

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

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

Въ пятнадцати книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, П. Аршанбо (Франція), Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, Н. Бувнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Н. Н. Глубоковского, Л. А. Зандера, В. В. Звѣнковскаго, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепицина, С. Кавертца (Америка), Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, И. Лаговскаго, Н. О. Лосскаго, Ж. Миритена (Франція), П. И. Новгородцева (†), С. Олларда (Англія) А. Погодина, А. М. Ремизова, Ю. Сазоновой, В. Сперагскаго, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго, Н. Θ. Федорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), диак. Г. Цевркова, кн. Д. Шаховскаго (Гермонаха Юанна).

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

Цѣна 15-го номера: долл. 0,60.

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

№ 15.

ФЕВРАЛЬ 1929

№ 15.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

	стр.
1. С. Троицкій. — Бракъ и грѣхъ. I. Бракъ до грѣха.	3
2. Прот. С. Булгаковъ. — Очерки ученія о Церкви. IV. О ватиканскомъ догматѣ.	39
3. Н. Алексѣевъ. — Русское западничество.	81
4. И. Стратоновъ. — Развитие церковной смуты послѣ перваго Карловацкаго Собора.	112
5. С. Франкъ. — Памяти Ю. И. Айхенвальда.	125
6. Новыя книги: С. Франкъ. — Новая немѣцкая литература по философской антропологій. В. Звѣнковскій. — Wiefred. Monod. Dur protestantisme. В. Ильинъ. — Ангелология и ученіе о Св. Софій Премудрости Божией	127

БРАКЪ И ГРѢХЪ.

БРАКЪ ДО ГРѢХА.

Религіозная интуиція объясняетъ намъ, почему въ брачной жизни дѣйствительность такъ расходится съ идеаломъ, почему приходится говорить и о другихъ цѣляхъ брака, кромѣ единенія въ любви, почему, наконецъ, эти другія цѣли часто не только ставятъ на второй планъ главную, но иногда заставляютъ и совсѣмъ забывать о ней.

Библия знаетъ не только нормальный бракъ въ раю, но знаетъ и бракъ послѣ великой міровой катастрофы, которую она именуетъ грѣхомъ.

Дивное отличіе человѣка отъ остального органическаго міра, его интеллектуальное сознаніе и свобода были вмѣстѣ съ тѣмъ и великой для него опасностью. Это сознаніе и эта свобода имѣли предъ собой высокія задачи, которыхъ не могъ рѣшить остальной органической міръ, почему этотъ міръ и явился только какъ бы почвой, на которой долженъ былъ развиваться человѣкъ. Чуть не каждый день видимъ мы новыя великія чудеса, творимыя интеллигенціей человѣка, а вожди человѣческой мысли мечтаютъ о еще большихъ достиженіяхъ въ будущемъ и даже о побѣдѣ надъ самой смертью. «Всѣ живыя существа держатся другъ за друга и всѣ подчинены гигантскому порыву»,—пишетъ Бергсонъ.—Животное опирается на растенія, человѣкъ живетъ благодаря животному, а все человѣчество во времени и про-

странствѣ представляетъ одну огромную армію, движущуюся съ каждымъ изъ насъ, впереди и позади насъ; своимъ напоромъ оно способно побѣдить всякое сопротивленіе и преодолѣть многія препятствія, въ томъ числѣ, можетъ быть, и смерть».*)

Но великой опасностью для человѣческой свободы и сознанія является то обстоятельство, что они могутъ пойти и въ ненадлежащемъ направленіи. Этотъ даръ Прометея, это сознаніе и свобода должны бы всегда идти въ идеалистическомъ направленіи, къ великимъ цѣлямъ совершенства человѣка и его полнаго господства надъ внѣшнимъ міромъ, всегда человѣкъ долженъ бы «имѣть Бога въ своемъ разумѣ» (Римл. I, 28), какъ говоритъ апостоль Павелъ. Но свобода, по самому своему понятію, можетъ и измѣнить свое направленіе, можетъ оторваться отъ мысли о Богѣ, можетъ поставить на второй планъ высокія идеалистическія цѣли, а взять на себя задачи, которыя могъ и долженъ былъ бы осуществлять инстинктъ. Отношеніе человѣка къ внѣшнему міру и къ растительнымъ процессамъ своего тѣла должно бы быть отношеніемъ господства, при которомъ его сознательная интеллигенція отдѣляется отъ слитія и съ внѣшнимъ міромъ и со своими физическими стремленіями (Быт. I, 28, 2, 14), но человѣческая воля можетъ признать за внѣшнимъ міромъ и за своими растительными процессами высшую цѣнность, направить на нихъ свою сознательную интеллигенцію, свой даръ познанія и какъ бы слить ихъ съ ними. Это соединеніе съ *растительною* жизнью и называется въ Библии вкушеніемъ съ *дерева* познанія (Быт. 2, 17), такъ какъ его результатомъ является познаніе добра и зла на опытѣ. По библейской антропологии размноженіе

*) Творческая Эволюція, гл. 3 in fine, стр. 240, ср. французскій оригиналь 21 ed. p. 293.

принадлежитъ къ той же области несознательнаго, инстинктивнаго бытія, какъ и питаніе, и размноженіе есть въ сущности одинъ изъ видовъ питанія. И Библія видитъ источникъ извращенія природы человѣка, источникъ грѣха именно въ отношеніи человѣческаго сознанія и свободы къ питанію, которое произошло вслѣдствіи отклоненія свободы отъ идеальныхъ цѣлей, но Библія признаетъ и то, что послѣдствіемъ такого отношенія къ питанію было и измѣненіе въ родовой жизни человѣка, а это измѣненіе въ свою очередь отразилось и на брачной жизни человѣка. Чтобы видѣть, въ чемъ именно заключается это измѣненіе, нужно сравнить библейское повѣствованіе о рожденіи безгрѣшномъ и рожденіи грѣховномъ.

Но возможно ли вообще безгрѣшное рожденіе, безгрѣшная родовая жизнь человѣка? На этотъ вопросъ у очень многихъ авторитетнѣйшихъ древне-христіанскихъ писателей мы встрѣчаемъ отрицательный отвѣтъ. Отрицаніе самой возможности такой безгрѣшности мы находимъ, напримѣръ, у св. Григорія Нисскаго, у св. Іоанна Златоуста, у бл. Феодорита, у Прокопія Газскаго, у св. Іоанна Дамаскина, у св. Максима Исповѣдника, у Евфимія Зигабена, у св. Симеона Солунскаго, у патріарха Константинопольскаго Іереміи, у Максима Грека и т. д. Всѣ они въ сущности повторяютъ мысли, высказанныя въ качествѣ «гаданія»*) св. Григоріемъ Нисскимъ. Онъ опирается на тотъ фактъ, что Библія не упоминаетъ о рожденіи до грѣхопаденія**) и предполагаетъ, что безъ грѣхопаденія родъ человѣческой или ограничился бы четою первозданныхъ или размножался бы какимъ то другимъ способомъ, какимъ размножаются ангелы. «Какой способъ размноженія естества ан-

*) Объ устр. человѣка, гл. 16, Мг. 44, 180 русск. пер. 1861, стр. 143; ср. гл. 20, Мг. 44, 200: «Догадки и предположенія».

**) Ibid. гл. 17, Мг. 44, 188; р. пер. стр. 145-146.

гельскаго — это неизрѣченно и недомыслимо, — пишетъ онъ.— Впрочемъ несомнѣнно (?) онъ есть, и оный могъ дѣйствовать и у людей, малымъ чѣмъ отъ ангеловъ умаленныхъ (Пс. 8, 6), приумножая родъ человѣческой до мѣры опредѣленной совѣтомъ сотворившаго».*) «Человѣкъ могъ быть безъ брака, разсуждаетъ далѣе св. Григорій, ставя бракъ въ неразрывную связь съ размноженіемъ, также какъ ангелы существуютъ безъ брака, но Богъ предусмотрѣлъ, что родъ человѣческой не пойдетъ прямымъ путемъ къ прекрасному и потому отпадетъ отъ равно-ангельской жизни и, чтобы не сдѣлать малымъ число душъ человѣческихъ вслѣдствіе утраты того способа, какимъ ангелы возросли до множества, даетъ людямъ способъ взаимнаго преемства скотскій и неразумный»**)

Подобныя мысли находимъ у св. Іоанна Златоуста въ его разныхъ произведеніяхъ.

Связывая бракъ съ размноженіемъ и забывая о словахъ Христа (Мат. 19, 4-6), Златоустъ пишетъ: «Не упоминается о бракѣ въ раю. Была нужда въ помощницѣ, она и была дана. Бракъ не былъ необходимъ. Послѣ грѣха явился и бракъ. Это смертная и рабская одежда, ибо гдѣ смерть, тамъ и бракъ. Какой бракъ создалъ Адама? Какія скорби рожденія создали Еву? Богъ могъ создать людей... Онъ позаботился бы о способѣ увеличенія человѣческаго рода... Почему бракъ не раньше обмана, почему совокупленіе не въ раю, почему скорби рожденія не раньше проклятія? Потому, что бракъ былъ излишенъ, а потомъ сдѣлался необходимъ вслѣдствіи нашей слабости.»***)«Предвидя грѣхъ, пишетъ зависящій отъ Златоуста въ своихъ толкованіяхъ бл. Феодоритъ, Богъ образо-

*) Стр. 147.

***) Объ устроеніи человѣка, гл. 17, Мг. 44, 186-191. Въ бракѣ человѣкъ нисколько не отличается отъ звѣрей, пишетъ св. Исидоръ Пелусіотъ, письмо 192 схоластику Феодору, Мг. 78, 1281.

