъ это неоднократно высказывалось въ рѣчахъ и въ печати\*), что начавшееся сближеніе христіанскаго міра остается одностороннимъ и неполнымъ, пока отъ него сторонятся католики. И какова бы ни была непримиримость Ватикана, съ противоположной стороны должно по прежнему дѣлаться все возможное, чтобы привлечь католическій міръ къ участию въ начинающемся мировомъ движеніи. Къ сожалѣнію, придется еще разъ на этомъ примѣрѣ констатировать, насколько западный церковный міръ еще не изжилъ своего раскола и духовно болѣетъ имъ.

Сильная сторона энциклики *mortalium animos* состоитъ въ томъ, что въ ней ставится вопросъ о самой возможности такого начинанія, какъ Лозанская конференція, объ его догматическомъ смыслѣ и предпосылкахъ. Анализъ ея въ этомъ отношеніи представляетъ для православныхъ тѣмъ большій интересъ, что подобная же исключительность свойственна и православнымъ кругамъ (католизирующаго направленія), хотя по существу различіе между православіемъ и католичествомъ на этомъ примѣрѣ выступаетъ съ особой яркостью.

## II

Какова же дѣйствительная база Лозанской конференціи и междувѣроисповѣднаго объединительнаго движенія, ея догматическая предпосылка? Какъ оно возможно при наличіи глубокихъ догматическихъ расхожденій? Разумѣется здѣсь менѣе всего

\*) См. очень интересную статью Prof. Heiler. — *Ergebnisse und Forderungen der Lausanner Weltkonferenz* (Intern. Kirchl. Zeitsch. Н. 1. 1928).

можетъ идти рѣчь о какой-либо догматической амальгамѣ, или новомъ исповѣданіи, которое возникло бы на основѣ соглашенія, путемъ выведенія за скобку общаго для всѣхъ исповѣданій и отбрасыванія всего остальнаго. Папская энциклика именно такимъ образомъ изображаетъ эту задачу\*). Однако, подобный релятивизмъ едва-ли способенъ кого либо удовлетворить, кромѣ, можетъ быть, мелкихъ протестантскихъ сектъ, легко возникающихъ путемъ дробленія и столь же легко исчезающихъ путемъ сліянія. Конечно, и ихъ объединеніе само по себѣ есть извѣстное благо и составляетъ нѣкоторое достиженіе. Однако, такой релятивизмъ, чуждый большинству исповѣданій, совершенно не совмѣстимъ съ православіемъ, которое сознаетъ себя единою истинною апостольскою церковью, обладающею полнотою и неповрежденностью преданія и апостольскимъ преемствомъ іерархіи. Абсолютизмъ православія въ этомъ смыслѣ нисколько не меньше нежели римской церкви, хотя и различны пути ихъ, и, конечно, для православія также не можетъ быть иной задачи для объединительнаго движенія, какъ всѣхъ соединить въ лонѣ Православія, *да будетъ едино стадо и единъ пастырь*. Или, говоря словами энциклики, *christianorum enim coniunctionem haud aliter fieri licet, quam fovendo dissidentium ad unam veram Christi Ecclesiam reditu*.

Участіе представителей православныхъ церквей, разумѣется возможно лишь на условіи сохраненія полноты и чистоты православія, какъ это и было торжественно засвидѣтельствовано въ особой деклараціи, подписанной всѣми безъ исключенія представителями православныхъ церквей, которые присутствовали на конференціи. И однако, этотъ догматическій *максимализмъ*, совершенно естественный и неустрашимый для Церкви, не заставляетъ православныхъ сдѣлать того вывода, который, исходя изъ того же догматическаго максимализма, дѣлаетъ римская церковь.\*\*\*) Конечно, самымъ прямолинейнымъ выводомъ являет-

\*) ...candem (unitatem) optari quidem posse et fortasse per communem voluntatum inclinationem aliquando effici, sed communem voluntatum inclinationem aliquanto effici, sed connemticium quiddam interea habendam esse. Addunt, Ecclesiam per se, seu natura sua, in partes esse divisam, idest ex plurimis ecclesiis seu communitatibus peculiaribus constare, quae, disiunctae adhuc, etsi nonnulla capita habent communia, tanem in reliquis discrepant; iisdem sane iuribus frui singulas... Oportere igitur aint controversiis vel vetustissimis sententiarumque varietatibus, quae christianum nomen ad hunc diem distinent, praetermissis ac sepositis, de ceteris doctrinis communem aliquam credendi legem effici ac proponi, cuius quidem in professione fidei omnes non tam notint quam se fratres esse...»

\*\*) Et quo pacto, rogamus, unum idemque fidelium foedus participent homines qui contrarias in sententias abeunt. Далѣе указывается рядъ примѣровъ догматическихъ расхожденій, пренебреженіе которыми ведетъ или къ догматическому индифферентизму или — модернизму-релятивизму.

ся еовсе не общаться съ еретиками, что указано и канонами. Этотъ выводъ, не чуждый и православнымъ кругамъ, едва ли является соотвѣтствующимъ примѣру ап. Павла, который хотѣлъ *для всѣхъ быть всѣмъ, да нѣкако нѣкія спасетъ*. Дѣйствительно каноны запрещаютъ молиться и общаться съ еретиками, однако, смыслъ и сила этого запрещенія въ томъ, чтобы дѣйствительно не проявлялся догматическій индифферентизмъ или даже воля къ еретичествованію.\*) Когда же этой воли нѣтъ и, напротивъ, есть стремленіе къ единенію во Христъ, прямолинейное примѣненіе этихъ каноновъ было бы фарисейскимъ отцѣживаніемъ комара и поглощеніемъ верблюда. Поэтому буква этихъ каноновъ справедливо оставляется одинаково и православными епископами, когда они, напр., входятъ въ общеніе, даже и молитвенное, съ англиканами, и католическими, когда они собираются на малинскія или велеградскія бесѣды, конечно, также благословляя ихъ молитвою. Молитвенное единеніе составляетъ даже особую силу подобныхъ собраній. Разумѣется, оно имѣетъ свои границы, и притомъ довольно узкія. Для православныхъ исключена возможность общенія таинствъ и трапезы Господней съ не-православными, которое сравнительно такъ легко для протестантовъ. (На Лозанской конференціи, отдаваясь влеченію къ единству, вступали въ евхаристическое общеніе предста вители протестантскихъ общинъ, между собою доселе раздѣленныхъ). Общеніе въ таинствахъ, предполагающее единство іерархіи апостольскаго преемства, остается, конечно, дѣломъ еще далекаго будущаго (его еще нѣтъ, въ силу догматическихъ расхожденій, даже между православіемъ и католичествомъ, невзирая на взаимное признаніе и силы таинствъ и священства).

Воинствующая ересь и схизма, раскалывающія Церковь, конечно, вызываютъ къ себѣ отъ нея прещенія и необходимую самооборону. (Это и сейчасъ имѣетъ мѣсто по отношенію къ воинствующему сектантству). Но общества, изжившія или изживающія свою волю къ раздѣленію и ощутившія, напротивъ, стремленіе къ воссоединенію *несмотря* на совершившееся уже и сдѣлавшееся наслѣдственнымъ раздѣленіе, заслуживаютъ ли они лишь суроваго отверженія съ прямолинейнымъ требованіемъ — раскаяться и подчиниться, ранѣе чѣмъ осознано, почему нужно каяться и подчиняться? Можетъ быть, это и примѣнимо иногда въ случаяхъ индивидуальныхъ обращеній, но едва-ли въ этомъ всегда есть добрая педагогія апостольская — для всѣхъ быть всѣмъ, да нѣкако нѣкія спасти.

Нужно и возможно *общеніе между христіанами*, не только

---

\*) Подробнѣе я рассматривалъ этотъ вопросъ въ очеркѣ «Церковь и инославіе» на страницахъ Пути.

живущими въ Церкви, но и отъ нея отколовшимися и даже еще не замѣчающими, не сознающими совершившагося отдѣленія.

Церковь соборна, не только въ смыслѣ каѳоличности, которой противится всякій духовный провинціализмъ но и въ смыслѣ собиранія сердець — въ любви и единомысліи. И соборность осуществляется въ *соборованіи*, которое можетъ быть многочасно и многообразно. На первомъ вселенскомъ соборѣ къ бесѣдамъ допущены были даже языческіе философы, и въ этомъ видимъ выразительный образъ перваго вселенскаго соборованія. Соборованіе между разными христіанскими исповѣданіями, разъ оно стало духовно возможнымъ и даже необходимымъ, открываетъ широкія и неограниченныя возможности сближенія и догматическаго уразумѣнія друга друга, которое до сихъ поръ совершалось лишь чрезъ посредство мертваго печатнаго слова, безъ личнаго взаимнаго пониманія въ любви. Поэтому дѣйствительныя разногласія преувеличиваются еще и взаимнымъ непониманіемъ. Сколько историческихъ ранъ и догматическихъ недоразумѣній вслѣдствіе односторонности выраженія и неточности человѣческаго слова, можетъ быть сглажено, а, можетъ быть, и устранено, и тѣмъ самымъ приближено уразумѣніе единой церковной истины, которая побѣждаетъ неотразимостью своей. Конечно, нужно заранѣе отказаться отъ мысли о единообразіи и нивеллированіи всѣхъ психологій и мѣстныхъ преданій, что во все и не требуется единствомъ Церкви. Конференція не есть церковный соборъ въ точномъ смыслѣ слова, потому что онъ можетъ включать въ себя только членовъ Церкви, но она не есть и внѣцерковное, чисто мірское собраніе, или съѣздъ. Это есть все таки при-церковное, а постольку уже и церковное соборованіе. Въдъ даже оглашенные, но еще некрещенные имѣютъ доступъ къ литургіи оглашенныхъ и, стало быть, не являются чуждыми церкви. Но тѣ христіане, которые *крещены* — крещеніемъ во имя св. Троицы, всегда сохраняющимъ силу, и которые, слѣдодательно, уже рождены для Церкви, какимъ образомъ оказываются *внѣ* ея? И тѣмъ болѣе, это надо сказать о тѣхъ, кто, сохраняя законное священство, имѣютъ черезъ него и всѣ другія таинства, хотя и пребываютъ въ отдѣленіи. \*) Очевидно, обычныя каноническія и догматическія, различія знающія только два состоянія: принадлежности или непринадлежности къ Церкви, для теперешняго положенія вещей недостаточны, они должны быть утончены и усложнены. Крещеніе, живая вѣра въ Господа и любовь къ Нему, св. Евангеліе не остаются

---

\*) Согласно пониманію римской церкви, всякая крещеная душа, знаетъ она это или не знаетъ, является поделастной папѣ въ силу принадлежности къ Церкви.

бесильными и бездѣйственными.\*) Это и есть реальная мистическая почва для начинающагося единенія, которое можетъ возрасти. Соединеніе христіанскаго міра не достигается «пактомъ», человѣческимъ соглашеніемъ и измышленіемъ. Оно можетъ совершиться лишь вдохновеніемъ любви ко Христу и дѣйствіемъ Св. Духа. Оно есть чудо, превышающее чуволѣческія силы, но христіане должны молить о чудѣ и вѣрить въ чудо. Нельзя *мириться* съ раздѣленнымъ состояніемъ христіанскаго міра, всегда надо чувствовать въ сердцѣ рану отъ этого раздѣленія. И православное соборованіе съ любовію открываетъ сердце и инославію, ради той подлинной и искренней любви къ Господу, которую послѣднее имѣетъ, несмотря на то многое, его оно не имѣетъ, нерѣдко по винѣ не современниковъ, но исторической. Православіе есть не только статика, достигнутое состояніе полноты, сокровище истинной вѣры, сохраняемое неизмѣнно до конца вѣковъ, но и динамика, дѣйствующая въ христіанскомъ мірѣ, его закраска, такъ сказать, — внутренняя логика христіанства. Какъ «душа по природѣ христіанка», такъ и церковность по силѣ вещей ведетъ къ Православію въ мѣру своего роста и углубленія. И Православію устранить отъ этого великаго и святаго дѣла, совершающагося въ мірѣ, было бы грѣхомъ нелюби и нерадѣнія. Конечно, это возлагаетъ бремя неудобноносимое на насъ, слабыхъ и немощныхъ, но сила Божія и въ немощи совершается.

На основаніи сказаннаго, Православіе, оставаясь самимъ собой во всей своей неизмѣнности и отнюдь не становясь въ положеніе одной изъ договаривающихся сторонъ, имѣетъ полную возможность *соборовать* съ инославными христіанами, помогая имъ въ ихъ исканіи единой истинной церковности. Этого требуетъ отъ Церкви материнская забота и любовь къ разсѣянными чадамъ Божиимъ, да будутъ они едино во Господѣ и въ Церкви Его.

Но почему эти соображенія не могли бы имѣть такую же силу и для католичества? Неужели только мнимое внѣшнее уничиженіе—ехожденіе въ конференцію въ качествѣ одной изъ многихъ «церквей», а не единственной? Но такая чувствительность противорѣчила бы духу пастырской любви, готовности для всѣхъ быть всѣмъ: развѣ же можно требовать, въ самомъ дѣлѣ, отъ протестантскихъ исповѣданій чтобы они оставаясь въ своемъ теперешнемъ состояніи, могли иначе опредѣлить свое взаимоотношеніе, и развѣ не именовался нѣкогда римскій первосвященникъ *servus servorum Dei*? Думается, что дѣйствительная, болѣе глубокая и общая причина отстраненія Рима заключается въ томъ, что римская церковь есть *прежде всего* церковно-юридиче-

---

\*) Cp. у d'Herbigny. Theologica de Ecclesia, II, § 326 sqq., thesis XXVII, гдѣ перечисляется, что имѣютъ и чего не имѣютъ coetus acatholici.