***) О дѣвств., 15, Мг. 48, 544-545.

валь мужской и женскій полъ. Безсмертная природа же имѣеть нужду въ женскомъ полѣ».*) «Хотя бракъ послѣ грѣха, пишетъ Прокопій Газскій, однако онъ же причина благословенія и размноженія. Брака не было въ раю до грѣха. Если вернемся, откуда испали, брака не будетъ, по словамъ Спасителя, какъ не будетъ и смерти. А отсюда очевидно (?), что его не было и въ началѣ. Но не было бы только два, а Богъ, создавшій множество ангеловъ, умножилъ бы и родъ чело-вѣческой»).**)

«Дѣвство господствовало въ раю, пишетъ св. Иоаннъ Дамаскинъ. Когда смерть вошла въ мiръ, Адамъ позналъ жену свою. «Плодитесь и размножайтесь» означаетъ не то умноженіе, которое происходитъ черезъ совокупленіе. ибо Богъ могъ другимъ способомъ распространить нашъ родъ, если бы онъ соблюдалъ Его заповѣди. Но, предвидѣвъ грѣхъ, Богъ создалъ мужчину и женщину. Христосъ отъ Отца и отъ Матери рожденъ безъ брака».***)

«Богъ не хотѣлъ, чтобы у насъ было происхожденіе неразумное и отъ сѣмени (*σπῆς*) и грязи (*σβπαραν*), пишетъ св. Симеонъ Солунскій, такъ какъ мы добровольно стали смертными, то Онъ допустилъ, чтобы передача рода дѣйствовала такъ, какъ у животныхъ, чтобы мы знали, куда ниспали. И это до тѣхъ поръ, пока умершій за насъ и воскресшій не обезсмертитъ нетлѣнную природу».***) То же повторяетъ патріархъ Константинопольскій Іеремія II въ своихъ отвѣтахъ тюрингенскимъ богословамъ 1576 г.*****) «Бракъ, говоритъ онъ,

*) Толков. на Быт., вопросъ 38, русск. пер. 1905, ч. 1, стр. 26.

**) Толков. на Быт., гл. 4. Мг. 87, 233.

***) Точное изложеніе православной вѣры, книга IV, гл. 24. Мг. 94, 1208; ср. Евфимій Зигабенъ (около 1118 г.). Толкованіе на пс. 50.

*****) О таинствахъ, гл. 38, Мг. 155, 381.

*****) A. Wurt. p. 241; ср. Gass: Symbolik d. Griechisch. Kirche, Berlin, 1892.

учрежденъ по случаю грѣха, такъ какъ люди черезъ смертность и продолженіе рода уподобились неразумнымъ тварямъ».

Въ Россіи изъ авторитетныхъ защитниковъ этого мнѣнія нужно отмѣтить Максима Грека. Одно его произведеніе такъ и озаглавлено: «Противу глаголющихъ, яко плотскимъ совокупленіемъ и рожденіемъ хотяше множитися человѣческій родъ, аще бы и не согрѣшили праотцы». «Инымъ убо образомъ превосходнѣйшимъ хотяше множитися родъ человѣческій», утверждаетъ онъ здѣсь.*)

Несмотря на авторитетность этихъ именъ, число которыхъ можно бы и увеличить, нужно признать, что это ученіе въ послѣдней своей основѣ является данью, которую заплатили древніе церковные писатели языческой школѣ, а вовсе не ученіемъ библейскимъ и церковнымъ.

Вся греческая философія глубоко рационалистична. Осознавъ въ логосѣ, въ разумѣ или точнѣе въ разсудкѣ главное свое отличіе отъ животнаго міра, древнее человѣчество придало ему слишкомъ большое значеніе, и древняя философія была въ сущности апофеозомъ и проективацией во внѣшній міръ человѣческаго разума. Ко всему, что неразложимо на его категоріи, какъ во внѣшнемъ мірѣ, такъ и въ самомъ человѣкѣ, ко всему безсловесному (*ἄλογος*, т. е. нелогичному) и «животному» по выраженію св. Григорія, она относилась отрицательно, какъ къ морально недожному или во всякомъ случаѣ несовершенному. Матерія для нея является какъ *μὴ ὄν*, несущее, и считается источникомъ зла. Все безсознательное въ человѣкѣ считается несовершенствомъ, какъ сближающее его съ животнымъ міромъ.

На другихъ метафизическихъ предпосылкахъ

*) Творенія, Казань, т. I, стр. 431-435.

покоится откровенное учение. Оно смиряетъ человѣческой разумъ и сверху и снизу. Ученіемъ о Троичномъ Богѣ оно ставитъ Высшее Бытіе надъ категоріями человѣческаго разума. Ученіемъ о твореніи и матеріи и всего міра этимъ Бытіемъ оно реабилитируетъ не только матерію, но и бессознательную жизнь въ самомъ человѣкѣ. Признавая превосходство человѣка надъ животнымъ и растительнымъ міромъ, оно, однако, не отдѣляетъ ихъ непроходимой пропастью. Твореніе человѣка не выдѣляется изъ творенія всего вещественнаго міра, какъ твореніе ангеловъ, а является его завершеніемъ. Человѣкъ творится въ одинъ день вмѣстѣ съ высшими животными и творится изъ той же земли, изъ которой творятся и животныя, почему вполне правъ поэтъ въ своемъ шуточномъ по формѣ, но глубокомъ по смыслу стихотвореніи

«Да и въ прошломъ нѣтъ причины
Намъ искать большаго ранга,
И по мнѣ шматина глины
Не знатнѣй орангутанга».*)

Вмѣстѣ съ животнымъ міромъ человѣкъ получаетъ и благословеніе питанія.

Въ сходныхъ выраженіяхъ дается благословеніе на размноженіе и человѣку и животному. Самъ Богъ приводитъ къ человѣку не только жену, но и животныхъ (Быт. 2, 19).

И какъ приведеніе жены къ мужу не есть лишь единичный, имѣвшій мѣсто въ раю фактъ, а есть постоянное тяготѣніе одного пола къ своему восполненію въ другомъ, такъ и приведеніе животныхъ къ человѣку есть постоянное тяготѣніе всего животнаго міра, зашедшаго въ тупикъ въ своемъ развитіи, къ единственному счастливому избраннику, одаренному способностью къ развитію безконечному.

*) А. Толстой. Посланіе къ Каткову.

И быть может именно это тяготѣніе, этотъ жизненный порывъ создалъ у высшихъ животныхъ ихъ человѣкоподобныя свойства. Вотъ почему Библия дважды говоритъ о созданіи животныхъ — первый разъ самихъ по себѣ (Быт. 1, 20-25), второй — въ связи съ тяготѣніемъ ихъ къ человѣку (Быт. 2, 19). Такимъ образомъ, по Библии, связь человѣка, въ особенности въ сферѣ его растительной и животной жизни, съ остальнымъ животнымъ міромъ входятъ въ самый планъ міроздація, а потому и сходство размноженія человѣка съ размноженіемъ животныхъ вовсе не является показателемъ его ненормальности и грѣховности, а скорѣй наоборотъ.

Основная ошибка у св. Григорія Нисскаго и его послѣдователей въ этомъ отношеніи состоитъ въ томъ, что они, какъ и греческая философія, хотя и видѣтъ въ идеальномъ человѣкѣ одинъ духъ, забывая что идеальный человѣкъ не есть лишь духъ, не есть ангелъ, но и тѣло, которое связываетъ человѣка съ остальнымъ видимымъ міромъ. Поэтому то имъ и приходится измышлять неизвѣстное Библии ученіе о саморазмноженіи ангеловъ, о какомъ то имъ самимъ непонятномъ другомъ способѣ размноженія человѣчества.

Въ вопіющее противорѣчіе съ библейскимъ текстомъ становятся они, утверждая, что бракъ получилъ начало послѣ грѣха, тогда какъ и самъ Иисусъ Христосъ и Апостоль Павелъ, какъ мы видѣли, категорически указываютъ, что самое созданіе жены и приведеніе ея Адаму и было установленіемъ брака, а это, по недопускающему перетолкованій тексту Бытія, произошло въ раю до грѣха. Желая доказать, что бракъ былъ установленъ послѣ грѣхопаденія и по изгнаніи изъ рая, они прибѣгаютъ къ приему *quaternio terminorum*, усматривая бракъ тамъ, гдѣ говорится о размноженіи. Но какъ по научнымъ, такъ и по

библейскимъ даннымъ, и то и другое суть самостоятельныя, не имѣющія неразрывной связи понятія.

Даже оставляя въ сторонѣ бракъ и говоря лишь о размноженіи, должно сказать, что заключеніе отъ того факта, что Библия упоминаетъ о размноженіи людей будто бы только послѣ грѣха, къ грѣховности размноженія вообще соединено съ грубѣйшими логическими ошибками.

Дѣлать заключеніе изъ того факта, что Библия говоритъ сначала о грѣхѣ, а потомъ о рожденіи къ грѣховности самого рожденія — это значитъ заключать *post hoc ergo propter hoc*. Дѣлать заключеніе изъ упоминанія Библии о грѣховномъ рожденіи къ невозможности рожденія безгрѣшнаго — это значитъ заключить *ab esse ad necesse*, чего опять таки не дозволяетъ логика. Хотя бы Библия и историческій и ежедневный опытъ говорили намъ о миллиардахъ случаевъ грѣшнаго рожденія, все-же это лишь неполная индукція, дающая право только на болѣе или менѣе вѣроятное заключеніе, а вовсе не на несомнѣнное. Достаточно хотя бы одного случая безгрѣшнаго человѣческаго рожденія, чтобы все эти доказательства упали какъ карточный домикъ. Ибо если было хоть одно безгрѣшное рожденіе, то значитъ между грѣхомъ и рожденіемъ нѣтъ внутренней связи и значитъ вообще размноженіе человѣчества возможно и безъ грѣха. А Библия дѣйствительно говоритъ о такихъ рожденіяхъ, которыя произошли внѣ той черной черты, которую провелъ грѣхъ въ исторіи человечества — это рожденіе Евы и рожденіе Христа, о чемъ мы далѣе и будемъ говорить подробнѣе.

Опираясь на фактъ, что дѣти Адама и Евы были зачаты и рождены послѣ грѣха и изгнанія изъ рая, послѣдователи Григорія Нисскаго стараются умалить значеніе того факта, что благословеніе на размноженіе дано было человѣку не

только до изгнанія изъ рая и грѣхопаденія, но и до творенія Евы. Одни фантазируютъ, что здѣсь разумѣется какое то другое размноженіе; но тождественность терминовъ съ тѣми, которые употреблены въ отношеніи размноженія животныхъ и при благословеніи на размноженіе Ноя (Быт. 9, 1), отвергаетъ это измышленіе. Другіе ссылаются на предвѣдѣніе Богомъ грѣхопаденія людей. Но и это предположеніе совершенно непримиримо съ библейскимъ текстомъ. По Библии благословеніе на размноженіе дано въ связи съ благословеніемъ на владычество всею землею (Быт. 1, 28), между тѣмъ однимъ изъ послѣдствій грѣха является неподчиненіе человѣку природы (Быт. 3, 17-19). Въ такомъ случаѣ грѣхъ былъ бы причиной и подчиненія человѣку природы и неподчиненія. Но, говоря словами Апостола Іакова: «течетъ ли изъ одного источника и сладкая и горькая вода?» (Іак. 3, 11). Одна причина не можетъ вызвать противоположныя слѣдствія. Размноженіе не можетъ быть въ одно и то же время выраженіемъ и величія и паденія человѣка.