ская организація ієрархическаго *властвованія* имѣющая свое средоточіе въ папѣ, и лишь во вторую очередь единеніе въ любви. Недаромъ, въ энцикликѣ говорится такъ много о Ватиканскомъ догматѣ, наряду съ основными христіанскими догматами, и вообще о власти римскаго первосвященника. Признаніе этой власти и подчиненіе ей есть *prius* соборованія съ Римской Церковью. Ватиканскій догматъ сталъ здѣсь впереди Никейскаго, папская непогрѣшимость заслонила Евангеліе. Такое препятствіе совершенно отсутствуетъ въ православіи, для котораго каноническое общеніе является не условіемъ, но послѣдствіемъ, осуществленіемъ достигнутаго церковнаго единства, и любовь выше закона. Поэтому оно *свободно*, въ путяхъ соборованія, которые для католичества оказываются преграждены Ватиканскимъ догматомъ. Вотъ главный выводъ, который можетъ быть сдѣланъ на основаніи энциклики п. Пія XI, который началъ именно съ призыва къ единенію и соборованію на почвѣ взаимнаго «ириническаго» сближенія и ознакомленія. Эти ириническія устремленія нынѣ оказываются преодолены ватиканскими. Остается надѣяться, что даже и эта энциклика не закроетъ возможностей и путей христіанскаго общенія съ представителями католической богословской мысли.

Я знаю, что противъ всего сказаннаго можетъ быть указано на всю дѣйствительную духовную опасность интерконфессионализма. Однако, прошли уже тѣ времена, когда вообще можно было замыкаться и изолироваться отъ міра, какъ бы въ монастырской оградѣ. Церковь окружена теперь бушующей стихіей, непрестанно взметающей свои волны и въ ея ладю. И предъ лицомъ враждебнаго антихристіанскаго движенія должны стягиваться разрозненные силы христіанскаго воинства и искать и хотѣть взаимнаго пониманія. «Ищите и обряцете». Но, конечно, для этого нужно удерживать живую и крѣпкую связь съ Церковью, знать свою духовную крѣпость, откуда можно выходить и куда возвращаться для укрѣпленія. Эта крѣпость есть наша святая, соборная, апостольская, православная Церковь.

### III

Дѣло Лозанской конференціи должно продолжаться въ мірѣ. Но какими путями? Очевидно, что прямое повтореніе ея, столь трудно осуществимое, нежелательно и даже невозможно: *non bis in idem*, и послѣ перваго шага должны слѣдовать дальнѣйшіе. Въ Лозаннѣ совершилось всеобщее исповѣданіе вѣры въ Господа Иисуса Христа Сына Божія, и на этомъ камнѣ нужно утверждать Церковь Его. Въ Лозаннѣ была исповѣдана вѣра въ св. Евангеліе, какъ книгу Живота Вѣчнаго, и теперь нужно



выявлять эту общую вѣру. Въ Лозаннѣ было провозглашено Никейское и Апостольское исповѣданіе вѣры, и нынѣ необходимо развернуть все его содержаніе. Въ Лозаннѣ главной задачей было установленіе необходимаго единства вѣры и исходнаго единомыслія, при чемъ сознательно обходились и даже отстранялись элементы разногласія, теперь время безстрашно приступить къ обсужденію именно вопросовъ разногласія, въ духѣ назиданія, терпѣнія, любви, съ желаніемъ прежде всего понять другъ друга, уразумѣть смыслъ и силу разногласія. Общій потокъ долженъ раздѣлиться на отдѣльные каналы, «икуменическій» порывъ осуществляться въ детальной работѣ. Должна быть создана икуменическая «символика», сравнительное вѣровѣдѣніе христіанства, однако не характера «обличительнаго богословія», имѣющаго цѣлью нападеніе и оборону, но ириническаго обсужденія вопросовъ, которые сдѣлались спорными и раздѣляющими. Такое любовное и мирное отношеніе къ догматическому противнику отнюдь не означаетъ догматическаго индифферентизма, который пугаетъ насъ энциклика, ибо твердость и вѣрность истинѣ отнюдь не означаетъ враждебной нетерпимости. Заблужденія нерѣдко являются полуистинами и односторонностями мысли или даже только ея словеснаго выраженія, «отвлеченными началами», по выраженію Вл. Соловьева, которые могутъ найти себѣ соотвѣтствующее мѣсто при свѣтѣ истины.\*)

Такимъ образомъ слѣдуетъ не бояться контроверсъ, но даже идти на нихъ — этотъ путь указываетъ намъ теперь, и успѣшность или неуспѣшность этого дѣла покажетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и степень зрѣлости самаго начинанія, которое все равно не можетъ задерживаться въ стадіи неопредѣленности и недоговоренности. Однако наряду съ этимъ негативнымъ методомъ контроверсъ должно слѣдовать и позитивному методу взаимнаго знакомства съ тѣмъ, что составляетъ истинное сокровище духовной жизни, ея особые духовные дары.

Отсюда слѣдуетъ, что работа догматическаго изученія и сравнительнаго знакомства съ религіозной жизнью христіанскихъ общинъ на долгое и неопредѣленное время должна явиться главнымъ дѣломъ объединительнаго движенія. Должно начаться продолжительное предварительное соборованіе подготовляющее *соборъ* вселенскаго христіанства. Для этой работы должны быть намѣчены и созданы соотвѣтствующія учрежденія. Такъ, прежде всего, вмѣстѣ съ проф. Heiler, я поддерживаю мысль о созданіи постояннаго учрежденія — «икуменическаго

---

\*) Не являются-ли въ этомъ смыслѣ «отвлеченными началами» и нѣкоторыя контроверсы между католичествомъ и протестантизмомъ. И не призвано-ли православіе, чуждое реформациі, произвести въ такихъ случаяхъ свое примиряющее сужденіе?

института изслѣдванія» или академіи въ которомъ приняли бы участіе ученые богословы разныхъ теченій въ христіанствѣ\*) (причемъ, конечно, должна быть снова сдѣлана попытка привлеченія и католическихъ богослововъ). Это учрежденіе могло бы устраивать богословскіе сѣзды и подготавливать матеріалъ для будущей, хотя и въ отдаленномъ времени предстоящей, конференціи. Второй задачей этого учрежденія является созданіе икуменической литературы дискуссионнаго характера: журнала, сборниковъ, книгъ по основнымъ вопросамъ, раздѣляющимъ разныя исповѣданія, съ цѣлью вызвать не столько «обличеніе», сколько догматическую бесѣду или даже споръ который помогъ бы понимать другъ друга. Отсутствіе такого рода литературы составляетъ немалое препятствіе къ дальнѣйшему сближенію. «Любовь всему вѣритъ и всему надѣется» (I Кор. 13, 7). И если обычно въ догматическихъ разногласіяхъ естественно предполагается еретическое упорство и злая воля, то здѣсь можно надѣяться на дѣйствительное нахожденіе пути къ уму и сердцу противника. На путь созданія соотвѣтствующаго (соціального) международнаго института съ періодическимъ изданіемъ уже вступила стокгольмская конференція, и онъ естественно указывается и для Лозанской.

Каковы первоочередные вопросы, которые подлежатъ икуменическому обсужденію или вселенскому соборованію? Это, прежде всего, вопросы еклезіологическіе: о природѣ Церкви и о священствѣ; о таинствахъ и въ особенности объ Евхаристіи. Сюда слѣдуетъ присоединить вопросъ объ искупленіи. Но въ первую очередь долженъ быть поставленъ вопросъ, прямо вытекающій изъ принятія Никейскаго символа, — о смыслѣ и силѣ почитанія Богоматери (какъ на это я указывалъ еще и на конференціи). Этотъ вопросъ болѣе всего раздѣляетъ христіанскій міръ, и отношеніе къ нему должно быть приведено къ полной ясности. Все это предполагаетъ долгій и трудный путь изученія, обсужденія, споровъ. Однако спорящими являются уже не враги, но друзья, ищущіе понять другъ друга, и, болѣе того, братья о Господѣ, хотя и доселѣ *fratres separatoi*.

Конечно, сказанное не исключаетъ возможности и даже желательности общихъ и частныхъ сѣздовъ для оживленія братскихъ чувствъ, для личныхъ встрѣчъ, и, наконецъ, для обсужденія отдѣльныхъ вопросовъ, назрѣвшихъ и подготовленныхъ, хотя и не въ нихъ долженъ лежать сейчасъ центръ тяжести. Въ качествѣ пожеланія могу выразить мысль, что первый такой общій сѣздъ долженъ быть — маріологическимъ.

Августъ 1928.

*Прот. Сергій Булгаковъ.*

---

\*) См. цит. статью.

## Максъ Шеллеръ

(Некрологъ).

Въ расцвѣтъ творчества, въ сравнительно нестаромъ возрастѣ, 55 лѣтъ, скончался Максъ Шеллеръ, безспорно самый талантливый мыслитель современной Германіи. Шеллеръ авторъ многочисленныхъ интереснѣйшихъ философскихъ трудовъ. Но онъ вообще не создатель безличной отвлеченной философской теоріи. Онъ принадлежалъ къ тѣмъ рѣдкимъ избраннымъ натурамъ, творчество которыхъ носитъ яркій личный отпечатокъ и отражаетъ на себѣ духовную значительность конкретной личности автора. И вмѣстѣ съ тѣмъ въ его творествѣ чувствовалось бѣіеніе духовнаго пульса времени, онъ старался охватить духовную жизнь современности въ ея цѣлостности и найти для нея систематическое философское выраженіе. Въ этомъ отношеніи онъ стоитъ въ одномъ ряду съ такими вождями современной нѣмецкой духовной жизни, какъ недавно (и тоже преждевременно) умершіе Георгъ Зиммель, Максъ Веберъ и Эрнстъ Трельчъ.

Шеллеръ вышелъ изъ школы Гуссерля. Какъ извѣстно, Гуссерлю принадлежитъ заслуга обновленія современной мысли черезъ преодоленіе субъективизма и психологизма господствовавшихъ въ ней, опредѣленныхъ кантіанствомъ, направленій. Этимъ онъ явился зачинателемъ новаго, современнаго расцвѣта нѣмецкой философіи. Въ своемъ, т. наз. «феноменологическомъ» методѣ онъ вновь открылъ для философіи путь предметнаго, объективнаго знанія; онъ намѣчаетъ этотъ путь въ чистомъ непредвзятомъ описаніи внѣвременной родовой сущности явленій, въ «созерцаніи сущности» (Wesensschau) въ отличіе отъ генетическаго или каузальнаго метода специальныхъ наукъ.

Замыселъ Гуссерля былъ при этомъ освободить философію отъ всего субъективнаго-личнаго, отъ связи съ духовными запросами и вопросами «міросозерцанія», и создать изъ нея подлинно точную науку». Исторія философской мысли повторила надъ этимъ замысломъ Гуссерля ту же насмѣшку, которая была суждена аналогичному замыслу Канта. Едва Гуссерль успѣлъ начать

работать на намѣченномъ имъ пути, какъ его лучшіе и наиболѣе одаренные ученики — и изъ нихъ первымъ Максъ Шелеръ — использовали его методъ для возрожденія метафизики, для пробужденія и осмысленія коренныхъ вопросовъ міросозерцанія. Безстрастно-научное описаніе структуры явленій быстро превратилось въ углубленный анализъ проблемъ духовной жизни. Шелеръ, въ своемъ первомъ, необычайно тонкомъ и глубокомысленномъ трудѣ «Формализмъ Канта и этика цѣнностнаго содержанія» строить новую этику, какъ метафизику объективнаго нравственнаго міра цѣнностей, въ который внѣдренъ и которому служить человѣкъ. Въ противоположность формалистики и бѣдности этики Канта, которая знаетъ въ сущности только одну нравственную цѣнность — цѣнность абстрактной человѣческой личности, какъ таковой — Шелеръ развертываетъ сложную и богатую систему нравственныхъ цѣнностей, показываетъ ихъ іерархію, вскрываетъ возможныя антиноміи между ними.

Отсюда — только одинъ шагъ къ признанію и обоснованію религіознаго сознанія, къ построенію духовно-нравственной жизни и общественной культуры на объективныхъ религіозныхъ основахъ. Это становится задачей дальнѣйшихъ трудовъ Шелера. Труды эти «Низверженіе цѣнностей» и «О вѣчномъ въ человѣкѣ», отличаются несравненной въ современной нѣмецкой литературѣ, глубиной, полнотой идей, тонкостью анализа, пронизательностью мысли. Католикъ по рожденію, Шелеръ въ эту эпоху (1918-23) посвящаетъ свое творчество оправданію и уясненію католическаго міросозерцанія, сохраняя при этомъ полную свободу и оригинальность мысли. Используя великіе мотивы платонизма, воскрешенные въ философіи Гуссерля, Шелеръ въ отличіе отъ официальнаго католическаго богословія, связаннаго системой томизма, этого выраженія средневѣковаго рационализма, пытается возродить болѣе свободныя и близкія современному духу начала августинизма, утвердить католическое міросозерцаніе на платонизмѣ бл. Августина и средневѣковой нѣмецкой мистики. Нѣкоторыя основныя идеи этихъ книгъ по своей значительности и плодотворности войдутъ въ составъ наиболѣе цѣнныхъ достиженій современной философской мысли и во всякомъ случаѣ сохраняютъ свое значеніе, какъ самыя яркія выраженія того духовнаго перелома мысли, того перехода отъ гуманитарнаго позитивизма и идеализма къ положительной религіи, которые переживаетъ теперь европейская мысль.

Католики, сначала увидѣвшіе въ немъ цѣннаго и могучаго союзника, вскорѣ начали идейную борьбу съ его «ересями» и разошлись съ нимъ. Но и онъ по своей собственной инициативѣ разошелся съ ними, покинувъ тотъ кругъ идей, который онъ защищалъ съ такимъ блескомъ и мастерствомъ. Въ послѣдніе годы

его творчества въ центрѣ его идей стоитъ человекъ и общество, интересы религиозные смѣняются интересами социологическими, психологическими и культурно-философскими. За небольшимъ, какъ всегда блестящимъ и тонкимъ этюдомъ о «Сущности и формахъ симпатіи», слѣдуетъ рядъ сборниковъ статей по вопросамъ социологіи, завершающійся обширнымъ трудомъ «Формы знанія и Общество». Шелеръ склоняется здѣсь къ прагматизму и даже къ основнымъ методамъ экономическаго материализма (конечно, въ облагороженной и духовно-утонченной формѣ). Смерть застала его надъ созданіемъ «Антропологіи», новаго философскаго ученія о сущности человека; этотъ трудъ онъ самъ разсматривалъ, какъ завершеніе своего жизненнаго творчества.

Исключительно богато одаренный духъ Шелера — можно сказать, гениальный въ томъ смыслѣ, что онъ отъ рожденія призванъ былъ къ философіи и не сочинялъ, а изъ своихъ нѣдръ рождалъ свои идеи — обладалъ однимъ недостаткомъ, который отпечатался на его творчествѣ и ограничилъ его духовное значеніе. Шелеръ не принадлежалъ къ числу тѣхъ классическихъ мыслителей, которые призваны въ міръ сказать *одно свое* слово, выразить въ единой всеобъемлющей интуиціи, въ одномъ міропониманіи все свое существо. Шелеръ въ теченіи своей творческой жизни нѣсколько разъ мѣнялъ свое міровоззрѣніе. Въ немъ не было и того аскетическаго духа, той суровой нравственной серьезности въ исканіи истины, которая присуща настоящимъ философскимъ гениямъ. Философское познаніе, въ которомъ онъ былъ истиннымъ мастеромъ, было для него скорѣе радостной игрой, въ которую онъ не вкладывалъ всю энергію своего духа. По личному складу своей натуры, онъ былъ эпикурейцемъ, извѣдавшимъ не однѣ лишь радости чистаго созерцанія, но и многія другія радости жизни. Его исключительная одаренность давала ему возможность развить, не смотря на разсѣянный образъ жизни, совершенно изумительную продуктивность, но отсутствіе строгой духовной сосредоточенности несомнѣнно все же ослабляло его идейную значительность. Въ хорошемъ и въ дурномъ онъ ничуть не походилъ на обычный типъ нѣмецкаго ученаго. Онъ пронесся надъ нѣмецкимъ духовнымъ горизонтомъ какимъ-то метеоромъ, испускавшимъ ослѣпительно-блестящій ферьерверкъ идей. Его внѣшняя жизнь была полна превратностей и бурь. Въ немъ своеобразное сочетаніе нѣмецкой мистической глубины, фаустовской духовной жажды съ французскимъ скептическимъ эпикурействомъ типа Ренана или Анатоля Франса. Весь характеръ переходности, шаткости, духовной неустойчивости, присущей нашей эпохѣ, какъ бы воплотился въ этой замѣчательной личности.

Прибавимъ, что Шелеръ, подобно всѣмъ духовно чуткимъ и глубокимъ нѣмцамъ, живо интересовался русской мыслью и

хорошо ее зналъ. Съ большинствомъ русскихъ философовъ, живущихъ за границей, онъ находился въ тѣсномъ дружескомъ общеніи. Въ 1924 году эта связь выразилась въ томъ, что онъ выступилъ въ Берлинѣ въ засѣданіи русской религіозной философской академіи съ блестящимъ, какъ всегда, докладомъ о «Смыслѣ страданій».

С. Франкъ



## Сокровенный Христосъ у евреевъ.

Духъ религіозности въ еврейскомъ народѣ не угасъ, но спить. Большая душа этого народа въ изгнаніи живетъ ожиданіемъ чудеснаго нисшествія Ангела Господня, возмущающаго воду. По временамъ, чтобы душа эта не заснула сномъ смерти, Господь зажигаетъ ее жгучей мечтой мессіанской, и посылаетъ ей вѣстниковъ своихъ.

Послѣдней по времени вспышкой религіозной жизни евреевъ былъ *хассидизмъ*, возникшій на Волыни и въ Польшѣ къ концу 18 в., когда столько разъ уже обманутые ожиданіемъ земнаго царствія Мессіи, евреи готовы были впасть въ безразличіе отчаянья. Тогда Господь, впродолженіи вѣковъ не разъ проходившій *вплотную* мимо Своего избраннаго народа и всегда находившій ихъ, какъ слѣпыхъ дѣтей, обращенными спиной къ Себѣ, но страстно желающими Его, — воздвигъ изъ ихъ среды великаго Баалшема, и онъ, основатель хасседизма, впервые очистилъ еврейское ученіе о Мессіи, запутанное въ мелкомъ юридизмѣ мертвой буквы. Рамки бѣглаго очерка не вмѣщаютъ характеристики этой замечательной личности и другихъ выдающихся представителей хассидскаго движенія. Источникъ истинной хассидской религіозности теперь уже изсякъ, хотя еще существуютъ хассиды.

«Хассида» по древне-еврейски означаетъ: журавль, праведная, любящая... Но птица эта считается нечистой, оттого что заботится она только о своихъ! Дѣло любви умалется узкимъ ограниченіемъ національности. Такимъ сознаніемъ дышатъ слова одного изъ хассидскихъ учителей: — какъ можете вы называть меня вождемъ моей поры, когда любовь къ своимъ, къ сѣмени моему, во мнѣ сильнѣе, нежели любовь ко всѣмъ сынамъ человѣческимъ!

Но видимый хассидизмъ имѣлъ свою прикровенную сторону. Существовали *тайные цаддики* (святые), обычно скрывавшіеся подъ видомъ нищихъ и рабочихъ, и вліяніе которыхъ, надо полагать, простиралось далеко за предѣлы ихъ народности.

Хассидское преданіе содержитъ въ себѣ намеки на попытки

прорыва за стѣны національнаго. Такъ объ одномъ изъ *манидовъ* (проповѣдниковъ), обладавшихъ высокими дарами духовными, говорится, что къ нему стекались издалека, какъ евреи, такъ и крестьяне и знатные. Сверхестественной силой его молитвы объясняютъ хассиды поражение Наполеона и плачевный для него исходъ похода.

О другомъ праведникѣ разсказывается, что въ союзъ съ двумя вождями хассидизма, онъ всѣ силы свои вложилъ въ титаническую попытку обратить наполеоновскія войны въ послѣднее, рѣшительное сраженіе «Гога и Магога», дабы ускорить «конецъ»..

Всѣ три заплатили за это своей жизнью.

Туть значеніе и роль хассидскаго праведника вырастаетъ далеко за предѣлы узко-національнаго.

Впрочемъ, большинство хассидовъ отвергало подобное магическое вмѣшательство въ провиденціальныя судьбы міра и стремилось къ искусственному и опасному упрежденію сроковъ.

Хассидизмъ не имѣетъ строгой системы и не создаетъ новаго вѣроученія. Онъ опирается на старыя традиціи закона и каббалы, но борется съ мертвой буквой и формализмомъ застывшей вѣры. Это религіозный прорывъ *внутренняго* духа еврейства, временная побѣда его надъ внѣшнимъ, официальнымъ духомъ.

Хассидскіе учителя осуществляютъ строгое требованіе — не возвѣщать истину, а *быть* ею. Вся жизнь, по ихъ ученію, должна являть собою истинность вѣры.

Хассидскіе учителя — это еврейскіе *старцы*, въ своеобразномъ преломленіи.

Не санъ и не ученость завоевываютъ имъ званіе народныхъ водителей, а непосредственное вліяніе ихъ духовной личности. Не дожидаясь признанія ихъ официальной властью, народъ, по неизъяснимому благоуханью благодатныхъ даровъ, опредѣляетъ и утверждаетъ ихъ въ святости. Подобно русскимъ старцамъ, еврейскіе цаддики, разбивая кору религіознаго формализма, весь складъ своей жизни и своего ученія черпаютъ изъ живой цѣлостности неразъединеннаго съ плотью духа. Дѣятельность ихъ происходитъ въ міру и посвящена народу, прибѣгающему къ нимъ за помощью духовной и исцѣленіемъ. Они любятъ и знаютъ свой народъ, умѣютъ говорить съ нимъ на понятномъ ему языкѣ, и вникаютъ во всѣ подробности его житейскаго быта. И они принимаютъ исповѣдь, какъ добровольное раскрытіе души, разрѣшаютъ отъ грѣховъ и налагаютъ покаяніе. Вокругъ нихъ группируется болѣе тѣсная община учениковъ и изслѣдователей. Нѣкоторые изъ нихъ передъ смертью назначаютъ себѣ преемниковъ и замѣстителей. Это



«власть имущіе», вдохновенные и мудрые, плающіе любовью къ Богу и къ людемъ наставники, — свѣтильники, зажженные Творцомъ міру, чтобы свѣтили и грѣли. И это тѣ израильтяне, про которыхъ сказано, что они «въ отношеніи къ избранію возлюбленные Божіи ради отцовъ» (Посл. къ Римл. XI-28).

Но они не монахи и не аскеты. Продолжая традицію святыхъ патріарховъ, они женятся, производятъ на свѣтъ дѣтей, участвуютъ въ жизни мірянъ, пьютъ и ѣдятъ емѣсть съ ними. Ихъ міросозерцаніе, въ противовѣсъ перенапряженной аскезѣ каббалистической поры, подчеркнута утверждаетъ жизнь во всѣхъ ея проявленіяхъ. Но утверждая земную плоть, они освящаютъ и облагораживаютъ ее. Для хассида бракъ — таинство; питаніе, дыханіе, сонъ — все является орудіемъ особаго служенія. Всѣ природныя силы и даже самые низменные инстинкты могутъ быть возвышены и преображены искупающей любовью.

Такое міроощущеніе и такая установка хассидизма близко соприкасается съ духомъ русской религіозности. Противники хассидовъ — *митнагды* называютъ ихъ «почти христіанами»!

И правда, ученіе хассидовъ какъ бы пронизано свѣтомъ Христовой истины. Но врядь ли можно предположить тутъ непосредственное вліяніе. Вѣрнѣе, это самобытное и благодатное *раскрытіе* ветхозавѣтнаго религіознаго духа.

Хассидизмъ учитъ о Торѣ:—Не только черныя буквы, но и *бѣлыя пространства между ними* означаютъ ученіе, съ той только разницей, что *ихъ* мы не умѣемъ прочесть. Но настанетъ время и Господь *раскроетъ бѣлую сокровенность Торы*.

«Бѣлыя пространства» между строкъ это и есть *сокровенные лучи Христовы* въ хассидизмѣ!

Центральная идея хассидскаго ученія — это необходимость духовнаго перерожденія (*духовнаго* пришествія Мессии, царствія Божьяго *внутри* нас!). это призывъ къ преображенію міра, къ освященію всего земнаго, къ раскрытію божественнаго прообраза, заложеннаго во всемъ и во вся. Вотъ главное заданье хассидской праведности. Ощутить живую душу во всѣхъ сферахъ бытія, сумѣть пробудить и выневолить ее изъ узъ матеріи, — вотъ направленность хассидской любви.

Путь къ Богу — молитва и дѣятельная, творческая любовь. Любовь первое и послѣднее слово въ устахъ хассидскаго цаддика. Ихъ было много, и всѣ они, отличаясь разными дарами, по разному и служили: кто молитвой, кто мудростью, кто сердцемъ. Но для всѣхъ молитва была любовью, любовь мудростью, а мудрость исходила изъ озареннаго любовью сердца.

Хассидизмъ учитъ, что смиреніе не можетъ и не должно быть вѣлѣніемъ, «заповѣцью», иначе оно легко приводитъ къ

лжесмирению и гордынь. Искреннее смирение является естественнымъ результатомъ истиннаго богопознанія и устремленности къ горнему міру. Передъ лицомъ Всевышняго спадаютъ лживыя одежды гордости и жалкаго тщеславія, въ которыя облекалась душа. Есть двѣ истины, за которыя слѣдуетъ держаться: «Ради Меня былъ созданъ міръ» и «я прахъ и тлѣнь»!

Молитва должна быть свободна отъ балласта личныхъ нуждъ и желаній, отъединяющихъ душу отъ божественнаго бытія. Отрѣшившись отъ индивидуальныхъ различій и побѣдивъ въ себѣ многообразіе, мы достигаемъ простоты единства съ Первоисточникомъ, и не стремимся уже больше ни къ чему, кромѣ окончательнаго сліянія съ волей Божіей. «Я стою передъ Тобой, какъ мальчикъ на побѣгушкахъ, и жду, куда Ты пошлешь меня» (молитва одного цаддика)...

Чѣмъ выше поднимается человѣкъ на пути духовномъ, тѣмъ значительнѣе посылаемыя ему испытанія, тѣмъ отвѣтственнѣе предстоящія ему задачи. Духовное дерзновеніе къ стяжанію царствія небснаго внутри насъ, пламенная молитва, освобождающая отъ тяжести матеріи и прилѣпляющая къ Богу, любовь къ ближнему и милосердіе ко всей твари земной — вотъ основныя, постоянно возвращающіяся темы въ хассидскомъ ученіи.

Проникновенное богопознание — теософія въ поцлинномъ древнемъ смыслѣ этого слова, въ хассидизмѣ соединяется съ отрѣшенностью пламеннаго подвижничества души, ревнующей о Богѣ.