Нельзя ссылаться для доказательства отсутствія рожденія и брака въ раю на слова Христовы, что «по воскресеніи не будутъ жениться и выходить замужъ» (Мат. 22, 30; ср. Мр. 12, 25; Лук. 20, 35). Климентъ Александрійскій говоритъ, что «Господь здѣсь не осуждаетъ брака, а даетъ лѣкарство противъ ожиданія плотской похоти по воскресеніи». *) А главное нельзя думать, что жизнь по воскресеніи будетъ лишь повтореніемъ начала жизни райской. Тогда будутъ и новыя условія жизни человѣка и самая эта жизнь будетъ имѣть другой характеръ.

Тогда будетъ сотворено все новое (Апок. 1, 5), тогда будетъ новое небо и новая земля (Исаіи

*) Стром. 3, 12, Мг. 8, 1198.

65, 17; 2 Петр. 3, 10; Апок. 20, 11; 21, 1). Въ раю были и солнце и луна, были и день и ночь, а тогда не будетъ ни солнца ни луны (Апок. 21, 23), и все же тамъ не будетъ не только ночи (Апок. 22, 5), но не будетъ и самаго времени (Апок. 10, 6).

Будетъ другой и жизнь человѣка. Въ раю люди имѣли лишь душевное тѣло (1 Кор. 15, 44-46) и духовное прославленное тѣло могли получить лишь впоследствии, черезъ соблюденіе заповѣди*), тамъ въ нихъ дѣйствовало безсознательное начало жизни — плоть, хотя и безгрѣшная, въ нихъ происходилъ процессъ питанія, почему для нихъ и нужна была пища (Быт. 2, 16)**). Между тѣмъ воскресшіе люди будутъ не дѣти плоти, а будутъ «сыны воскресенія» (Лук. 20, 36), въ нихъ, какъ и въ воскресшемъ Христѣ, не будетъ плоти и душевнаго тѣла, а будетъ лишь прославленное, духовное, а потому и безсмертное и не нуждающееся въ жизненномъ началѣ плоти тѣло (1 Кор. 15, 49, 50; Лук. 20, 36). Но если тамъ не будетъ плоти, то не можетъ быть и ея проявленія — питанія и размноженія. И дѣйствительно слово Божіе учитъ, что тамъ люди не будутъ ни алкать, ни жаждать (Апок. 7, 16) и что тамъ не будетъ не только пищи, но и самаго чрева (1 Кор. 6, 13). Но если тамъ не будетъ плоти и питанія, то тѣмъ болѣе не можетъ быть тамъ размноженія, которое, какъ и питаніе, есть проявленіе плоти и притомъ зависимое отъ питанія. Да оно и не будетъ нужно тогда, такъ какъ тогда исполнится предопредѣленное число святыхъ. Но если такъ, то ненуженъ будетъ тамъ и бракъ, такъ какъ некому и незачѣмъ

*) Бл. Августинъ, *Ne civ. Dei* 14, 10 и 15, Русск. пер. стр. 3 и 38.

**) Хотя можно думать, что въ нихъ процессъ питанія имѣлъ другой характеръ, чѣмъ у павшаго человѣка. Это утверждаетъ Климентъ Александрійскій по отношенію ко Христу, имѣвшему до воскресенія общую съ нами, но не грѣховную плоть. (Стром. 3, 7, Mg. 8, 1161).

будеть основывать новыя малыя церкви тогда, когда онѣ уже сольются въ одну церковь, «невѣсту Агнца и скинію Бога съ человѣкомъ» (Апок. 21, 3), сольются «въ одну любовь, широкую какъ море, что не вмѣстятъ земные берега».) Однако отсюда вовсе не слѣдуетъ, что такъ должно было быть и на зарѣ исторіи человѣчества, когда оно было представлено лишь одной четой прародителей, только что вступившей на путь нравственнаго совершенства. Думающіе иначе забываютъ слова ап. Павла: «не духовное прежде, а душевное, потомъ духовное» (I Кор. 15, 46).

Эти наши соображенія противъ теоріи св. Григорія слѣдуетъ дополнить доводами, высказанными еще въ древней христіанской литературѣ. Здѣсь, помимо этой теоріи, навѣянной пережитками языческой жизни и языческой школы и высказанной сначала лишь въ видѣ робкой гипотезы, мы находимъ другую теорію, одобренную официальными органами церковнаго учительства и потому являющуюся дѣйствительно церковнымъ ученіемъ.

Эту теорію защищаютъ уже Постановленія Апостольскія и видные представители христіанской мысли, напр., Климентъ Александрійскій, **) Кириллъ Александрійскій, ***) Кесарій Арелатскій ****) и др. И что особенно важно, нѣкоторые изъ нихъ, въ молодости подъ вліяніемъ языческихъ школьныхъ традицій защищавшіе теорію Григорія Нисскаго, въ болѣе зрѣломъ возрастѣ, проникнувшись библейскимъ духомъ, сами же опровергаютъ эту теорію и защищаютъ ученіе о безгрѣшности человѣческаго рожденія по существу. Таковы корифеи западнаго богословія Августинъ и восточнаго Іоаннъ Златоустъ.

*) А. Толстой, въ стихотв. «Слеза дрожить»...

***) VI, 11, русск. пер. Казань 1864, стр. 179; ср. VI, 28, стр. 206.

****) Противъ Юліана, 3.

*****) Діалогъ 3, вопросъ 151, Mg 38, 1103.

Казань, 1864, VI, 27, стр. 205.

Климентъ Александрійскій указываетъ, что между рожденіемъ и грѣхомъ нѣтъ зависимости, а что если бы люди не согрѣшили, рожденіе имѣло бы мѣсто и въ раю, такъ какъ къ этому вела людей ихъ природа. Если рожденія въ раю фактически не было, то это потому, что люди были сотворены, согрѣшили и изгнаны изъ рая въ юномъ возрастѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ опровергаетъ мнѣніе еретика Кассіана, что бракъ возникъ вслѣдствіе обмана змѣя*). «Рожденіе, которымъ стоитъ міръ, свято» провозглашаетъ онъ**). А брачную жизнь онъ ставитъ даже выше жизни одинокой, ибо здѣсь совершенство любви къ Богу, возвышаясь черезъ страданія, выражается лучше, и учитъ, что дѣвственники не должны презирать бракъ.***) Болѣе подробно останавливаются на этомъ бл. Августинъ на западѣ и Златоустъ на востокѣ.

Бл. Августинъ, повторявшій въ молодости ходячее положеніе, что безъ грѣха не было бы и рожденія, въ болѣе зрѣломъ возрастѣ рѣшительно опровергаетъ такой взглядъ. Въ своемъ главномъ трудѣ «О градѣ Божіемъ» онъ упоминаетъ, что есть люди, которые слова Писанія: «раститесь и множитесь» не хотѣтъ понимать въ примѣненіи къ плотскому плодородію, а понимаютъ ихъ въ смыслѣ возрастанія въ добродѣтели. По ихъ мнѣнію, плотскія дѣти не могли родиться въ раю, а могли родиться только внѣ рая, какъ то и случилось на дѣлѣ.****)

«Но, — пишетъ бл. Августинъ, — мы нисколь-

*) Стром. 3, 14, Mg. 8, 1193-1196. Вообще нужно сказать, что теорія о связи рожденія и брака въ своихъ выводахъ есть въ сущности дуалистическая, близкая къ гностицизму теорія. Именно гностики учили, что рожденіе — отъ сатаны. Ложность этой мысли доказывали напримѣръ св. Иринеи Лионскій (противъ ересей 1, 24, Mg. 7, 675), Епифаній Кипрскій (Панаріонъ, ереси 23, 61, Mg. 41, 300-301 и 42, 171).

***) Стром. 3, 17, Mg. 8, 1205-1207.

***) Стром. 7, 2 и 2, 3.

****) De civ. Dei, 14, 21, MI 41, русск. пер. стр. 49-50.

но не сомнѣваемся, что благословеніе Божіе растится и множится и наполняетъ землю даровано браку, который Богъ установилъ до грѣха чело-вѣческаго, когда творилъ мужа и жену, которыхъ полъ имѣеть очевидные признаки въ плоти. Къ этому творенію Божію приурочено и самое благо-словеніе. Ибо послѣ того, какъ сказало Писаніе: «мужа и жену сотвори ты», оно тотчасъ же при-бавляетъ: «и благослови ихъ Богъ, глаголя: расти-тесь и множитесь и наполняйте землю, и господ-ствуйте ей» и т. д. Можно, пожалуй, безъ несо-образности толковать все это и въ смыслѣ духов-номъ, и находить нѣчто подобное и въ одномъ чело-вѣкѣ, такъ какъ въ немъ де одно управляетъ, а другое управляется, но въ виду яснѣйшаго полового различія тѣль, отвергать, что мужъ и жена сотворены такъ, чтобы, рождая дѣтей, росли-лись и множились, и наполняли землю, — вели-кая нелѣпость».*)

Далѣе Августинъ приводитъ слова о бракѣ Иисуса Христа (Мат. 19, 4-6) и ап. Павла (Еф. 5, 25-33) и доказываетъ, что здѣсь мы находимъ ученіе о томъ, что мужчина и женщина съ самага начала сотворены такими, какими мы видимъ и знаемъ ихъ въ настоящее время, двумя людьми различнаго пола и что какъ Христосъ, такъ и ап. Павелъ видѣли въ повѣствованіи книги Бытія вовсе не указаніе на подчиненіе плоти разуму, а именно на супружескій союзъ.**)

Такое ученіе Августинъ считаетъ неправиль-нымъ и по тѣмъ выводамъ, которые изъ него слѣ-дуютъ.

«Утверждающіе, что первые люди не совокуп-лялись бы и не рождали, если бы не согрѣшили, что другое утверждаютъ какъ не то, что грѣхъ чело-вѣческой былъ необходимъ для размноженія

*) De civ. Dei 14, 22, Мl. 41, 428, р. пер. стр. 50.