Слова хассидскихъ учителей звучатъ возвышенно и торжественно, и въ то же время полны необычайной простоты и сдержанности. Они чужды экзальтаци, но въ нихъ живетъ глубинная экстаичность мистической погруженности. Эта погруженность въ сферы божественнаго не порываетъ связи съ видимымъ реальнымъ міромъ, а наоборотъ, изъ земной жизни дня хассидскій праведникъ черпаетъ силу и содержаніе для выполненія своего каждодневнаго отвѣтственнаго дѣла любви. Такимъ образомъ цаддикъ является тѣмъ рѣдчайшимъ соединеніемъ мистической проникновенности и пракческаго служенія, на которое христіанство указываетъ, какъ на идеаль.

Своеобразная особенность хассидскаго праведника въ его внутренней *свободѣ*, — той свободѣ, что со временъ Христовыхъ не переставала беспокоить и возмущать фарисеевъ и законниковъ всего міра! Духъ этой свободы велитъ исцѣлять и въ субботу, и разрѣшаетъ принимать участіе въ трапезѣ грѣшника. Онъ же заставляетъ иногда хассида пропустить положенный часъ молитвы, въ ожиданіи нисшествія благодати. Свобода души, покоящейся въ лонѣ любящаго Отца, подчасъ разряжается экста-

тически въ молитвенной пляскѣ... такъ нѣкогда передъ ковчегомъ завѣта плясала царица Давидъ!

Для духовнаго, внутренняго человѣка не существуетъ иного критерія, кромѣ *любви*, освящающей все. Поступокъ хорошъ, богоугоденъ, когда слѣдствіемъ его является умноженіе любви въ человѣкѣ, и не хорошъ, грѣховенъ, когда онъ вызываетъ оскудѣніе, охлажденіе любви.

Въ своемъ ученіи о любви хассидизмъ поднимается на высочайшія вершины, доступныя человѣку. — Кто не хочетъ высосать гной изъ раны больного ребенка, тотъ не доросъ еще до половины человѣческой любви! — Молитесь о благополучіи враговъ вашихъ.

Существуетъ хассидскій рассказъ о томъ, какъ русскій мужичекъ научилъ любви цаддика. Дѣло происходило въ трактирѣ. Одинъ мужикъ (вино уже развеселило его сердце!) спрашиваетъ другого: «Любишь ли ты меня?» «Очень люблю», — отвѣчаетъ тотъ... «Вотъ ты говоришь, что любишь меня, а знаешь ли, чего мнѣ недостаетъ? Когда бы ты *любилъ* меня, *то зналъ бы, въ чемъ нужда моя!*».

Любить — значитъ нести тяготу другого и ощущать, ее какъ свою.

Хассидскіе учителя обладали великою властью надъ сердцами людей. По слову учителя, отъ одного его присутствія, загорался пожаръ въ душѣ; подъ взоромъ его, таялъ ледъ и ручьями струились слезы, ученики оставляли все и шли за нимъ.

Хассидизмъ осуждаетъ уныніе и призываетъ къ радости. Снаряжаясь въ бой съ одолеваящимъ врагомъ, трубите въ трубы! — Если, достигнувъ извѣстной высоты, упадете снога въ бездну, не отчаивайтесь: снова поднимите ярмо царствія небеснаго и наново начинайте борьбу!

Покаявшись, надо отвернуться отъ зла. Бесплодно и вредно постоянно размышлять о грѣхахъ своихъ, — если дѣлалъ прежде злые дѣла, начни дѣлать добрые. Забудь о себѣ и помышляй о мірѣ.

Величайшая вина человѣка не въ томъ, что онъ согрѣшилъ, — соблазнъ великъ, а плоть немощна, — но въ томъ, что, согрѣшивъ, онъ имѣлъ возможность обратиться и не обратился! — Обратиться значитъ принести жизнь свою въ жертву. Вся жизнь хассида жертвенное служеніе. Въ напряженной жертвенности духа паеось этой жизни.

Если дозволено уподобить свѣтлое обличіе русскихъ старцевъ — благостному сіянію звѣздныхъ лампадъ передъ иконой Богородицы, или кроткому утру надъ блѣдной гладью сѣвер-

ныхъ озеръ, — то хассидскіе праведники — пылающіе факелы и пламенныя зори на трагическомъ небѣ еврейской ночи...

Не случайна и полна внутренняго смысла связь русскаго народа съ еврейскимъ, проживающимъ на русской землѣ. Тутъ не только связанность историческихъ судебъ, но и болѣе прикровенная связанность судебъ духовныхъ. Ничто не мѣшаетъ намъ предположить нѣкое таинственное и духовное общеніе на незримомъ планѣ бытія между русскими и еврейскими старцами. *Communio sanctorum* не знаетъ человѣческихъ преградъ и раздѣленій. Церковь Невидимая, торжествуя, объемлетъ собой всѣхъ сыновъ Божіихъ, каково бы ни было имя ихъ на землѣ.

Елизавета Беленсонъ.

## ВО ВЛАСТИ ИСКУШЕНІЯ.

---

Въ томъ, что называется «церковной смутой», есть одинъ моментъ, заслуживающій большого вниманія. Во всякомъ спорѣ на стороны спорящихъ, на массу вліяютъ и идеи и личности. И что больше вліяетъ — трудно сказать, ибо разбираться отвлеченно въ какомъ нибудь вопросѣ, безъ привношенія въ него своихъ чувствъ и оцѣнокъ самимъ носителямъ идей, — для большинства почти невозможно.

Въ спорѣ между Карловацкимъ Синодомъ и нашимъ Архипастыремъ, Митрополитомъ Евлогіемъ для всякаго церковно сознательнаго человѣка ясно, гдѣ правда. Она давно доказана. И доказана не столько бумажными документами, сколько всей истиной и красотой подвига Патріаршей Церкви въ Россіи.

Между тѣмъ, среди непріемлющихъ очевидной и доказанной правды, помимо темныхъ политическихъ интригановъ крайняго праваго лагеря, есть, хотя и въ очень незначительномъ меньшинствѣ, добросовѣстно заблуждающіеся люди. Эти люди вѣрятъ въ Бога, искренно почитаютъ Церковь, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, упорно не хотятъ ступить на единственно правильный путь... Почему?

Для нихъ личность заслоняетъ идею. Они даже не пытаются разсуждать, обсуждать, они рѣшаютъ просто и покорно: гдѣ онъ, тамъ и мы.

Они находятся подъ обаяніемъ одного лица, одного человѣка. Онъ думаетъ и дѣйствуетъ за нихъ, — они повинуются.

Вотъ около этого факта мнѣ и хочется остановить вниманіе. И не о тѣхъ говорить, кто «идетъ за нимъ», а о немъ самомъ, о томъ, кто ведетъ послушныхъ, — свою малую теперь горсточку горячихъ и искреннихъ почитателей.

Нельзя пройти мимо Митрополита Антонія — слишкомъ большая и яркая фигура. Я не смѣю его судить, какъ іерарха, Церкви, не касаюсь въ немъ ничего, что «отъ сана», меня интересуетъ въ немъ все то, что «отъ человѣка».

А человѣческое въ немъ такъ характерно, такъ выразительно... Больше того: такъ художественно богато...

Ужасное у насъ есть обыкновеніе, вѣрнѣе даже обязатель-

ное правило: проходить молча и съ закрытыми глазами мимо тѣхъ, кто «на противной сторонѣ». Не всматриваемся, не интересуемся, просто не желаемъ знать, потому что это *Чужой лагерь*.

Конечно, нечего всматриваться въ Марковыхъ 2 — тамъ давно все извѣстно — пошло, плоско, низко, жаднымъ червемъ ползеть по землѣ.

Но, какъ же съ Марковыми оказался Митрополитъ Антоній? «Мы лѣнны и не любопытны». До революціи русская интеллигенція понятія почти не имѣла о своемъ высшемъ духовенствѣ — «не удостаивала взглядомъ».

О Митрополитѣ Антоніи съ 1905 г. всѣ только одно и запомнили, что онъ — «правый и имѣетъ близкое отношеніе къ «Союзу русскаго народа». На этомъ опредѣленіи застыли, успокоились, а потому многимъ неудивительно, что и теперь между Карловацкимъ Синодомъ и Высш. Монархическимъ Совѣтомъ такая тѣсная связь.

О томъ, какъ очень незначительнаго поэта Полежаева Николай I отдалъ въ солдаты, у насъ прежде рассказывали чуть что не въ средней школѣ въ назиданіе о произволѣ и вообще о томъ, какъ въ Россіи гибнуть таланты. Но исторіи объ іерархахъ Церкви не рассказывались, и только одинъ Лѣсковъ писалъ «Мелочи архіерейской жизни». Кромѣ «мелочей» ничего и нельзя было писать иного по разнымъ и многимъ причинамъ.

Когда нибудь будетъ написана и исторія Митрополита Антонія. Не время и не мѣсто касаться ея сейчасъ, но я позволю себѣ тронуть нѣкоторыя лишь страницы, вѣрнѣе строчки.

Для служенія Церкви, поработенной государству, высшая власть въ Россіи усиленно создавала особое сословіе или, какъ у насъ говорили «касту». «Благія намѣренія» правительства имѣли въ виду, что каста съ одной стороны будетъ хранить и передавать изъ рода въ родъ профессиональное благочестіе, а съ другой — привычку покорнаго повиновенія свѣтской власти. Къ счастью, государственная опека не смогла задушить русскаго духовенства совсѣмъ: церковный корень остался живъ, крѣпокъ и расцвѣлъ изумительнымъ величіемъ духа, но многія вѣтви, мы знаемъ, погибли и отпали, свалившись на самое дно большевизма.

Во всякомъ случаѣ войти со стороны при прежнихъ синодальныхъ порядкахъ въ духовное сословіе было не легко, не легко въ смыслѣ принятія на себя ярма покорности государству. Для рожденнаго въ духовномъ званіи, многое облегчалось извѣстными традиціями и привычкой къ тому тѣсному руслу, по которому текла жизнь «касты». Правда иноку-аскету, особенно въ затворѣ никто не мѣшалъ, но человѣку кипуче-дѣятель-

наго темперамента, приходилось становиться передъ рядомъ непреодолимыхъ загражденій...

Въ одномъ томѣ своихъ богословскихъ трудовъ Митрополитъ Антоній говорить о томъ, что еще, будучи восьмилѣтнимъ мальчикомъ, онъ мечталъ о возстановленіи въ Россіи патріаршества.

Изъ независимой дворянской семьи юноша идетъ въ Духовную Академію, по влеченію ума и сердца, вѣроятно, не безъ борьбы съ близкими... Вотъ онъ ученый монахъ, потомъ Архимандритъ — ректоръ Московской Духовной Академіи.

Исключительно широкое образованіе, смѣлый умъ, огромный талантъ не только ученаго богослова, блестящаго профессора, но и педагогическаго дѣятеля. Академія при немъ неузнаваема — она живетъ и кипитъ. Мертвая схоластика замѣняется творческой работой. Онъ не только читаетъ лекціи, но учитъ, какъ надо учиться, при этомъ все время неустанно учится самъ. Онъ расширяетъ горизонтъ религіозной мысли, онъ первый изъ духовныхъ, охватывая свѣтскую литературу, горячо проповѣдуетъ Достоевскаго. Издаваемый имъ богословскій журналъ получаетъ распространеніе и вызываетъ интересъ уже за предѣлами «касты»... Идея церковной независимости, само собою разумѣется, лежитъ въ основѣ всей его дѣятельности.

И, само собою разумѣется, тоже, что тамъ зоркое око Побѣдоносцева слѣдило за церковнымъ «порядкомъ», ректоръ Московской Академіи одобренія не получилъ. Его переводятъ въ провинцію, въ Казань. Казанская высшая богословская школа въ свою очередь оживилась и зацвѣла...

Ни малѣйшаго намека на политическую революціонность нельзя было усмотрѣть въ дѣятельности будущаго митрополита Антонія. Книги, наука, профессорская кафедра — вотъ его стихія... Но онъ слишкомъ выдѣлялся, слишкомъ обращалъ на себя вниманіе, слишкомъ ярко было все то, что онъ писалъ, говорилъ, дѣлалъ. И отъ родной ему стихіи его отрываютъ, — изъ ученаго дѣлаютъ администраторомъ, правящимъ архіереемъ. Сношенія съ гражданскими учрежденіями — по должности — какъ консисторія, секретарь, поставленный при немъ сверху, какъ при всякомъ епархіальномъ епископѣ, секретарь — око и ухо оберъ-прокурорской власти... Все непривычное, все чуждое. Въ богословской наукѣ, въ аудитории Академіи, въ библіотекѣ онъ у себя дома, но тутъ... Представимъ себѣ на минуту хотя бы покойнаго В. О. Ключевскаго въ роли губернатора.

Послѣ Уфимской епархіи, населенной наполовину башкирами, отдаленной, глухой — Волянь... Архіепископъ Антоній, конечно, въ «почетѣ» и на виду, его «жалуютъ». Но у насъ иногда очень странно «жаловали», начиная съ камеръ-юнкерства Пушкина...

Революція 1905 года... и Архієпископъ Антоній осѣняетъ своимъ благословеніемъ «Союзъ русскаго народа», идетъ съ депутаціей отъ Волинскаго отдѣла уговаривать Императора Николая II разогнать Государственную Думу...

Прислуживанье это?

Конечно нѣтъ. Наряду съ утвержденіемъ самодержавія крѣпко съ дѣтскихъ лѣтъ дорогая мысль о Патріаршествѣ, о вселенскомъ Православіи.

Какъ уживалось одно съ другимъ? Какъ самъ Архієпископъ Антоній уживался съ атмосферой «Союза Русскаго Народа», въ которомъ какъ жирные караси въ тѣнистомъ прудѣ, плавали всѣ эти Марковы, Дубровины и имъ подобные?

Я позволю себѣ сказать здѣсь, что какая то удивительная наивность появлялась всегда въ политическихъ устремленіяхъ Владыки Антонія. Его глубокое и тонкое мышленіе, переходя изъ сферы религіозной въ сферу «мірскую», притуплялось до примитива.

Но невольно возникаетъ вопросъ:

Оторванный насильственно отъ всецѣлаго поглощенія ученой работой, почему онъ не отошелъ даже отъ церковно-административной дѣятельности, отказавшись отъ всякаго почетнаго положенія?

Кипучій темпераментъ, властность натуры и непобѣжденное монашествомъ, постоянное ощущеніе своего «я», неугасимая мысль о своемъ превосходствѣ. *Цѣль общая*, можетъ быть, незамѣтно для него самого, переходитъ у него въ *цѣль личную*. Въ его восхищеніи Патріархомъ Никономъ чувствуется нѣчто большее нежели принятіе идеи «священство выше царства», — чувствуется угадываніе чрезъ вѣка родственнаго характера, лично-близкихъ честолюбивыхъ притязаній. Но не надо думать, что это ординарный карьеризмъ, — столь обычное въ синодальныхъ времена желаніе дойти до высшей ступени іерархической лѣстницы. — Мнѣ думается, что у темпераментныхъ людей сознаніе — «надо достигнуть» перерождается въ убѣжденіе «именно только я одинъ и достигну», ибо всякій другой «не сумѣетъ», сдѣлаетъ «все не такъ». А чтобы принять и «союзъ русскаго народа» и сотрудничество съ Марковыми, въ дальнѣйшемъ надо было пережить въ себѣ, если не въ самый первый моментъ, то гораздо позднѣе, какой-то тяжелый надломъ въ томъ чистомъ радужномъ идеализмѣ, который душу ребенка наполняли мечтами о возвеличеніи и освобожденіи Русской Церкви, который юношу заставлялъ надѣтъ монашескую рясу.

Характерно, что въ тотъ моментъ, когда послушный синодальнымъ началамъ, очень скромный Московскій Митрополитъ Владиміръ возсталъ противъ Распутина и его вмѣшательства въ жизнь Церкви, Митрополитъ Антоній — членъ Синода мол-



чаль. «Вышнія сферы» приказывают неслыханное — поставить въ епископы Варнаву, распутинскаго друга и «протезе».. Миѣ приходилось слышать отъ освѣдомленныхъ людей, что покойный Кіевскій Владыка Флавіанъ заплакалъ, когда узналъ подобное требованіе. Но Митрополитъ Антоній отвѣтствовалъ на это циничной и ѣдкой шуткой... Я не буду ее здѣсь повторять, ибо она почти общеизвѣстна, какъ извѣстны многія остроты его, какъ будто и не вяжущіяся съ иноческимъ званіемъ. Однако, пусть не подумаютъ, что это «слабость», проявляющаяся «ке-лейно»: Митрополитъ Антоній если говорить, то говорить открыто и смѣло все. «Горькимъ смѣхомъ моимъ посмѣюся» — вотъ что звучитъ въ его «словечкахъ». Звучитъ разочарованіе, ѣдкая насмѣшка, въ чемъ-то больно обманутая вѣра и еще какая-то старая византійская ненависть къ «міру» и «мірскому началу», слишкомъ все объемлющему и все проникающему собою. Онъ меньше всего могъ бы «побояться» возстать противъ посвященія Варнавы, но онъ не находитъ нужнымъ протестовать, ибо онъ слишкомъ всего «насмотрѣлся» въ синодальномъ строѣ Церкви и въ какой-то степени ему это стало «все равно». Онъ какъ будто не задумывается надъ противорѣчіемъ между тѣмъ, чему онъ училъ и къ чему стремился, и между тѣмъ, что ему приходится дѣлать, утверждать, куда идти.

Глубокаго просвѣтляющаго смиренія, которое среди «мерзости запустѣнія лишь возвышаетъ душу — этого смиренія среди многихъ дарованій не было дано Митрополиту Антонію. вмѣсто того, чтобы объяснять грѣхъ міра своимъ недостойнствомъ, какъ объясняетъ подвижникъ, вмѣсто того чтобы изъ низинъ жизни взирать на высоту, Митрополитъ Антоній презиралъ грѣхъ міра и смотрѣлъ на него сверху внизъ, съ высоты своей личности.

Монахъ въ своемъ быту, епископъ доступный, отзывчивый не только къ паствѣ, но и къ каждому отдѣльному человѣку; ласковый и внимательный другъ молодежи, онъ не только не изжилъ въ себѣ какой-то барской безразличности ко многому, но накоплялъ ее съ теченіемъ лѣтъ. Въ архіерейскомъ саккоѣ, въ бѣломъ митрополичьемъ клобукѣ, онъ не столько іерархъ Церкви, сколько старый московскій бояринъ, проникнутый насквозь духомъ мѣстничества, спѣсивой увѣренностью въ своемъ первенствѣ...

Когда сбылась мечта (впрочемъ, какъ и всѣ мечты, сбылась совершенно не такъ, какъ лелѣяли), насталъ моментъ свободнаго волеизъявленія церковнаго Помѣстнаго Собора въ 1917 г. — Митрополитъ Антоній громко и властно заявилъ соборянамъ о необходимости восстановления Патріаршества.

Это уже не восьмилѣтній мальчикъ трепетно ждалъ исполненія своихъ стремленій, не юноша-инокъ смиренно радовался

увидѣть увѣнчаніе Церкви достойнымъ Первосвятителемъ, — маститый церковный «вельможа», «заслуженный» *именитый бояринъ* настаивалъ на томъ, чтобы должданное совершилось. Позволю себѣ думать, что въ тѣ дни образъ Патріарха Никона приблизился къ нему до полной реальности...

Требуя Патріаршества для Церкви, могъ ли онъ предположить что имъ взлелѣянный бѣлый куколь и мантия Никона облекутъ кого-то другого?

Сквозь все монашеское и епископское, наполнявшее его жизнь, не прорвалось ли властное отъ человѣческой природы, отъ характера, самоубитнаго, своенравнаго, гордаго:

«Невмѣстно състь мнѣ ниже Годунова?»

Именно «невмѣстно». Чего-то *домогаться* черезъ протекцію, черезъ угожденіе, *добираться* настойчиво и постепенно онъ не могъ, не въ его барскомъ это было бы вкусъ, претило бы ему, но услышать всеобщее признаніе своихъ заслугъ, своихъ дарованій *отъ всей церковной Россіи*, принять патріаршій посохъ отъ русской земли, ему, какъ достойнѣйшему вручаемый, это соответствовало бы духу *боярина-митрополита*. Но не торжественно-парадное парчевое благолѣпіе готовилось Русской Православной Церкви. Не пышность обрядовыхъ процессій времянь тишайшаго и благочестиваго царя Алексѣя Михайловича и не побѣдно-малиновый звонъ Московскихъ сорока-сороковъ. Голгофа была впереди и Церковь въ рубищѣ странника, гонимаго, заушаемаго, принимающаго удары врага до крови и смерти...

Человѣческое сознаніе не предвидѣло и не охватывало будущаго и потому человѣческая воля, прежде другихъ именъ, назвала имя Митрополита Антонія...

Но та истинная соборная благодать, которая осѣняетъ людей ради церковнаго дѣланія, подсказала имъ предоставить избраніе Первосвятителя усмотрѣнію Божію. Какъ Апостолы когда-то, при избраніи двѣнадцатаго, бросали жребій, такъ и Помѣстный Соборъ въ Москвѣ рѣшилъ смиренно устранить свою волю, молитвенно прося: «да будетъ воля Твоя».

Воля небесная нарекла на подвигъ верховнаго служенія Русской Церкви того, кто менѣе всего помышлялъ о славѣ, власти и первенствѣ.

Въ 1917 году началась новая эпоха въ исторіи Русскаго Православія. Всѣ за вѣка накопленныя сокровища русскаго религіознаго духа предстояло явить не только одному русскому народу, но всему христіанскому міру. Предстояло великое восхожденіе «горѣ» не отдѣльныхъ уже подвижниковъ, но *всей Церкви*, и нуженъ былъ для руководства Ею тотъ, кто могъ бы до конца вмѣстить самую трудную изъ заповѣдей Евангелія:

«Отвержется себѣ, возьметъ крестъ свой и по Мнѣ грядетъ». Такъ дарованъ былъ православнымъ людямъ Святитель Тихонъ.

Всѣ ли поняли и приняли это становленіе Русской Церкви, въ иномъ непривычномъ планѣ, на особомъ недосыгаемомъ высокомъ пути, иногда огорчительно далекомъ отъ заботъ «вѣка сего»? Принялъ ли до конца избраніе *другого* Митрополитъ Антоній? Смирился ли передъ нимъ полнымъ и радостнымъ смиреніемъ? Или гдѣ-то, быть можетъ, помимо собственной воли, мучительно болѣло непобѣжденное стремленіе быть самому впереди всѣхъ, основанное на увѣренности, что только онъ одинъ сможетъ совершить то, что не подъ силу никому другому?

Мы не смѣемъ брать на себя смѣлости отвѣта на эти вопросы.

Но вотъ громъ ударилъ. Кроваво и бурно вскипѣла Россія и точно изъ котла, переполненнаго до краевъ, потекли цѣлые потоки русскихъ изъ своей земли.

Митрополиту Антонію суждено было оставить и Россію, и свою кафедру.

Испытаніе большое и тяжелое: дѣятельному и властному быть въ сторонѣ отъ центра церковнаго дѣла, быть внѣ власти.

Эмигрантское море шумно волновалось всѣми злобами дня; мало того — горѣло убѣжденіемъ въ своей активной полноправности и здѣсь, въ изгнаніи, рѣшать всѣ русскія дѣла, чуть-ли не руководить ими...

Многіе соблазнились сознаниемъ своего бѣженскаго мессіанства: мы же ушли, ибо мы — лучшіе, и все наиболѣе цѣнное унесли въ себѣ и съ собой; мы — «соль земли», мы — избранные отъ всего русскаго народа; съ нами «Ковчегъ Завѣта» всей русской культуры, и нашъ голосъ *отсюда* долженъ повелительно звучать *тамъ*...

Митрополитъ Антоній не только не пытался силой своего авторитета призвать наиболѣе самонадѣянные и политически неистовые круги эмиграціи къ смиренію, но поддержалъ и благословилъ тѣхъ, которые заставили звучать Карловацкій «собръ» 1921 не церковномъ благовѣстомъ, а неумѣстнымъ партійнымъ набатомъ.

Когда церковная Россія замолкла молчаніемъ Голговы, въ тишинѣ принимая муки и проливая искупительную кровь, старѣйшій по сану изъ заграничныхъ іерарховъ трагически не понялъ всего многозначительнаго величія этого безмолвія...

Политическіе же крикуны, не уразумѣвая побѣды Христовой тамъ, завопили о пораженіи и разложеніи Русской Церкви.

Казалось, будто никто изъ нихъ не читалъ святыхъ повѣствованій четырехъ Евангелистовъ о Спасителѣ, отвергшемъ мечъ Петра и сказавшемъ ему: «Неужели Мнѣ не пить чаши, которую далъ Мнѣ Отецъ?»

Первосвятитель Тихонъ, почитая всѣ дарованія и заслуги

Митрополита Антонія, своей мудростью проникъ должно быть въ то, что знаменитый іерархъ не призванъ быть руководителемъ Русской Зарубежной Церкви во дни страстей голгоескихъ. Святейшій Патріархъ препоручилъ бѣженскую паству въ Европѣ иному епископу.

Почитатели Митрополита Антонія, не постигавшіе смысла церковныхъ событій въ Россіи, обидѣлись. Партийный лагерь правыхъ негодующе заропталъ, не стыдясь изподтишка распространять хулу на сіяющее имя Патріарха-Исповѣдника. Но вотъ настала часъ, когда Богъ призвалъ «раба добраго и вѣрнаго» — освобожденный отъ земныхъ мукъ Святейшій Тихонъ услышалъ: «вниди въ радость Господа Твоего». Русская Церковь послѣ кончины Первосвятителя послушно подчинилась его преемникамъ. Насильственно отнимали сдого изъ нихъ, она покорялась другому, третьему съ неослабѣвающей вѣрой въ конечное торжество дѣла Христова.

Казалось бы, тому, кто такъ горячо когда-то звалъ къ сверхнаціональному единству Вселенскаго Православія, кто проповѣдывалъ независимость Русской Церкви! кто съ дѣтскихъ лѣтъ мечталъ о возстановленіи русскаго Патріаршества, — тому надо было бы нынѣ особенно духовно торжествовать, наблюдая хотя бы издали непобѣдимое торжество русской православной іерархіи. Десятки, сотни епископовъ разстрѣляны, изгнаны, но преемство власти не пресѣкается, сила не истощается, не угасаетъ сіяніе духа. Почти десятилѣтній крестный путь свидѣтельствуемъ о томъ, что «Божіе» преодолеваетъ «кесарево», возносится надъ нимъ вѣчно. Слова непреклоннаго Московскаго Патріарха Никола о томъ, что «священство выше царства», столь ласкавшія слухъ Митрополита Антонія, теперь въ какомъ-то вышечемъ ихъ назначеніи несмываемо начертаны святой кровью мучениковъ.

Не ему ли, Владыкѣ Антонію, надлежало хотя бы здѣсь, за рубежомъ, прежде всѣхъ другихъ, умиленно повторить древнюю молитву Симеона-Богопріимца: «Нынѣ отпускаеши раба Твоего Владыко по глаголу Твоему съ миромъ, яко видѣста очи моя спасеніе Твое..?»