**) Op. cit. cap. 22, Мl. 41, 429, русск. пер. стр. 50-51.

святыхъ?» — спрашиваетъ онъ. Вѣдь если бы, не дѣлая грѣха, они оставались одни, такъ какъ, по приведенному мнѣнію они не могли бы родить, если бы не согрѣшили, то для того, чтобы было не два праведныхъ человѣка, а много, былъ необходимъ грѣхъ. Но подобная мысль нелѣпа.*)

Не находить возможнымъ Августинъ объяснить двуполость человѣка и благословіе размноженія предвѣдѣніемъ грѣха Богомъ. Человѣкъ не могъ своимъ грѣхомъ разстроить божественный совѣтъ такъ, чтобы принудить Бога измѣнить Его опредѣленіе: потому что Богъ предвѣдѣніемъ Своимъ предварилъ и то и другое; т. е. въ предвѣдѣніи Его было и то, что человѣкъ, котораго Онъ сотворилъ добрымъ, сдѣлается злымъ, и то, что именно и при этомъ случаѣ Онъ Самъ сдѣлаетъ добраго относительно человѣка.**)

Отсюда бл. Августинъ выводитъ, что и безъ грѣха исполнилось бы благословіе размноженія, пока не пополнилось бы число предопредѣленныхъ святыхъ***), что это благословіе дано прежде, чѣмъ согрѣшили, чтобы показать, что рожденіе дѣтей относится къ чести брака, а не къ наказанію за грѣхъ,****) и что потому, если бы и никто не согрѣшилъ, число святыхъ, потребное для составленія этого блаженнѣйшаго Града, существовало бы то же самое, какое нынѣ по благодати Божіей составляется изъ массы грѣшниковъ, пока сыны вѣка этого рождаютъ и рождаются*****)

Къ этимъ мыслямъ бл. Августинъ не разъ возвращается и въ другихъ трудахъ.*****)

То же измѣненіе въ отношеніи къ рожденію

*) Ibid. 23, Ml. 41, 430-431, p. пер. стр. 51-52.

**) Op. cit. cap. 11, Ml. 41, русск. пер. стр. 29.

***) Cap. 10, in fin Ml. 41, русск. пер. стр. 28.

****) Cap. 21, Ml. 41, 428-429; русск. пер. стр. 49.

*****) Cap. 23, Ml. 41, 430-431; русск. пер. стр. 52.

*****) См. напр. *Betract* 13, 8; *Ne Gen* 9, 8 и 10; *Contra Julianum* op. imperf. 2, 43; Позднѣе Августина повторяетъ Фома Аквинатъ (*Sum* 1, sent 2, dist. 20, q 11), а также Бонавентура.

и браку находимъ мы у Златоуста. Въ его разныхъ произведеніяхъ (особенно въ твореніи «О дѣвствѣ») мы слышимъ скорѣе хорошаго ученика стоической школы, чѣмъ христіанскаго мыслителя. Бракъ онъ отождествляетъ съ размноженіемъ и то и другое ставитъ въ причинную связь съ грѣхомъ. Въ вину браку онъ ставитъ даже то, что является недостаткомъ лишь съ точки зрѣнія стоической атараксіи, а не христіанской любви, а именно, что въ бракѣ «душа служитъ и живетъ не для себя, а для другихъ», забывая слова Христовы о спасеніи души черезъ погубленіе.*) Какимъ образомъ «помощница», — спрашиваетъ оль о женѣ и отвѣчаетъ: «Создана, но измѣнила своему назначенію и помогаетъ только въ рожденіи дѣтей и въ страсти. Но кто возьметъ пригодную лишь въ маломъ помощницей въ великомъ, будетъ имѣть лишь помѣху»**).

Но чѣмъ болѣе освобождался Златоустъ отъ вліянія языческой школы, чѣмъ болѣе углублялся онъ въ смыслъ христіанскаго ученія, тѣмъ отношеніе его къ женщинѣ, къ браку и рожденію становится благопріятнѣе. Утверждая раньше, что женщина можетъ лишь быть помѣхой въ важныхъ дѣлахъ, онъ широко пользуется содѣйствіемъ діакониссъ въ важнѣйшихъ церковныхъ дѣлахъ. Наибольшее число его писемъ адресовано діакониссѣ Олимпіадѣ.***) «Развѣ бракъ препятствіе къ добродѣтели? спрашиваетъ онъ теперь. Жена дана намъ помощницей, а не злоумышленицей. Бракъ

*) Къ Федору падшему, 2, 5, Mg. 47, 314.

**) О дѣвствѣ, Mg. 48, 567-569. Объ этомъ произведеніи Эме Пюшъ («Златоустъ и нравы его времени» перев. А. Измайлова, С.Пб. 1897. Стр. 88 и 130) пишетъ: «Трактатъ о дѣвствѣ принадлежитъ къ первому періоду дѣятельности Златоуста. Онъ не чуждъ страстности и въ немъ можно встрѣтить противорѣчивыя мысли... рѣзкія, малоосновательныя страницы. Странно слышать отъ сына благочестивыхъ Секунда и Анфусы, что онъ видѣлъ только несчастные браки, странно видѣть, какъ онъ иногда сгущаетъ краски».

***) Русск. пер. Твор. III, 2, 565-650.

не былъ препятствіемъ для пророка. А развѣ Моисей не имѣлъ жены? Авраамъ? Петръ? Филиппъ? Христосъ, хотя и родился отъ Дѣвы, пришелъ на бракъ, даромъ почтивъ дѣло. Своимъ спасеніемъ ручаюсь тебѣ за спасеніе, хотя бы ты имѣлъ жену. Даже худая жена не препятствіе. Жена изгнала изъ рая? Но она же возвела на небо. Худая? Исправь!». *) Онъ самъ увѣщаетъ родителей поскорѣй соединять дѣтей узами брака, не боясь, что его сравнятъ со свахой.***) Если ранѣ онъ видѣлъ въ женѣ лишь соучастницу въ страсти, то теперь онъ ставитъ брачный союзъ выше всѣхъ другихъ человѣческихъ союзовъ, а семью называетъ малою церковью. «Изначала Богъ прилагаетъ особое попеченіе объ этомъ союзѣ», — пишетъ онъ.

Не можетъ быть такой близости у мужа съ мужемъ. Брачная любовь есть любовь сильнѣйшая, это типъ любви. Сильны и другія влеченія, но это влеченіе имѣетъ такую силу, которая никогда не ослабѣваетъ. Ничто такъ не украшаетъ нашу жизнь, какъ любовь мужа и жены. Любовь (*ἔρως*), начавшись надлежащимъ образомъ, пребываетъ всегда, какъ любовь къ красотѣ душевной.***) «Любовь къ женѣ слѣдуетъ предпочитать всему.****) Вѣрные супруги и въ будущей жизни будутъ пребывать вѣчно со Христомъ и другъ съ другомъ въ великой радости.*****) Онъ признаетъ, что хорошіе супруги не меньше монаховъ,*****) и даже, что часто супруги показываютъ добродѣтель «гораздо болѣе совершенную, чѣмъ живущіе въ монастыряхъ»*****).

*) Бесѣда 4 на Исаію 6, 1, Mg. 56, 22-23. Ср. Климентъ Алекс. Строматы 3, 4.

***) Бес. на посл. къ Солун. 5, 2, Mg. 62, 246.

****) Бес. 20 на Ефес. 5, 22-24, Mg., 62, 135, 138.

*****) Ibid. 143.

*****) Ibid. 146.

*****) Ibid. 147.

*****) Бесѣда на слова: «Цѣлуйте Акилу и Прискилу, Mg. 51, 209.

Вмѣстѣ съ тѣмъ Златоустъ отказывается отъ мысли, что бракъ установленъ по грѣхопадѣнію и видитъ его установленіе въ самомъ созданіи жены. *) Отказывается онъ и отъ отождествленія размноженія съ бракомъ, и не разъ подчеркиваетъ, что благословеніе размноженія дано было ранѣе созданія жены и что рожденіе происходитъ не отъ брака, а отъ этого благословенія. **) Наконецъ онъ рѣшительно отказывается отъ попытки ставить и размноженіе въ зависимость отъ грѣха. Теперь онъ не утверждаетъ, что въ раю *не могло быть* рожденія, а утверждаетъ лишь, что тамъ *не было* родового общенія и похоти. ***) Послѣдствіемъ грѣха, согласно съ текстомъ книги Бытія, онъ считаетъ теперь только болѣзнь рожденія, а не самое рожденіе. ****) По его глубокой мысли послѣдствіемъ грѣха скорѣе могло бы быть прекращеніе рожденій, а не рожденіе, и если рожденіе осталось и послѣ грѣха, то только потому, что благословеніе рожденія дано было ранѣе грѣха, а благословенія Божіи неотмѣняемы, «Богъ не налагаетъ проклятія на жену, чтобы она не рождала, потому что раньше благословилъ ее» (Быт. 1, 28). «Я не лишаю тебя способности рожденія, такъ какъ навсегда далъ тебѣ благословеніе, но ты будешь рождать въ болѣзняхъ и страданяхъ». *****)

Въ рожденіи людей другъ отъ друга онъ видитъ не ниспаденіе людей въ животное состояніе вслѣдствіе грѣха, а средство для достиженія высокой моральной цѣли.

«Для чего всѣ мы не происходимъ отъ земли, какъ Адамъ?», спрашиваетъ онъ, и отвѣчаетъ: «Для

*) Бесѣда о твореніи міра, Мг. 56, 482 и бесѣда 34, 3 на I Коринф. Мг. 61, 289.

**) Бес. 10, 5 на Быт. Мг. 53, 86.

***) Бес. 15, 4 на Быт., Мг. 53, 123, русск. пер. IV, 123.

****) Къ такой же мысли на основаніи филологическаго анализа еврейскаго текста приходитъ Францъ Деличъ: *New Commentary on Genesis*, p. 165.

*****) О твореніи міра, Мг. 56, 496.

того, чтобы рождение, воспитание и происхождение другъ отъ друга привязывали насъ другъ къ другу. Потому то Онъ (Богъ) не сотворилъ и жены изъ земли».*)

Такимъ образомъ ни одинъ изъ доводовъ въ пользу Григорія Нисскаго не остался неопровергнутымъ у бл. Августина и Златоуста.

Мы уже упомянули, что два случая безгрѣшнаго рожденія — рожденіе Евы и рожденіе Христа — отвергаютъ теорію грѣховности рожденія по самому его существу. Но и помимо того эти случаи даютъ намъ возможность выяснитъ путемъ сличенія ихъ съ остальными «зачатіями въ беззаконіи и рожденіями во грѣхѣ» (пс. 50, 7), что именно является ненормальнымъ въ родовой жизни грѣшнаго человѣка и такимъ путемъ подготовить почву для рѣшенія вопроса о второстепенныхъ цѣляхъ брака.