Но, вмѣсто умиленной молитвы, вмѣсто смиренной радости о Христѣ — смятеніе и смута — смятеніе духовное самого Митрополита Антонія, а потомъ уже смута церковная.

Какъ будто, куда-то исчезъ въ немъ монахъ и епископъ, а остался только гордый московскій бояринъ, оскорбленный въ своемъ кровномъ принципѣ «мѣстничества». «Мѣстничество» нарушено въ корнѣ. Тамъ, въ Россіи пришли сонмы ему почти невѣдомыхъ, «не заслуженныхъ», «худородныхъ» и они правятъ Церковью. Они, — «последніе», стали «первыми», они облечены властью. И, конечно, они, по его, Митрополита Антонія, искреннему убѣжденію, все дѣлають *не такъ*, они *унижаютъ достоин-*

*ство Церкви* — то пышное парчевое достоинство, которое оказалось такъ дорого его боярской душѣ... Точно растаяла въ немъ вѣра въ обѣтованіе Христово—«созижду Церковь Мою и врата адовы не одолѣють ю», — точно забылъ о немъ, забылъ о камнѣ «краеугольномъ» и ищетъ иного фундамента, дабы положить его «во главу угла». Поспѣшно, растерянно, *панически* готовъ онъ нагромождать въ основаніе Русской Церкви тотъ сыпучій песокъ партійной суеты и политической интриги, который сгребается въ груды мракобѣсными лжестроителями Марковского лагеря. Образъ Патріарха Никона омрачается и отходить. Уже не «священство ваше царства», а *сначала царство потомъ священство*.

Въ какомъ то послѣднемъ искушеніи разрушаетъ Митрополитъ Антоній лучшее дѣло всей своей жизни, лучшія основы своего прежняго міросозерцанія.

Не любовь и миръ проповѣдуетъ онъ, не къ единству-зоветъ, а шлетъ угрозы, призываетъ къ раздѣленію и возстаетъ самъ противъ авторитета Патріаршаго Престола, незаконно «смѣщая» и «карая» ставленниковъ высшей Церковной власти...

Отвратительно бѣснованіе темной клики крайне-правыхъ, невѣжественны, циничны, а порой и просто кощунственны ихъ выпады... Никого не устрашаетъ, даже не беспокоитъ серьезно устраиваемая ими свистопляска; она лишь оскорбляетъ христіанское и человѣческое чувство каждаго русскаго, заставляя его краснѣть въ чужихъ странахъ за подобнаго рода «соотечественниковъ».

И опять болѣзненно встаетъ вопросъ:

Но какъ же съ ними оказался Митрополитъ Антоній?

Среди нихъ этотъ большой человѣкъ? Здѣсь — трагедія.

Трагедія внутренней сломанности, ухода отъ самого себя, изъ самого себя, трагедія отреченія отъ самаго сильнаго и высокаго въ себѣ.

Когда я вспоминаю маленькій полу-сербскій, полу-австрійскій городъ на Дунаѣ, тихую резиденцію Сербскаго Патріарха — Сремскія Карловцы, — гдѣ отъ всего своего блестящаго прошлаго затворился въ нынѣшнихъ своихъ сумеркахъ Митрополитъ Антоній, мнѣ невольно приходитъ на мысль Ясная Поляна послѣднихъ лѣтъ Льва Толстого и потомъ Астапово.

Не познать самого себя, отречься отъ истиннаго своего призванія во имя призванія ложнаго — это бѣда, наводненіе. Толстой — художникъ, прославленный цѣлымъ міромъ, въ концѣ своего пути отрекается отъ искусства и хочетъ стать философомъ, учителемъ исправленнаго и дополненнаго христіанства. Совершается страшное умаленіе великаго человѣка. Поклонники не хотятъ видѣть очевидной истины, что Толстой пропо-

вѣдникъ скученъ, неоригиналенъ, бѣденъ и дѣтски непослѣдователенъ въ своихъ философскихъ нагроможденіяхъ.

Толстой послѣдняго періода заблудился въ самомъ себѣ, переоцѣнивъ себя внѣ своего дарованія.

Мудрое ученіе Апостола Павла о дарахъ духовныхъ указываетъ на великую гармонию человѣческаго міра, на необходимость для каждаго человѣка сберечь и обогащать *свое*, не переходя въ чуждую область. Смиреніе (отнюдь не унижающее человѣка, какъ думаютъ невѣрующіе люди) необходимо какъ соблюденіе себя, береженіе и неустанное совершенствованіе своего дара безъ претензій и посягательствъ на иное призваніе.

Смиреніе — основа духовнаго равновѣсія, и безъ него такъ легко въ безумномъ порывѣ «объять необъятное», очутиться у «разбитаго корыта».

Отсутствіе смиренія толкнуло Толстого къ трагическому концу — къ художественной смерти при жизни. Ставъ на чужую и чуждую стезю, онъ уже не могъ остановиться. Больной слабый старикъ, онъ былъ лишенъ того, что даетъ старость — ясности и душевнаго покоя. Онъ хочетъ людямъ указать правый путь жизни, какую то твердую почву внутреннюю и въ это время самъ отъ себя бѣжить, въ себѣ самомъ не находитъ устойчивости и мира, бѣжить задолго до своего бѣгства въ Астапово...

Богословъ, профессоръ, ученый, педагогъ — вотъ призваніе Митрополита Антонія.

Но та область, гдѣ начинается политика со всѣми ея сложными хитросплетеніями — чужое и чуждое всей его природѣ. Даже административныя обязанности правящаго епископа далеки ему, созданному для ученаго кабинета, для книгъ, для аудиторіи. Обстоятельства жизни толкаютъ его въ сторону, далекую отъ его прямого дѣла и онъ не сопротивляется. Въ какой-то моментъ нарушена внутренняя гармонія, заставляющая не переступать границы своего призванія. Отступленіе отъ самого себя, заводитъ его все дальше и дальше въ чужую область, въ чуждый міръ, а прирожденная одаренность искушаетъ ложнымъ сознаниемъ: все могу.

Толстой — религіозный философъ и Митрополитъ Антоній — политикъ — равноцѣнны.

Очевидно, всякая «чуждая область» таитъ въ себѣ великій соблазнъ, все возрастающій на почвѣ усыпленнаго смиренія. Соблазнъ даетъ обманчивую увѣренность въ своихъ силахъ...

Толстой въ моментъ своего заката готовъ уничтожить то, что имъ создано.

Митрополитъ Антоній своими руками разрушаетъ всѣ творенія своего духа и хватается за то, что отвергалъ еще вчера такъ ярко, такъ горячо и убѣдительно.

Отъ свободной независимой Вселенской Церкви приходитъ онъ къ тѣмъ, кто не мыслить благочестія безъ охраны городского, служенія вѣчнымъ истинамъ безъ бюрократически-полицейскаго контроля.

Толстой сталъ жертвой «толстовства» и «толстовцевъ». Въ послѣдніе годы онъ уже не самъ шель, но они его вели, они имъ руководили, его именемъ дѣйствовали, его личностью распорядились.

Они и отвели его отъ Шемардинской обители, гдѣ, казалось, готова уже была согрѣться и просвѣтиться свѣтомъ истины его измученная старческая душа; они и къ смертному его одру не допустили самыхъ близкихъ. Получилось такъ, что исчезъ Толстой, а организовалось «вѣдомство толстовское», которымъ управляли Чертковъ и другіе. Самъ Толстой, переставъ быть субъектомъ, сдѣлался объектомъ «толстовства», чѣмъ то въ родѣ флага, который разворачивался и подымался въ нужный моментъ.

Какъ ни обмелѣла духовная личность Толстого послѣ его отреченія отъ самого себя, онъ оставался все же колоссомъ въ самой своей внутренней драмѣ. Его срубили подъ корень, но и подрубленный, поверженный, онъ лежалъ огромнымъ мощнымъ дубомъ, а окружавшая его «поросль толстовса» рядомъ съ нимъ казалась тѣмъ убогимъ, что растеть на самой скудной почвѣ; около него стлались по землѣ «мхи и лишай».

Митрополита Антонія въ его изгнаніи окружило топкое болото политикановъ, — «мхи и лишай» праваго монархическаго лагеря. Около него выросло нѣчто совершенно аналогичное «толстовству»: ничтожные и мелкіе люди рѣшили для своихъ мелкихъ цѣлей использовать трагедію большого человѣка.

Митрополитъ Антоній сталъ въ какомъ то смыслѣ добычей своихъ собственныхъ послѣдователей, если только можно назвать его послѣдователями тѣхъ, которые не только никогда не могли понять, кѣмъ былъ этотъ іерархъ и что онъ сдѣлалъ для Церкви, но и никогда не интересовались всѣмъ сложнымъ и богатымъ содержаніемъ его богословскаго творчества, внутренней жизнью его яркой личности.

«Карловчане», подобно «толстовцамъ», поставили своей задачей стеречь и направлять каждый шагъ своего учителя, сгущая около него удушливую атмосферу своей политической секты.

Какъ «толстовцамъ» въ сущности не было никакого дѣла до душевнаго томленія Толстого, такъ и «карловчане» не способны задуматься надъ той скрытой драмой, которую не могъ не пережить Митрополитъ Антоній, прежде нежели онъ дошелъ до своего «Астапова». «Толстовство» выродилось въ секту узкую, тупо-ограниченную въ своемъ формализмѣ, заинтересованную

«успѣхами пропаганды». «Тостовцы» на «толстовствѣ» дѣлали карьеру и заслонили собою Толстого, который самъ въ себѣ, можетъ быть, слишкомъ упрямо и самонадѣянно искалъ истину, искалъ внутреннего исхода.

Карловацкая организація превратилась въ политическую партію, занятую подвохами, интригами, трескучей агитаціей, сплошь поглощенную грубыми вождельніями получить въ будущей Россіи обильную порцію власти и всякихъ «благъ земныхъ». Карловчане заслонили и заслоняютъ собою Митрополита Антонія, который допустилъ себя до союза съ алчной монархической стаей несомнѣнно только потому, что не угадалъ не оцѣнилъ значенія современной церковной Россіи, и, какъ-то утративъ вѣру въ заступничество небесное и для русскаго народа и для русскаго Православія, возложилъ всѣ свои надежды на помощь той неограниченной монархіи, которая еще вчера держала Церковь въ желѣзныхъ оберъ-прокурорскихъ тискахъ.

Но, конечно, окружаемый своими послѣдователями, Толстой временами чувствовалъ себя на высотѣ — пророкомъ, наставникомъ, обличителемъ.

«Главой Церкви», призваннымъ вождемъ, единственно законнымъ избранникомъ соборнымъ чувствуетъ себя и Митрополитъ Антоній, когда поощряемый своей партіей пишетъ ни съ чѣмъ несообразные указы, угрозы и посланія не подчиненнымъ ему іерархамъ, священникамъ и чужой паствѣ. Кипучій своенравный бояринъ побѣждаетъ въ немъ въ эти минуты его церковное сознание епископа, смиреніе инока. Подпадая подъ гнетъ искушенія, изъ Митрополита Православной Церкви онъ превращается въ *деспота* — въ свѣтскомъ значеніи этого слова, попирающаго каноны церковные, забывающаго о святомъ подвигѣ Русской Церкви и ея почившаго Патріарха. Искушеніе пеленой тумана закрываетъ его ясный умъ, смущаетъ его святительскую совѣсть и онъ готовъ утверждать свои мнимыя права на своей бывшей кандидатурѣ въ Патріархи Всероссійскіе, точно не вѣдая того, что избраніе человѣческое — ничто передъ избраніемъ Божіимъ.

Страшно было предсмертное искушеніе Толстого, но страшно лишь для его духовной личности, ибо какъ художникъ, онъ завершилъ свое призваніе. Искушеніе Митрополита Антонія страшнѣе, потому что онъ не «libre penseur», какъ говорятъ французы, а епископъ Православной Церкви, и, пребывая въ этой Церкви въ состояніи духовнаго смущенія, онъ и на тѣхъ, кто съ нимъ, не по партійнымъ соображеніямъ, а по искренней вѣрѣ въ его епископскій авторитетъ, — распространяетъ свой соблазнъ.

Если *дѣло* Толстого исчерпывается и заканчивается тѣмъ, что онъ создалъ какъ писатель, а все дальнѣйшее его художе-



ственному творчеству не угрожает разрушеніемъ, то по отноше-  
нію Митрополита Антонія этого сказать нельзя.

Богословскіе труды Митрополита Антонія и его прошлая  
дѣятельность всегда сохранять свою цѣну, но его *дѣло*  
— есть дѣло всей жизни христіанина и епископа Церкви. Оно  
заканчивается только вмѣстѣ съ самой жизнью, въ которой по-  
слѣдній путь имѣетъ и послѣднее рѣшающее значеніе. Оттого  
такъ больно и мучительно видѣть его отрывъ отъ самого себя,  
его расколъ съ самимъ собой, его возстаніе противъ тѣхъ,  
началь, которымъ онъ служилъ, ради которыхъ принялъ и свое  
раннее монашество.

---

Если бы совершилось чудо и завтра намъ удалось увидѣть  
Россію, какъ сжалось бы сердце за тѣхъ, кто умеръ вчера и не  
дождался этой радости!

Сжимается сердце за Митрополита Антонія, который не  
*дождался* момента подлинной независимости Русской Церкви,  
не дождался великаго торжества истиннаго Патріаршества,  
не дождался благоуханнаго цвѣтенія Русскаго Православія...

Не дождался, будучи физически живъ, но духовно уйдя въ  
сумерки карловацко-марковскаго «Астапова».

И, услышавъ благу въсть воскресенія Церкви, не повѣрилъ  
ей.

М. Курдюмовъ.

## НОВЫЯ КНИГИ

---

RUDOLF OTTO West-Ostliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. Bücherei der christlichen Welt. Leopold Klotz Verlag in Gotha. 1926. 397 S.