Прежде всего необходимо установить, что дарованіе бытія Евѣ съ библейской точки зрѣнія было подлиннымъ рожденіемъ ея отъ Адама.

Учебники священной исторіи, по своей обычной манерѣ упрощать**) и принижать библейское повѣствованіе до уровня пониманія самихъ составителей, представляютъ дарованіе бытія Евѣ, какъ послѣдній моментъ, какъ завершеніе творенія.

Не то мы видимъ въ самой Библии. По Библии жена лишь *implicite*, лишь въ мужѣ создана въ шестой день творенія (Быт. 1, 27) бытіе же въ качествѣ отдѣльной личности внѣ шести дней творенія, получаетъ тогда, когда твореніе въ собственномъ смыслѣ было уже закончено и когда

*) Бес. 34, 1 на 1 Кор. Мг. 61, 289, ср. 291.

**) Иное отношеніе къ тексту св. Писанія рекомендуетъ Златоустъ: «Въ Божественномъ Писаніи, говоритъ онъ, ничего не сказано просто и напрасно, но и незначительное слово заключаетъ въ себѣ скрытое сокровище» (Бесѣда на Быт. 10, 4, Мг. 53, 81, русск. пер. IV, 77).

началось промышленіе Божіе о мірѣ, выразившееся, на примѣръ, во введеніи Адама въ рай, въ дарованіи ему заповѣди, въ приведеніи къ нему животныхъ. Дарованіе бытія Евѣ и потому не могло быть твореніемъ, что твореніе жены послѣ творенія мужа противорѣчило бы общему ходу мірозданія, восходившаго отъ бытія менѣе совершеннаго къ болѣе совершенному. «Нисшее создается прежде, а потомъ уже высшее и важнѣйшее», не разъ указываетъ Іоаннъ Златоустъ въ своихъ бесѣдахъ о твореніи міра*).

И дѣйствительно Библия говоритъ не о твореніи Евы, а о рожденіи ея отъ Адама. Для означенія происхожденія Евы она не употребляетъ глаголь, означающій твореніе (евр. «бара»), который употребленъ въ повѣствованіи о твореніи мужа**), а употребляетъ глаголь «бана» — образоваль, построиль. Съ этимъ сообразуются и переводы. Въ переводѣ LXX употребленъ терминъ *φκδοδμησησεν*, въ Вульгатѣ *aedificavit*, т. е. опять таки образоваль, построиль. Оффиціальній англійскій переводъ употребляетъ слово съ широкимъ значеніемъ *made*, но въ примѣчаніи поясняетъ, что еврейское слово означаетъ *buildded*, т. е. «построиль». Въ такихъ же выраженіяхъ Библия говоритъ объ обычномъ рожденіи, какъ видѣ творчества Божія.

«Твои руки трудились надо мной, и образовали меня» (Іова 10, 8), говоритъ Іовъ Богу. «Руки Твои сотворили меня и устроили меня», читаемъ въ Псалтири (Пс. 118, 73). Рожденіе, какъ мы уже видѣли, есть тоже твореніе и единственное отличіе рожденія отъ творенія начальнаго, что здѣсь новый организмъ творится не изъ ничего и не изъ неорганизованной матеріи, а изъ такого же дру-

*) Русск. пер. XIII, 104, VXI, 114.

**) На что обращаетъ вниманіе Деличъ, *New Commentary on Genesis*, p. 101, ср. Евсевій Кес. Праер. *evang.* 12, 12, Mg 21, 942.

гого организма. Но Ева творится не изъ ничего и не изъ земли, а изъ организма Адама и слѣдственно ея твореніе является рожденіемъ. Книга Бытія говоритъ, что твореніе Евы состояло въ томъ, что она была «взята отъ мужа» (Быт. 2, 23). «Жена — отъ мужа» (1 Кор. 11, 12), повторяетъ ап. Павелъ. Та же книга Бытія говоритъ и о самомъ способѣ взятія жены отъ мужа. Она говоритъ, что Богъ образовалъ жену, выдѣливъ часть его тѣла, ребро или сторону*). И слова Адама женѣ: «Вотъ это кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моя» (Быт. 2, 23), указываютъ именно на кровное родство, на родство по рожденію. «Подлинно ты кость моя и плоть моя» (Быт. 29, 14), говоритъ Лаванъ племяннику своему по матери Іакову. «Я кость ваша и плоть ваша» (Суд. 9, 2), говоритъ Ахимелехъ братьямъ матери своей**). Какъ у апостола Павла, такъ и въ древней церковной письменности рожденіе Евы отъ Адама является фактомъ, изъ котораго они дѣлаютъ много важныхъ догматическихъ и моральныхъ выводовъ. «Обрати вниманіе на точность Писанія,

*) Еврейское слово «цела» употребляемое здѣсь, часто означаетъ и сторону (Исх. 26, 20, 37, 27; 1 Царствъ 6, 5, 34; 2 Царствъ, 16, 13), почему многіе переводчики именно такъ и переводятъ. Таковы напр. Манделъштамъ («Тора» или Пятикнижіе Моисеево, изд. II, Берлинъ 1842), Куку (C o o k, Holy Bible, New York, 1842, p. 42: «the side»). Архіепископъ Херсонскій Иннокентій пишетъ: «Ребро или кость здѣсь не есть нѣчто простое. Оно должно означать цѣлую половину существа, отдѣливашагося отъ Адама во время сна. Какъ это происходило, Моисей не говоритъ и это тайна. Ясно только то, что прежде нужно было образоваться общему организму, который потомъ раздѣлился на два вида — мужа и жену. (О человѣкѣ. Собраніе соч. т. X, Москва 1877, стр. 78). Переводъ слова «цела» словомъ «сторона» считаетъ правильнымъ и проф. Я. Богородицкій. Происхожденіе человѣка, «Правосл. Собесѣдникъ», 1903, 1, 69. Любопытно сопоставить съ такимъ переводомъ новѣйшую теорію Флисса (Fliess), по которой въ каждомъ человѣкѣ раздѣлены мужская и женская субстанціи, при чемъ у мужчины мужская правая сторона тѣла, у женщины — лѣвая. См. W. Fliess, «Männlich und Weiblich» въ «Zeitschrift für Sexualwissenschaft», I, 1, 1914, S. 15 ff и критику этой теоріи у Н. Н e n n i n g въ «Annalen d. Naturphilosophie» 1919, p. 214 ff.

*) См. текстъ 2 Царствъ. 5, 1, 19, 18, 13.

совѣтуетъ, напр. Златоустъ*). Оно не сказало *ἐπλασεν*, но *οἰκοδόμησεν*. Не другое твореніе произвелъ, но, взявъ уже отъ готоваго творенія нѣкую малую часть, изъ этой части построилъ цѣлое существо». Еще рѣшительнѣе говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, прямо называя происхожденіе Евы рожденіемъ: «Если тебя спросить іудей: скажи миѣ, какъ родила Дѣва безъ мужа, то спроси его и ты: «А какъ родилъ Еву Адамъ безъ жены»?**)»

И это первое рожденіе, по ученію церковныхъ писателей, не является какимъ то исключительнымъ изъ ряда прочихъ, а входитъ въ ихъ число, являясь для нихъ какъ бы типомъ, нормой. «Рожденіе есть исполненіе изрѣченія: «вотъ это кость отъ костей моихъ», говоритъ св. Мефодій Патарскій въ своемъ «Пирѣ десяти дѣвъ».***) О рожденіи Евы, какъ безгрѣшномъ рожденіи и типѣ рожденія, говоритъ и св. Кесарій: «Господь, образуя Еву изъ Адама, показалъ, что совокупленіе и рожденіе дѣтей, согласное съ закономъ, свободно отъ всякаго грѣха и осужденія».****)

«На первомъ человѣкѣ намъ показано, какъ должно происходить новое поколѣніе», говоритъ Златоустъ.*****)

Но, какъ мы видѣли, сторонники теоріи Григорія Нисскаго указываютъ на однополовой характеръ рожденія Евы. Хотя бы и такъ, это не лишило бы силы того вывода, что рожденіе само по себѣ не грѣховно и подтверждало бы положеніе, что рожденіе и бракъ — совершенно особые факты, а однополость перваго рожденія можно бы объяснить лишь *vis maior* — отсутствіемъ

*) Бесѣда 15, 3 на кн. Бытія, Mg 53, 122, р. пер. XV, 122; ср. св. Амвросій Медиоланскій *De parad.* 11, 50.

**) Бесѣда на псал. 76, ст. 4 (*spuria*), русск. пер. изд. Петр. Д. Ак. X. 832.

***) Mg. 18, 49.

****) Діалогъ 3, вопросъ 151, Mg 38, 1103.

*****) О твореніи міра Mg 56, 482.

другого пола, а не грѣховностью двуполого рожденія. Однако врядь ли съ точки зрѣнїя библейскаго текста можно говорить объ однополости рожденія Евы. Библия говоритъ, что человѣкъ съ самаго начала былъ созданъ, если не какъ «иш» и «иша», какъ два лица мужа и жены, то во всякомъ случаѣ какъ «закар» и «нѣкба», т. е. какъ одно лицо, но съ двумя природами — мужской и женской (Быт. 1, 27), тогда какъ въ видѣ двухъ лицъ онъ является уже много позднѣе, послѣ созданія жены, какъ особаго лица. Обычно сливають Быт. 1, 27 и Быт. 2, 22 и видятъ въ первомъ мѣстѣ лишь какъ бы суммарное предвосхищеніе того, что детально изложено во второмъ. Однако врядь ли можно остановиться на такомъ пониманїи, ибо этому мѣшають слѣдующія соображенія:

1) Нельзя отождествлять «закар» и «нѣкба» 1, 27, съ «иш» и «иша» 2, 23, 24, ибо первое означаетъ лишь женскую и мужскую природу, второе же мужа и жену, какъ личности.

2) Въ Быт. 5, 1-2 читаемъ: «Богъ сотворилъ человѣка по подобію Божію создалъ его, мужскую и женскую природы («закар» и «нѣкба», *ἄρσην καὶ θῆλην*) создалъ ихъ и благословилъ ихъ и нарекъ имъ имя Адамъ, въ день сотворенія ихъ». Если не перетолковывать искусственно эти слова, то будетъ ясно, что изначально человѣкъ создалъ какъ одно лицо (Адамъ), но съ мужской и женской природой.

3) Дарованіе бытія Евѣ представляется какъ взятіе ея изъ Адама. Отсюда слѣдуетъ, что женская природа уже была въ Адамѣ, ибо взять можно только то, что уже есть.

4) Иисусъ Христосъ, приводя библейскія слова о творенїи человѣка, подчеркиваетъ, что *ὁ κρίσας ἀπ' ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐρούς* авгоге*). Христосъ

*) Мс. 19, 4; ср. Мр. 10, 6: ἀπὸ ἀρχῆς κρίσεως.

не говорить, что изначально созданы *άνηρ και γυναίη*, — мужъ и жена, а говорить, что с н а ч а л а созданы *άρσεν και θήλυ*, а этими словами у LXX переводятся еврейскія слова «закар» и «нэква», означающія мужскую и женскую природы. И Христось, говоря о изначальномъ твореніи, не могъ разумѣть подъ *άρσεν και θήλυ* мужа и жену, ибо Библия ясно говоритъ, что жена создана не сначала, а впоследствии. «Адамъ созданъ сначала, а Е в а п о т о м ъ», согласно съ библейскимъ текстомъ говоритъ апостоль Павелъ (Тим. 2, 1). И именно въ этомъ изначальномъ соединеніи въ одномъ лицѣ первоначальнаго человѣка мужской и женской природы — Христось указываетъ основу нерасторжимости брака. Онъ приводитъ два мѣста изъ книги Бытія — 1, 27 (или 5, 2) и 2, 24 и первое беретъ какъ обоснованіе (Мат. — *ἕνακα*, Мр. — *ἕνακεν*) для второго. Послѣдовательность мысли здѣсь такова. Богъ съ самага начала сотворилъ человѣка какъ одно лицо, въ которомъ были объединены мужская и женская природы. Поэтому и теперь, когда эти природы, раздѣленные между двумя лицами, объединяются въ бракъ въ одномъ существѣ, въ вышешличномъ единствѣ, это единство, являясь возстановленіемъ единства первозданнаго, важнѣе всѣхъ другихъ связей на землѣ, даже съ отцомъ и матерью, ибо эти связи явились позже первозданнаго единства и потому бракъ нерасторжимъ.

5) Такое именно ученіе находимъ мы и у отцовъ церкви, напр. у самага Іоанна Златоуста. Онъ неоднократно указываетъ, что подъ твореніемъ *θήλυ* въ Быт. 1, 27 нельзя разумѣть твореніе жены Евы, ибо тогда жена еще не была создана*). Благословенія размноженія Ева удостоилась, по его представленію, не какъ лицо, а постольку, поскольку женская природа была въ Адамѣ и

*) Бесѣда 10, 5 на Быт. Мг 539, 86, русск. пер. IV, 78; ср. XII. 98.

Богъ предвидѣлъ, что эта природа получить и личное существованіе. «Еще прежде созданія жены, пишетъ Златоустъ, Богъ дѣлаетъ ее участницей владычества надъ тварями и удостоиваетъ благословенія*). Во множественномъ числѣ, въ которомъ Богъ говоритъ о первозданномъ человѣкѣ («благословиль и хъ», «сказалъ и мъ»), Златоустъ видитъ указаніе не на два лица, а лишь на двѣ природы и предуказаніе на созданіе Евы въ будущемъ. «Богъ открываетъ намъ здѣсь нѣкое сокровенное таинство. Кто такіе «да обладаютъ»? Не ясно ли, что это сказалъ Онъ, намекая на созданіе жены**) Но жена тогда еще не была создана***). Говоря о нерасторжимости брака, онъ объясняетъ ее, такъ же какъ и Иисусъ Христосъ въ Мѡ. 19. «Творческая премудрость, пишетъ онъ, раздѣлила то, что съ самага начала было одно, чтобы потомъ снова объединить въ бракѣ то, что она раздѣлила.****)»

б) Ученіе объ андрогинизмѣ перваго человѣка встрѣчается почти во всѣхъ древнихъ религіяхъ. Существовало оно и у еврейскихъ раввиновъ. Но существовало оно въ такихъ уродливыхъ формахъ, (даже у Платона въ «Пирѣ»)*****), смѣшиваясь съ гермафродитствомъ, что изъ за этихъ формъ иногда относились отрицательно и къ самому зерну библейской истины.*****) И самая трудность представленія объединенія двухъ природъ въ одномъ лицѣ вызывала извращенность этихъ формъ. Однако то, что было трудно для языческаго міра, съ его грубымъ рационализмомъ, является болѣе легкимъ для пониманія на основѣ откровенія. Такъ же какъ

*) Ibid.

***) Бес. на Быт. 10, 4, Мг 53, 81; р. п. IV, 77.

****) Бес. на Быт. 10, 5, Мг 53, 86, р. п. IV, 78, ср. XII, 98.

*****) Бес. 12, 5 на посл. къ Колосс. Мг 62, 387, р. п. XII, 214.

*****) Гл. 14 (рѣчь Аристофана).

*****) См. напр. Евсевій Кесарійскій, Praepar. Evang. 12, 12. Мг 21, 942.

догматы Троичности и Церкви объясняютъ тайну вышечелнаго объединенія въ бракѣ, догматъ о соединеніи въ единомъ лицѣ Сына Божія Божеской и человѣческой природы помогаетъ намъ допустить возможность объединенія мужской и женской природы въ первомъ человѣкѣ, а такъ какъ мы уже видѣли, что первый человѣкъ созданъ по образу Христа, то догматъ о двухъ природахъ въ Немъ даетъ и метафизическое обоснованіе для единенія двухъ природъ въ первоизданномъ человѣкѣ. А въ связи съ этимъ яснымъ становится и ученіе о твореніи жены по образу Церкви*). Церковь есть единство въ Богѣ двухъ или многихъ лицъ. До творенія жены человѣчество было представлено однимъ лицомъ, хотя и съ двумя природами, и потому не было Церковью. Только твореніе другого лица — Евы и бракъ съ ней Адама дѣлаетъ возможнымъ это вышечелное единство и такимъ образомъ даетъ начало Церкви.

Трудно и даже невозможно конкретно представить единеніе мужской и женской природы въ одномъ лицѣ первоизданнаго человѣка, ибо здѣсь, какъ и во всякой тайнѣ вѣры, въ частности и въ тайнѣ единства двухъ природъ въ одномъ лицѣ Христа, идетъ вопросъ объ отношеніяхъ, превышающихъ категоріи нашего разума, и также какъ Церковь въ вопросѣ о единствѣ двухъ природъ во Христѣ ограничивается отрицательными опредѣленіями, что онѣ соединены «неслитно, неизмѣнно, нераздѣльно, неразлучно»**), такъ мы мо-

*) Нельзя, однако, изъ святоотеческаго ученія о твореніи жены по образу церкви дѣлать выводъ, что Церковь, какъ какое то особое существо, была создана ранѣе жены. Церковь, какъ единеніе ангеловъ между собою въ Богѣ, существовала и до творенія человѣка.

**) «...поучаемъ исповѣдывать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершеннаго въ Божествѣ и совершеннаго въ человѣкѣ... въ двухъ естествахъ неслитно и неизмѣнно, нераздѣльно и неразлучно познаваемаго, — такъ что соединеніемъ нисколько не нарушается различіе двухъ естествъ, но тѣмъ болѣе

жемъ догадываться и о двухъ природахъ перво-
зданнаго человѣка. Въ особенности слѣдуетъ под-
черкнуть, что двѣ природы соединены были въ
первомъ человѣкѣ «нераздѣльно», откуда слѣду-
етъ, что представленіе этого единства хотя бы въ
видѣ физиологическаго гермафродитизма совер-
шенно неправильно. Въ первозданномъ человѣкѣ
были соединены двѣ природы, а не два пола. Въ
немъ не было того раздѣленія, той поляризаціи,
мужскихъ и женскихъ физиологическихъ и пси-
хическихъ особенностей, какъ въ мужѣ и въ женѣ.
Онъ былъ не двуполовымъ, а внѣполовымъ суще-
ствомъ. Грубо его можно сравнить съ насыщеннымъ
электричествомъ тѣломъ, къ которому не при-
близился индукторъ и въ которомъ поэтому нѣтъ
положительнаго и отрицательнаго полюса. Рожде-
ніе жены и было поляризаціей мужской и женской
природы въ Адамѣ и раздѣленіемъ ихъ между
двумя лицами. До этого рожденія къ первоздан-
ному человѣку также нельзя было примѣнять
предикатъ мужа, какъ предикатъ жены. Рожденіе
жены было въ то же время и рожденіемъ мужа,
такъ какъ жена и мужъ суть понятія корреля-
тивныя, и пока не было жены, не могло быть и
мужа.

Итакъ нельзя сказать, что рожденіе Евы
существенно отличалось отъ послѣдующихъ
рожденій тѣмъ, что было однополовымъ. Въ немъ
участвовали и мужская и женская природы, а
если это было рожденіемъ не отъ двухъ, а отъ од-
ного лица, то, какъ увидимъ мы далѣе, то, что
составляетъ личность — сознаніе и свобода не
должно имѣть участіе въ родовой жизни.

сохраняются свойства каждаго естества и соединяются въ одно
лицо и въ одну ипостась». — Опрежденіе, принятое на пятомъ
засѣданіи Халкидонскаго собора. Греч. текстъ у Mausl Concil coll.
VII, 116, русскій перев. Дѣянія Всел. соб., Казань 1867, IV, 52.
А. Гарнакъ сурово, но несправедливо критикуетъ это определеніе,
забывая, что есть вопросы, стоящіе выше категорій нашего разума.
См. Dogmengeschichte, IV, 374-375.

Что другое безгрѣшное рожденіе, о которомъ говоритъ Библія, — рожденіе Христа было рожденіемъ въ собственномъ смыслѣ, это одинъ изъ основныхъ догматовъ христіанства и Церковь строго осуждаетъ многократныя попытки еретиковъ, начиная съ гностиковъ, истолковать рожденіе Христа въ несобственномъ докетическомъ или различномъ отъ обыкновеннаго рожденія анатомически смыслѣ*). Правда оно было рожденіемъ отъ Дѣвы, а потому однополовымъ рожденіемъ, но оно и не входило въ первоначальный планъ творенія, оно не было осуществленіемъ даннаго человѣку съ мужской и женской природами благословенія размноженія, а было чрезвычайнымъ проявленіемъ силы Божіей (Лук. 1, 35), вызваннымъ рѣшеніемъ Божіимъ спасти согрѣшившаго человѣка.