Книга представляет большой интерес и цѣнность для всякаго, интересующагося мистикой и религіозной философiей, т. е. въ концѣ концовъ, высшими достиженіями и вершинами духовной жизни человѣчества. Она принадлежитъ тому же автору, какъ и другая замѣчательная книга «Das Heilige», вызвавшая всеобщее вниманіе и выдержавшая въ Германіи четырнадцать изданій. Авторъ продолжаетъ путь своихъ изслѣдованій: феноменологію мистики, религіознаго чувства, «религіознаго акта» во всемъ многообразіи его проявленій. Новая книга Рудольфа Отто прежде всего цѣнна, конечно, для тѣхъ, кто любитъ и знаетъ индiйскую мистику, кто размышлялъ надъ удивительными путями, на которыхъ встрѣчаются великіе мистики христіанскіе и внѣ-христіанскіе; но вмѣстѣ съ тѣмъ, она особенно поучительна и должна быть рекомендована для тѣхъ полуобразованныхъ диллетантовъ, которые заинтересованы областью таинственнаго, но предаются безудержному полету фантазіи и непростительному смѣшенію отовсюду заимствованныхъ доктринъ и вездѣ подслушанныхъ мистическихъ и магическихъ мотивовъ. Я разумю здѣсь теософовъ. Имъ особенно полезно наконецъ увидать, что такое индiйская и христіанская мистика въ ея подлинныхъ образцахъ. Здѣсь недопустимо никакое смѣшеніе, никакое фантазированіе, какъ недопустимо смѣшеніе стиля въ искусствѣ. Если есть «логика сердца» (Паскаль) то и мистика имѣетъ свою, хотя и совсѣмъ особую логику.

Обычно опредѣляютъ мистику, какъ опытъ непосредственнаго присутствія (имманентности) Божества, какъ переживанія Существеннаго единства (Wesenseinheit) съ Божествомъ — въ противоположность отношенію къ Божеству, какъ къ трансцендентному.

Но, говоритъ авторъ, возможна мистика и даже религія *безъ Бога* (напр., Буддизмъ, система Санкья); и, съ другой сто-

роны, возможно утверждение близости и мыслимости Божества — *безъ мистики* (таковъ, напр., близкій, знакомый, личный Богъ Теизма; такова идея рациональнаго Божества, какъ перво-двигателя).

Но мистика вступаетъ только тогда, когда Богъ становится — «мистической» сущностью, когда въ Богѣ открывается ирраціональное, неисчерпаемое, таинственное. «Жизнь въ тайнѣ, и въ чудѣ этого невѣдомаго Бога («des ganz anderen» Gottes) есть мистика». Богъ самъ «мистичень», чудесень и потому переживаніе общенія съ Нимъ таинственно и мистично.

Конечно, Божество преимущественно таинственно, и потому отношеніе къ Нему есть вершина мистики. Но не только Божество таинственно. Таинственна душа, таинственно «ничто». Возможно не только «божественная мистика», но еще и *мистика души* (Йога и Санкья) и мистика не-бытія, Нирваны (буддизмъ). Нужно расширить понятіе «мистическаго», чтобы понять возможность страннаго явленія религіи и мистики *безъ Бога*.

Рудольфъ Отто беретъ двухъ классическихъ представителей мистики и притомъ высшей, подлинной, божественной мистики — Мэйстера Экхардта и создателя Веданты, индійскаго философа Sankara. Въ ихъ сопоставленіи открывается удивительное единство, удивительная общность мистическаго пути и мистическихъ прозрѣній. И все-же авторъ рѣшительно отрицаетъ распространенное мнѣніе, будто всякая мистика утверждаетъ одно и то-же, и всѣ религіи въ сущности утверждаютъ тѣ-же истины (какъ это думаютъ, напр., теософы и сторонники «естественной религіи»).

Изъ мистиковъ востока и запада намѣренно избраны два такихъ, пути которыхъ поражаютъ своей близостью, почти совпадениемъ, и все-же мистика ихъ глубоко различна и даже противоположна.

Нужно сказать, что первая и наибольшая часть книги, та, въ которой показывается единство и совпаденіе путей, лучше удалась автору, чѣмъ вторая, которая раскрываетъ различіе и противопоставленіе.

Съ поразительной точностью и всесторонностью авторъ устанавливаетъ соотвѣтствіе, симметрію основныхъ мистическихъ принциповъ восточнаго и западнаго «Мейстера».

Брахманъ, таинственный, непонятный, невыразимый — возвышается надъ личнымъ Богомъ, который есть низшая ступень его проявленія. Личный Богъ «снимается» (wird aufgehoben) и исчезаетъ въ сверхличномъ Брахманѣ. Душа и Брахманъ — тождественны. Спасеніе есть сліяніе и тождество съ Брахманомъ. Брахманъ опредѣляется, вѣрнѣе, интуитивно переживается, какъ безкачественное чистое *бытіе*, какъ *духъ*, какъ чистое

*единство*, въ которомъ нѣтъ никакихъ различій, никакого противопоставленія. Мирь-же не имѣетъ истиннаго бытія, колеблется въ неопредѣленной «майѣ». въ «незнаніи» (*Avydia*).

Всѣ эти утвержденія восточнаго мудреца и мистика имѣютъ свои параллели у Мейстера Экхардта, которыя иногда сближаются такъ сильно, что почти совпадаютъ въ единую линію, въ единый путь:

Сверхличное «Божество» (*Gottheit*), въ которомъ нѣтъ качествъ и различій, которое есть чистое бытіе и единство, возвышается надъ «Богомъ» (*Gott*) личнымъ и въ трехъ лицахъ. Богъ исчезаетъ въ сверхличномъ «Божествѣ». Въ Немъ Богъ и душа соединяются въ неразличимое единство — и въ этомъ состоитъ спасеніе. Мирь и всѣ вещи колеблются въ неопредѣленной «тварности» (*creaturesein*), которая не есть бытіе, но лишена бытія и въ себѣ самой есть «ничто».

Въ чемъ же состоитъ различіе. Авторъ нѣсколько схематически перечисляетъ пункты, *differentia specifica*:

1. Богъ Санкары — статиченъ; Богъ Экхардта — динамиченъ, онъ творитъ, кипитъ жизнью, въ немъ есть драма. Идея Бога волюнтаристична у Экхардта, и сліяніе души съ Богомъ есть сліяніе двухъ воль — человѣческой и божественной.

2. Экхардтъ понимаетъ *спасеніе* прежде всего этически, какъ «оправданіе», какъ спасеніе отъ грѣха и зла; напротивъ, мистика Санкары не имѣетъ этики, она не имморальна, конечно, но она на своихъ вершинахъ индифферентна къ этическому дѣйствію (спасенный, пришедшій къ единству съ Брахманомъ, избавленъ, свободенъ отъ всякаго «дѣла», отъ злого и отъ добраго, ибо дѣло «связываетъ»); поэтому *спасеніе* она понимаетъ не какъ избавленіе отъ грѣха и преступленія, не какъ «искупленіе», а какъ избавленіе отъ страданія, — отъ болѣзни, старости, смерти, нечистоты, отъ перевоплощенія.

Далѣе идутъ два пункта отличія, которымъ авторъ посвящаетъ только 4 страницы, но въ нихъ заключается самое главное:

3. Для Санкары мирь есть сфера страданія, изъ которой нужно бѣжать, которую нужно отвергнуть, и онъ, какъ и вся индійская мистика, достигаетъ великаго мастерства изображать мирь въ «пессимистическихъ краскахъ». Спасеніе въ сущности для него всегда *посмертно*. Экхардтъ же прославляетъ жизнь и просвѣтленіе всѣхъ тварей въ Богѣ. У него нѣтъ пессимистическихъ жалобъ на мирь и на тѣло. И это (можемъ мы добавить) тѣмъ болѣе изумительно, что Экхардтъ живетъ въ эпоху средневѣковаго «отрѣшеннаго» монашескаго христіанства, что Экхардтъ — «готическій человѣкъ», какъ говоритъ Отто.

4. Наконецъ авторъ приходитъ къ послѣдному важнѣйшему отличію — къ любви, къ христіанской любви, о которой, какъ онъ бѣгло замѣчаетъ, «ни Плотинъ, ни Санкара *ничего не знаютъ*,» но которая существенна для мистики Экхардта.

Съ этого собственно нужно было начать: существенно то, что мистика Экхардта *христіанская*, это измѣняетъ все: отсюда любовь, отсюда иная этика, иное отношеніе къ трагизму и страданію, иное отношеніе къ космосу, къ спасенію, къ жизни, къ смерти, и прежде всего, иное отношеніе къ *плоти и воплощенію*. Авторъ почему-то не хотѣлъ этого договорить и развить. Онъ какъ-бы избѣгаетъ указаній на то, что Экхардтъ христіанинъ и христіанскій мистикъ. Однако, только отсюда различіе вырисовывается во всей глубинѣ. Христіанство утверждаетъ цѣнность *воплощенія*, преображенія міра и плоти, цѣнность Воскресенія; Веданта и вообще индуизмъ утверждаетъ цѣнность *развоплощенія*, отрѣшенія отъ міра, отъ плоти; и Воскресеніе было-бы для него абсурдомъ и высшимъ зломъ. Отсюда разное и противоположное отношеніе къ міру, къ творчеству, къ жизни, ко всѣмъ цѣностямъ, отсюда разное отношеніе къ любви, разная этика.

Глубину и существенность этого различія авторъ совершенно не измѣрилъ и не взвѣсилъ; отсюда простое и внѣшнее перечисленіе пунктовъ различія тамъ, гдѣ нужно дать двѣ цѣпи понятій, два міросозерцанія, двѣ установки.

Нужно еще замѣтить, что христіанская мистика относится къ индійской, какъ *полнота* къ неполнотѣ, и это ясно обнаруживается въ томъ обстоятельномъ изслѣдованіи, какое даетъ авторъ. У Мейстера Экхардта есть *все то*, что есть у Санкара, онъ знаетъ всѣ эти «высоты» мистики не хуже индусовъ. Но у него есть еще *многое другое*, чего у Санкара нѣтъ и что безконечно цѣнно и животворно. Здѣсь мы имѣемъ поразительное доказательство того, что Христосъ есть *полнота* бытія и цѣнности (*πληρομα*), что въ немъ *все*, и черезъ прикосновеніе къ этой «полнотѣ» мистика Экхардта *богаче и цѣннѣе и полнѣе индійской*.

И это несмотря на то, что въ самомъ христіанствѣ она является пожалуй наиболѣе «отрѣщенной», наиболѣе «индійской», наиболѣе «готической».

Б. Вышеславцевъ.

CHRYSOSTOMUS PANFOEDER. Christus unser Liturge. 1924. Matthias-Grünwald-Verlag. Mainz., стр. VIII + 104.

CHRYSOSTOMUS PANFOEDER. Die Kirche als Liturgische Gemeinschaft. 1924, то же изд., стр. 166.

CHRYSOSTOMUS PANFOEDER. Das Persönliche in der Liturgie. 1925, то же изд., стр. 171.

CHRYSOSTOMUS PANFOEDER. Das Opfer. 1926, то же изд., стр. VIII + 184.

Бенедиктинскій орденъ издревле славенъ своей литургической дѣятельностью. Нынѣ она разрослась до гигантскихъ размѣровъ — какъ по количеству, такъ и по качеству своихъ трудовъ. Намъ, православнымъ русскимъ, тѣмъ болѣе отрадно привѣтствовать его на этихъ путяхъ, что, во-первыхъ, основатель этого ордена св. Бенедиктъ Нурсійскій (480-543) является однимъ изъ главныхъ творцовъ *православнаго* чина всенощнаго бдѣнія; и во-вторыхъ — духовныя дѣти этого святого нынѣ съ любовью изслѣдуютъ и разрабатываютъ *православную литургику*.

Есть много вопросовъ первостепенной важности, которые въ литургику до сихъ поръ почти не затрагивались. Сюда относятся проблемы такъ называемаго литургическаго богословія. Церковной археологіи, научной критикѣ и изданію литургическихъ текстовъ посчастливилось несравненно болѣе — здѣсь можно назвать много блестящихъ ученыхъ какъ у католиковъ, такъ и у православныхъ (Мабильонъ, Алляцій, Ренодоцій, Питра, Салавилль, Каброль, Леклеркъ, Дмитріевскій, Скабаллановичъ, Діаковскій, Карабиновъ, протоіерей Орловъ, Петровскій и др.). Литургическому богословію удѣлено значительно меньше мѣста и вниманія. Однако здѣсь православные писатели занимаютъ безусловно первое мѣсто: достаточно упомянуть такихъ авторитетовъ, какъ Симеонъ Солунскій и Николай Кавасила. (По русски имѣется изданіе святыхъ Отцовъ Учителей Церкви, относящихся къ истолкованію православнаго богослуженія СПб. 1857).

Въ наше время съ паденіемъ власти рационалистическихъ и протестантскихъ предразсудковъ — богослужебный культъ и особенно литургія выдвигаются на первый планъ въ качествѣ первоосновы церковной жизни. Мистико-богословское и метафизическое раскрытіе глубочайшихъ и послѣднихъ тайнъ христіанства черезъ истолкованіе богослужебныхъ текстовъ и дѣйствій — есть дѣло насущной и настоятельной необходимости.

Четыре небольших, но необычайно содержательных книжечки о. Хризостома Панфедера, превосходно изданных Matthias-Grünwald-Verlag, не только идут навстрѣчу этой необходимости, но и раскрывают для будущаго большія и отрадныя перспективы. Темы, въ нихъ затронутыя, почти не касаются конфессиональныхъ различій православія и католицизма и относятся къ такимъ глубинамъ литургической метафизики, которыя, минуя рифы раздѣленія какъ бы непосредственно достигаютъ Голгофы и подножья Престола Пресвятой Троицы. Особенно важны и глубоки: «Христосъ нашъ Литургъ» («Christus unser Liturge»), раскрывающій сущность первосвященническаго служенія Господа Иисуса Христа; и «Церковь, какъ литургическое общество» («Die Kirche als liturgische Gemeinschaft»). Въ послѣдней мы видимъ выпуклое и чеканное выраженіе вполнѣ созрѣвшей мысли, дарованной нашей эпохѣ Божественнымъ Промысломъ: *«Пресвятая Троица есть вѣчно сіяющій первообразъ литургическаго общества»* — «Die hl. Dreifaltigkeit ist das ewig leuchtende Urbild für die liturgische Gemeinschaft» (стр. 87).

Такъ въ тишинѣ монастыря и въ благоговѣйномъ созерцаніи тайнъ Христовой жертвы, принесенной за міръ, до конца разсѣивается печальное заблужденіе о Богѣ, какъ самодовольномъ надмірномъ деспотѣ и о Пресвятой Троицѣ, какъ о чемъ то такомъ; во что «приказано» «вѣрить», не разсуждая, а, главное, не чувствуя и не любя. Если въ этомъ планѣ наносится ударъ лже-ортодоксальному позитивизму, который въ извѣстномъ смыслѣ ничуть не лучше рационалистически безбожнаго позитивизма, то ученіемъ о Церкви, какъ литургическомъ обществѣ, въ основаніи подрывается протестантское марево лже-церкви, которому поистинѣ скорѣе надлежитъ наименоваться множественнымъ солипсизмомъ, а не обществомъ, явленнымъ по образу Пресвятой Троицы. Мы живемъ въ трудное время. На Церковь Христову съ удвоенной злобой и яростью нападаютъ ея два исконныхъ врага: безбожный рационалистическій атеизмъ и лже-ортодоксальный позитивизмъ, ненавидящій любовь и мысль и все сводящій къ гоббсовою безбожной формулѣ: истина то, во что приказываетъ вѣрить государство. Но такъ какъ государства нѣтъ, то истиной оказывается то, во что приказываютъ вѣрить лидеры крайнихъ правыхъ партій, столь же безграмотныхъ, сколь и безбожныхъ. Намъ русскимъ особенно горько приходится отъ этой двойной атаки князя тьмы и поэтому мы съ удвоенной благодарностью и любовью привѣтствуемъ вожженный благочестивымъ ученымъ-отшельникомъ свѣтъ разума и любви.

В. Н. Ильинъ

EMIL BRUNNER. Der Mittler. Zur Besinnung uber den Christusglauben. — Tübingen. Mohr. 1927. S. X + 565 in 8.

Книга Бруннера — исповѣдь и признаніе. И вмѣстѣ съ тѣмъ, полемическая книга. Въ своихъ отрицаніяхъ Бруннеръ тверже, чѣмъ въ утвержденіяхъ. Рѣчь его всего сильнѣе, когда онъ спорить и судить. Четко и рѣзко отмежевывается онъ отъ современнаго протестантскаго богословія, отъ этого богословія безъ вѣры. Въ немъ не видитъ онъ религіозной прямоты и серьезности, въ немъ онъ не чувствуетъ живого отношенія ко Христу. Это относится и къ Канту, и къ Гегелю и къ Шлейермахеру, и къ Ричлю. Кажется, одинъ только С. Киркегардъ близокъ Бруннеру среди мыслителей послѣдняго вѣка. Изъ новаго и упадочнаго протестантизма Бруннеръ отступаетъ къ истокамъ Реформаціи. Въ предѣлахъ Реформаціи онъ и остается. Онъ отталкивается не только отъ современнаго либерально-протестантскаго «іезуанизма», но и отъ «византійскаго» христіанства семи вселенскихъ соборовъ. Онъ хочетъ остановиться гдѣ-то посрединѣ. И оттого такъ много неяснаго и недосказаннаго въ его исповѣданіи.

Бруннеръ говоритъ меньше, чѣмъ можетъ сказать. Онъ какъ бы самъ себя останавливаетъ и перебиваетъ, — изъ страха предъ разумомъ и словомъ. У него снова вспыхиваетъ Лютерова вражда и недовѣріе къ разуму. Ему кажется что «византійскіе» церковные догматы слишкомъ разумны, что они слишкомъ много говорятъ разуму, что въ нихъ смягчается и притупляется «безуміе вѣры». Вѣра въ его представленіи всегда должна оставаться для разума соблазномъ, должна его тревожить, ожесточать и ослѣплять. У Бруннера есть воля къ антиноміямъ и парадоксамъ. Поэтому онъ возобновляетъ ричлианскую борьбу съ «метафизикой» въ христіанскомъ вѣроученіи. Въ этомъ сказывается старопротестантская антропология съ ея обостреннымъ «августинизмомъ», съ ея болѣзненнымъ переживаніемъ грѣха и грѣховности. Все до конца и безъ раздѣла поражено и разложено грѣхомъ въ человѣкѣ. Отъ человѣка и для человѣка нѣтъ никакого пути къ Богу; снизу, отъ человѣка, невозможно никакое движеніе вверхъ, не можетъ быть восхожденія. Этого паеосъ совершеннаго разрыва между Богомъ и грѣховной тварью, паеосъ совершенной замкнутости, отчужденности, богооставленности тварнаго бытія выраженъ у Бруннера съ предѣльной силой. И къ этому присоединяется другой мотивъ. Бруннеръ опасается, что «разумность» вѣры ослабляла бы ея свободу, что съ «разумностью» связана общезначимость и общеобязательность, и слѣдовательно тогда въ извѣстномъ смыслѣ, каждый долженъ,



былъ бы вѣровать и вѣрять. Долженъ не только въ порядкѣ повиновенія и послушанія безусловнымъ заповѣдямъ Божіей воли, но и въ порядкѣ нѣкоторой «естественной» необходимости. И тогда, кажется Бруннеру, вѣра потеряла бы свой волевой характеръ, перестала бы быть усиліемъ, избраніемъ, рѣшеніемъ. Тогда она оказалась бы слишкомъ человѣческимъ дѣломъ.

Въ «естествѣ» человѣческомъ онъ не видитъ и не признаетъ ничего чистаго, все «естественное» тѣмъ самымъ для него грѣховно, все тварное тѣмъ самымъ ничтожно и скверно. И потому Бруннеръ не чувствуетъ и не можетъ понять, что въ истинѣ и въ вѣрѣ освобождается и исполняется богозданное естество твари, помраченное, плѣненное, поврежденное, но не увражденное грѣхомъ до тла, — что въ вѣрѣ богозданный и богообразный разумъ человѣческой исполняется, возвращается не только къ Богу, но и самъ къ себѣ, находитъ самъ себя. И потому вѣра есть свѣтъ разума и свѣтъ для разума. У Бруннера очень сильно и остро чувство зла. Всюду ему чудится призракъ Пелагія. Паеось разстоянія и разрыва между Богомъ и человѣкомъ затемняетъ для Бруннера библейскую истину объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ. Въ послѣднемъ счетѣ онъ до конца отрицаетъ человѣка и все человѣческое, — ради Бога и Божіей чести и славы. И это несправедливое, чрезмѣрное отрицаніе мѣшаетъ понять и вмѣстить всю правду о Богѣ, мѣшаетъ увидѣть живой ликъ Христа Богочеловѣка. Надрывное, несправедливое самоотрицаніе и самоуничиженіе разума и мысли приводитъ Бруннера къ своеобразному, но разрушительному адогматизму. «Догматизму» Бруннеръ противопоставляетъ «керигматическое» богословіе, и не замѣчаетъ, что это ложное противопоставленіе, что всякій догматъ «керигматиченъ», есть лучъ Божественнаго свѣта, откровеніе Божественной ральности въ богообразности человѣческаго духа. Въ догматахъ Бруннеръ видитъ только человѣческое защитное средство, — прежде всего противъ «греко-раціональнаго духа». И весь смыслъ и значеніе догматовъ въ томъ, чтобы привести къ молчанію разумъ человѣческой и «освободить мѣсто для Божія слова», неизреченнаго и неизмѣримаго никакими человѣческими понятіями. Бруннеръ отгораживается рѣзко отъ всякаго психологизма, прагматизма и морализма въ богословіи. Онъ подчеркиваетъ объективность вѣры. Но эту объективность онъ пытается схватить въ обходъ разума. И поэтому снова впадаетъ въ особаго рода «психологизмъ»: объективность вѣры ограничивается рамками переживанія. И борьба съ интеллектуализмомъ оборачивается борьбой съ онтологизмомъ. Бруннеръ боится мысли, какъ области общаго, и стремится къ конкретному. Его смущаетъ «отвлеченность» догматики, «неконкретность» византійскаго образа Христова. Онъ старается безъ догматовъ пробиться къ живому, евангельскому Христу. Но образъ Христа

остаётся для него неуловимымъ. Въ его начертаніи образъ Христа до предѣла «неконкретенъ». И причина тому — въ отрицаніи чловѣка.

Бруннеръ вѣрно подчеркиваетъ, что Лице Христа больше Его ученія. Онъ справедливо споритъ противъ либерально-протестантскаго разложенія Евангелія въ нравственную проповѣдь, противъ того, чтобы во Христѣ видѣть только Учителя или носителя какого-то «идеала» или «идеи». Но и въ его изображеніи тоже нѣтъ живаго Христа. Не самъ Христосъ дорогъ и близокъ его сердцу, но то, то обстоятельство, что Христосъ былъ и есть Посредникъ, Не самъ Христосъ, но то, что сбылось и открылось во Христѣ, «смыслъ» Христова явленія въ мірѣ... Правда, не «идея», но «смыслъ», но все же только «смыслъ», а не живое «лице»... И во Христѣ Бруннеръ въ извѣстномъ смыслѣ гнушается чловѣчествомъ. Онъ признаетъ и повторяетъ догматическое ученіе о двухъ природахъ во Христѣ, но рѣшительно, отвергаетъ ученіе о «взаимообщеніи природъ», *communicatio idiomatum*, и видитъ въ немъ «метафизическое недоразумѣніе». И это отрицаніе выдаетъ ео сокровенный и тончайшій докетизмъ, неизбѣжный при отрицаніи и непризнаніи чловѣка. Во Христѣ онъ исповѣдуетъ полноту Божества, но Божественная «природа» и Божественное Лице для Бруннера означаетъ, въ сущности, только полноту и совершенную непосредственность Божественнаго явленія и откровенія во Христѣ, совершенную дѣйствительность окончателнаго движенія Бога къ чловѣку. Божество во Христѣ по Бруннеру есть «тайна» или смыслъ Христова лика. Христосъ былъ самое Божіе Слово и — чловѣкъ. Ипостасное сопроникновеніе природъ въ Богочловѣкѣ онъ отрицаетъ. Богъ явился *въ* чловѣкѣ, — но конечнаго соединенія не произошло: Божество «не вступаетъ въ историческую область», чловѣчество остаётся непреображеннымъ и во Христѣ. «Историческій» Христосъ былъ чловѣкомъ, и *въ* Немъ былъ Богъ. На абсолютномъ Божіемъ Откровеніи во Христѣ Бруннеръ дѣлаетъ рѣзкое удареніе, но чловѣческая природа во Христѣ его страннымъ образомъ такъ мало занимаетъ, что онъ совсѣмъ не дорожитъ Евангельскими «подробностями», не дорожитъ и словами самого Спасителя. Ученіе апостоловъ о Христѣ для него важнѣе ученія самого Христа, ибо слова Христа по Бруннеру только чловѣческія и историческія слова, не Божіе откровеніе и правда. По рѣзкому выраженію Бруннера, все чловѣчество Христа есть только нѣкое *incognito*, какъ бы «маска», подъ которою является Богъ Слово на «маскарадѣ нашей жизни», на маскарадѣ исторіи. Абсолютность теофаніи требовала Крестной смерти, ибо иначе не было бы воспринято «все наше» — до справедливой богооставленности, до справедливой пораженности Владычнымъ судомъ. Только на Крестѣ исполнилась полнота

Воплощенія, ибо только осужденный для Бруннера полный человекъ. И въ уничиженіи Слова до Креста неожиданно открылась твари Божія любовь вмѣстожданнаго гнѣва. Любовь Божія къ грѣховной твари есть антиномія превышающая мѣру самого Божія закона. Крестъ, какъ послѣдняя теофанія, заслоняетъ для Бруннера Христа. Theologia crucis занимаетъ мѣсто христологии. То, что случилось, важно по Бруннеру: Божіе примиреніе, Божіе прощеніе, — объективная перемѣна въ отношеніяхъ Бога и человека, перемѣна скорѣе съ Божественной, чѣмъ съ человеческой стороны. Воскресеніе для него только знакъ снятаго разрыва между Богомъ и тварью. Во Христѣ разъ навсегда и всецѣло свершилось движеніе Бога къ человеку. Вѣчное ворвалось во временную суету. Окончателность и однократность этого Откровенія Бруннеръ остро чувствуетъ. Но въ этомъ Откровеніи онъ почти не видитъ самого Христа. Ибо гнушается человекомъ.

Въ книгѣ Бруннера слышится голосъ искренней вѣры, но вѣры испуганной и слѣпой. Въ слѣпотѣ и испугѣ не открывается Ликъ Христовъ, но только въ дерзновеніи сыновней любви. Ибо и въ паденіи человечество свое Богу. Реформація въ чрезмѣрности смиренія забыла объ этомъ. Въ этомъ ея жуткій трагизмъ. Въ книгѣ Бруннера онъ обнаженъ вполне.

*Георгій В. Флоровскій.*