Если мы теперь сравнимъ два эти случая безгрѣшнаго рожденія съ обычнымъ «зачатіемъ во беззаконіи и рожденіемъ во грѣхѣ» (Пс. 50, 7), то примѣненіемъ такого сравнительнаго метода сможемъ выяснитъ, что именно въ обычномъ рожденіи является богоустановленной нормой и что грѣховнымъ извращеніемъ.

Итакъ, что же говоритъ Библія о первомъ безгрѣшномъ рожденіи на землѣ, рожденіи Евы? «И навелъ Господь Богъ на человѣка к рѣпкѣ и сонъ (евр. «тардема») и когда онъ уснулъ, взялъ одно изъ реберъ (или сторону) его и закрылъ то мѣсто плотію. И создалъ Господь Богъ изъ ребра, взятаго у человѣка, жену»... (Быт. 2, 21-22).

Возьмемъ теперь первое же, но уже грѣховное рожденіе отъ Адама и Евы Каина.

«Адамъ позналъ (евр. «яда») Еву, жену свою; и она зачала и родила Каина» (Быт. 4, 1).

Различіе грѣховнаго рожденія отъ безгрѣш-

*) Таковы напр. древнія еретическія ученія о рожденіи Христа изъ уха или изъ бока Богоматери.

наго сводится къ различію «тардема» и «яда», къ различію «крѣпкаго сна» и «познанія».

Повѣствуя о безгрѣшномъ рожденіи, Библия дважды подчеркиваетъ, что оно произошло во снѣ Адама. Переводчики неодинаково переводятъ слово «тардема», означающее состояніе Адама во время рожденія отъ него Евы. Въ греческихъ переводахъ мы находимъ цѣлыхъ четыре способа передачи смысла этого слова. Акила переводитъ его *καρφορα*, Симмахъ — «*κάρως*», Вендотисъ — *κῆμα*, LXX — *ἕσθρασις*, славянскій переводъ — «изступленіе», англійскій и русскій «deep sleep», «крѣпкій сонъ» и т. д., но во всѣхъ этихъ терминахъ есть одно общее содержаніе — всѣ они указываютъ, что въ рожденіи Евы воля и сознаніе первозданнаго человѣка участія не принимали. И Златоустъ даже полагаетъ, что о самомъ происхожденіи жены отъ него Адамъ могъ узнать только черезъ откровеніе Божіе*). По Библии, такимъ образомъ, въ моментъ созданія Евы Адамъ какъ бы нисходитъ къ тому безсознательному бытію, изъ котораго былъ созданъ Богомъ и онъ самъ (Быт. 2, 7), и плоть Адама имѣетъ значеніе аналогичное землѣ при твореніи другихъ существъ и самаго Адама.

И другое безгрѣшное рожденіе — рожденіе Христа совершается безъ участія человѣческой воли. «Духъ Святой найдетъ на тебя и сила Всевышняго осѣнитъ тебя», говоритъ ангель Богоматери, какъ бы повторяя упоминаніе Бытія о Духѣ Божіемъ, носившемся надъ создаваемымъ міромъ (Быт. 1, 2), и продолжаетъ: «По сему и рождаемое святое наречется Сыномъ Божіимъ».

И когда сама Дѣва Марія отвѣчаетъ ангелу: «мужа не знаю» (Лук. 1, 35), она, говоря по еврейски или по арамейски, несомнѣнно употре-

*) Бесѣда 15 на Быт. Mg 53, 123.

била тотъ же глаголь «яда», или ему соотвѣтствующій. Она не хочетъ сказать, что у нея нѣтъ мужа. Мужа она уже имѣла въ лицѣ Іосифа (Мѡ. 1, 16, 19, 20; Лук. 1, 27). Всѣ формальности еврейскаго брака — обрученіе (Мѡ. 1, 18) и введеніе жены въ домъ мужа (Мѡ. 1, 24) были уже выполнены. Богоматерь словомъ «не знаю» хочетъ сказать, что въ противоположность нашей проматери Евѣ (Быт. 4, 1) ей совершенно чужды связанныя съ родою жизнью сознательныя переживанія. Тотъ же смыслъ имѣетъ и замѣчаніе писавшаго Евангеліе на еврейскомъ языкѣ евангелиста Матѳея объ отношеніи Іосифа къ Маріи: *καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν* (1, 25). Что и въ Лук. 1, 35 и въ Мат. 1, 25 имѣемъ гебраизмы, и именно переводъ слова «яда» — это признаютъ и лучшіе новѣйшіе филологи*). А св. Іоаннъ Богословъ, особенно близкій къ Богоматери (Іо. 19, 26-27), говоритъ, что и вообще чада Божіи рождаются «не отъ хотѣнія (*ἐκ θέλη μαρος*) плоти, не отъ хотѣнія мужа» (Іо. 1, 13).

Причина нормативной безсознательности родовой жизни у человѣка лежитъ въ основномъ различіи его отъ животнаго міра, въ томъ, что обычная библейская квалификація творенія органическихъ существъ «по роду» (Быт. 1, 22, 25) или «по роду и по подобію» (Быт. 1, 11), по отношенію къ человѣку замѣнена словами: «по образу Божію и по подобію». «По роду» и «по образу Божію» — формулы, взаимно другъ друга исключаютія.

У животныхъ, какъ созданныхъ «по роду», индивидуальное существованіе не имѣетъ метафизическаго значенія. Индивидуумъ въ животномъ мірѣ — это форма, въ которой въ данное время воплощается родъ. Благословеніе плодородія да-

*) См. напр. Dr. Erwin Preuschen, Vollständiges gr d. Handwörterbuch zu den Schriften d. N. T. Giessen 1910, 239, 5.

ется въ Библии только низшимъ животнымъ, созданнымъ въ пятый день, о благословеніи высшимъ животнымъ, созданнымъ въ шестой день, умалчивается. Низшія животныя являются какъ бы типомъ всей животной жизни вообще. Здѣсь-то особенно ясно тождество индивидуальной животной жизни съ жизнью родовой. Въ простыхъ организмахъ, у «протистовъ» размноженіе совершается дѣленіемъ, индивидуумъ весь дѣлится на двѣ или нѣсколько частей, изъ коихъ каждая при благоприятныхъ условіяхъ дѣлится на новыя части и т. д. Ничего индивидуальнаго тутъ нѣтъ, такъ какъ все животное цѣликомъ переходитъ въ нѣсколько другихъ. У высшихъ животныхъ отсутствіе индивидуальной жизни затемняется только тѣмъ обстоятельствомъ, что въ организмѣ является новая часть, назначеніе которой состоитъ въ охраненіи отъ внѣшнихъ вліяній способной дѣлиться родовой части. Въ связи съ этимъ выясняется смыслъ двухъ важнѣйшихъ библейскихъ понятій — понятіе плоти и понятіе тѣла. Объ этихъ понятіяхъ существуетъ громадная литература*), но, насколько намъ она знакома, представляется, что различіе между ними остается сбивчивымъ главнымъ образомъ потому, что обычно опускаютъ изъ виду основное ихъ различіе, родовой характеръ плоти и индивидуальный тѣла.

Ранѣе мы говорили, что слово плоть иногда означаетъ въ Библии цѣлое существо. Употребляется оно и въ другихъ значеніяхъ**), и иногда *promisque* со словомъ «тѣло», но насъ въ данный моментъ изъ этихъ его значеній интересуетъ лишь

*) Указаніе иностранной литературы можно найти въ богословскихъ энциклопедіяхъ и словаряхъ подъ соответствующими словами. Изъ русской литературы болѣе цѣннымъ представляется книга проф. Мышцына: «Ученіе апостола Павла о законѣ тѣла и законѣ вѣры». Сергіевъ Посадъ, 1894, и специальная статья С. «Значеніе слова «плоть» (*sarx*) въ вѣроучительной системѣ св. ап. Павла. «Богословскій Вѣстникъ», 1912, стр. 308-352.

**) См. бл. Августина, *De civ. Dei*, 14, 2 и 7, р. п. стр. 3, 4, 13-15:

то значеніе, когда «плоть» (σάρξ, евр. «басар») протиповолагается «тѣлу» (σῶμα, евр. «бела»).

И вотъ въ такихъ случаяхъ «плоть» означаетъ общую извѣстному виду животныхъ субстанцію и жизненную силу*), тогда какъ «тѣло» означаетъ индивидуальный организмъ. Всякій родъ живыхъ существъ имѣетъ свою особую, но общую и единую для всѣхъ представителей даннаго рода плотъ: «иная плотъ у человѣковъ, иная у скотовъ, иная у рыбъ, иная у птицъ» (1 Кор. 15, 39). Эта плотъ, какъ жизненная сила, проявляется въ питаніи и размноженіи. Но у высшихъ животныхъ она вмѣстѣ съ тѣмъ создаетъ органы, имѣющіе цѣлью добываніе пищи и защиту родовой части или плоти. И чѣмъ совершеннѣе животное, тѣмъ болѣе бросается въ глаза эта организующая дѣятельность родовой части въ ущербъ размноженію, такъ что у высшихъ животныхъ органы размноженія отступаютъ на второй планъ передъ органами добыванія пищи и самозащиты, плотъ передъ тѣломъ, вслѣдствіе чего и возникаетъ иллюзія индивидуальной жизни животныхъ. Но метафизическаго значенія тѣло животныхъ не имѣетъ и самое его существованіе можно объяснить тѣмъ тяготѣніемъ животнаго міра къ человѣку, о которомъ мы уже говорили. Оно имѣетъ цѣлью лишь защитить родовую часть въ организмѣ животныхъ и обезпечить ей возможность дальнѣйшаго существованія, и разъ этой части нѣтъ, разъ она уже дала начало новымъ существамъ и далѣе дѣлиться не можетъ, тѣло животнаго перестаетъ жить. И опять этотъ процессъ болѣе наглядно проявляется въ низшихъ организмахъ. Многіе низшіе организмы умираютъ вмѣстѣ съ окончаніемъ процесса размноженія. Это значитъ, что эти органы, которые имѣли своею цѣлью охраненіе

*) И тогда терминъ «плоть» замѣняется: «плоть и кровь» и тогда «плоть» означаетъ субстанцію, а «кровь» — жизненную силу.

родовой части животнаго и созданные ею, перестают жить въ тотъ самый моментъ, какъ эта часть вышла изъ организма животнаго, такъ какъ дальнѣйшее существованіе ихъ не имѣло бы ни опоры, ни цѣли. И у высшихъ «человѣкоподобныхъ» животныхъ смерть всегда наступаетъ болѣе или менѣе скоро послѣ прекращенія производительности.

Инымъ является отношеніе тѣла и плоти въ самомъ человѣкѣ. Созданный не «по роду», а «по образу Божію» онъ долженъ быть существомъ индивидуальнымъ. Чѣмъ выше и совершеннѣе животное, тѣмъ меньшее значеніе въ его жизни имѣетъ родовая часть и тѣмъ большую — индивидуальныя органы, но такъ какъ и самыя высшія животныя созданы «по роду», эти органы во всемъ животномъ мірѣ имѣютъ служебное значеніе и индивидуальными не могутъ быть названы, а потому, строго говоря, животныя тѣла не имѣютъ, а являются лишь плотью. Обратное отношеніе плоти и тѣла въ человѣкѣ.

И люди имѣютъ общую имъ плоть. Всѣ они, какъ родъ, являются одною плотью. Связь между поколѣніями устанавливается не тѣломъ, а плотью. Дѣти суть дѣти плоти (Римл. 9, 8, Гал. 4, 23), родители — родители по плоти (Евр. 12, 9) и все человѣчество, связанное такими родственными плотскими узами, является одною плотью (Филим. 16). Плоть — это великое дерево, листьями котораго являются люди. Но въ человѣкѣ она имѣетъ служебное и временное значеніе. Смыслъ ея существованія заключается лишь въ образованіи предопредѣленнаго Богомъ числа организмовъ, и какъ только эта ея задача выполнена, она должна исчезнуть, вмѣстѣ со своими питательными и родовыми функціями (1 Кор. 6, 13). Другое дѣло — индивидуальное тѣло. Въ отличіе отъ имѣющаго лишь служебное значеніе плоти, тѣло чело-

вѣка имѣеть вѣчную цѣль — служить выража-
ніемъ образа Божія въ человѣкѣ и потому оруді-
емъ господства его надъ міромъ. Оно есть вѣчный
храмъ Св. Духа (1 Кор. 6, 18). Это вѣчное по
своему назначенію тѣло въ каждомъ человѣкѣ
образуется общей всему человѣчеству плотію и
основное отличіе плоти человѣчества отъ плоти
другихъ существъ должно было состоять въ томъ,
что это дерево должно бы быть вѣчно зеленымъ,
должно бы быть деревомъ жизни и давать чело-
вѣку вѣчное тѣло. Но дерево жизни растетъ
только на райской, благодатной почвѣ и какъ
только грѣхъ изгналъ человѣка изъ рая, это
дерево не могло уже давать человѣку вѣчное тѣло.
Вѣчное по своему назначенію тѣло сдѣлалось
смертнымъ фактически. Именно общая всему че-
ловѣчеству плоть, а не индивидуальное тѣло само
по себѣ, является носительницей первороднаго
грѣха (Римл. 8, 6, 12 сл., Гал. 5. 13, 19)*), почему
грѣшны не отдѣльные люди, а человѣчество въ
цѣломъ, но и всякое тѣло человѣка является
причастнымъ первородному грѣху**), какъ «тѣло
плоти» (Кол. 2, 11), ибо оно творится одною
грѣховной плотію человѣчества. «Слово стало
плотію» (Іо. 1, 14) и въ силу рожденія отъ Дѣвы
плотію именно человѣческою, но и въ то же время
вслѣдствіе того, что это рожденіе было не отъ
похоти плоти (Іо. 1, 13) не грѣховною, а чистою,
первозданною, почему и тѣло Христа не было
грѣховнымъ. Грѣхъ человѣчества Онъ Самъ взялъ
на себя, вслѣдствіи чего и тѣло Его должно было
испытать послѣдствіе грѣха — смерть, но такъ
какъ смерть эта не была заслуженною, то Онъ
воскресъ въ прославленномъ, вѣчномъ тѣлѣ (1

*) Почему возобновленіе завѣта съ Богомъ соединяется съ
обрѣзаніемъ плоти — символомъ ея смерти.

**) И личные грѣхи всѣ внѣ тѣла кромѣ блуды (1 Кор. 6, 18),
но и блудъ является грѣхомъ противъ собственнаго тѣла именно
потому, что онъ есть грѣхъ плоти, плотскій грѣхъ.

Кор. 15, 49, Еф. 5, 30), но не плотью (Евр. 1, 5, 7; 2 Кор. 5, 16). Христосъ умеръ человѣческою плотію, какъ грѣховный общечеловѣкъ (2 Кор. 5, 14), но Онъ воскресъ (15), какъ Родоначалникъ новаго человѣчества, которое въ Немъ (17). Съ Нимъ умираютъ въ крещеніи, являющемся отказомъ отъ грѣховной плоти*), вѣрующіе въ Него, а въ причащеніи дѣлаются причастниками Его безгрѣшной плоти (Іо. 6, 52 сл.), которая, какъ райское дерево жизни, дастъ имъ и новое безсмертное тѣло (1 Кор. 15, 45-49), являющееся членомъ тѣла Христова (1 Кор. 1, 15).

Пока плоть человѣческая создаетъ тѣло человѣка, дѣлаетъ его «душою живою» (Быт. 7, 2), подобно тому какъ плоть животныхъ дѣлаетъ ихъ «живою душею» (Быт. 1, 20). Пока идутъ процессы питанія, роста и размноженія, тѣло человѣка называется душевнымъ. Но когда эти процессы уже закончены, когда упразднены и пища и чрево (1 Кор. 6, 13), тѣло человѣка становится духовнымъ. Началомъ такого упраздненія плоти и превращенія душевнаго тѣла въ духовное и была заповѣдь о невкушеніи съ дерева познанія.

Вѣчный, недѣлимый духъ человѣка не долженъ былъ растворяться съ имѣющей временное значеніе и дробящейся плотію и потому заповѣдь эта имѣла отрицательный характеръ и при томъ касалась лишь процесса питанія, направленнаго къ созданію индивидуальнаго тѣла. Тѣмъ болѣе не долженъ былъ духъ быть связанъ съ процессами размноженія плоти. Сознаніе является основною особенностью духа, а основною особенностью сознанія является его единство и потому сознаніе, духъ человѣка долженъ быть связанъ только съ индивидуальною частью организма, съ тѣломъ, а не съ дѣлящеюся плотію. Вотъ почему тотъ мо-

*) Символомъ чего ранѣе было обрѣзаніе.

ментъ, когда плоть первозданнаго человѣка раздѣлялась на два жизненныхъ центра, былъ моментомъ безсознательнымъ. Первозданный человѣкъ тогда былъ только плотію, а его духъ, его сознание были чужды этому процессу. Это и хочетъ выразить переводъ 70, говоря, что во время созданія жены первозданный человѣкъ былъ въ «экстазѣ».

С. Т р о и ц к і й.

ОЧЕРКИ УЧЕНІЯ О ЦЕРКВИ.*)

IV. О ВАТИКАНСКОМЪ ДОГМАТЪ.

I.

Ученіе папизма въ католичествѣ слагалась вѣнами, въ борьбѣ съ епископальной системой. Въ немъ выразился религіозный волюнтаризмъ западнаго христіанства, воспринимающей церковь прежде всего, какъ организацію власти. Однако до 1870 г. папизмъ оставался только фактомъ, правда, могущественнымъ и опредѣляющимъ, но все же еще не имѣющимъ силы догмата, которымъ онъ сдѣлался послѣ Ватиканскаго собора 1870 г. Послѣдній есть грань въ исторіи католичества, предѣлъ, къ которому оно стремилось, развивая систему папизма. Въ предыдущей исторіи церкви, наряду съ безчисленными свидѣтельствами, въ которыхъ утверждается папскій абсолютизмъ, можно привести, вѣроятно, столько же свидѣтельствъ, въ

*) См. ПУТЬ, №№ 1, 2, 4, 6. Настоящій очеркъ представляетъ собой извлеченіе изъ болѣе обширной работы, написанной нѣсколько лѣтъ тому назадъ. Влѣбшимъ побужденіемъ къ его печатанію являются нѣкоторыя агрессивныя выступленія съ католической стороны (см. напр. статью гр. Бенигсена въ «Католическомъ Временикѣ»: «Опасное ученіе»). Внутреннимъ же мотивомъ является желаніе поставить вопросъ, наиболѣе раздѣляющій западъ и востокъ, для непредубѣжденнаго богословскаго обсужденія, причемъ самая эта постановка вытекаетъ не изъ враждебности, но, наоборотъ, изъ искренняго желанія взаимнаго пониманія и основаннаго на немъ сближенія.

которых онъ прямо или косвенно оспаривается. Это бореніе проявилось въ католической литературѣ и наканунѣ 1870 г. и даже на самомъ Ватиканскомъ соборѣ, гдѣ съ полной рѣшительностью отвергалось многими вліятельнѣйшими и ученѣйшими его отцами положеніе «схемы» о папѣ, внесенной для обсужденія собора. И лишь послѣ этого собора папизмъ пересталъ быть только фактомъ, но сдѣлался догматомъ, — вопросъ былъ закрытъ. *Roma locuta est* — предъ лицомъ всего міра, при свѣтѣ гласности. Подготовка и теченіе Ватиканскаго собора раскрыто и свидѣтельствами участниковъ и документами съ полной ясностью. Это событіе имѣетъ величайшую важность для католичества. Въ немъ выявилась и великая сила дисциплины и организаціи, присущихъ католическому міру, и великая его слабость, — духовная скованность.

При этомъ немногіе протестовавшіе богословы, однако олицетворявшіе собой интеллектуальную честность католичества, съ маститымъ Деллингеромъ во главѣ, оказались внѣ католической церкви, въ качествѣ «старокатоликовъ». Какъ показано совершенно неопровержимо въ историческихъ изслѣдованіяхъ («Friedrich,*) Schulte**), Friedberg***), Ватиканскій соборъ былъ въ такой же мѣрѣ соборомъ, въ какой многія теперешнія собранія делегатовъ въ Россіи являются свободнымъ волеизъявленіемъ народа. Начать съ того, что, хотя соборы обычно и состоятъ изъ епископовъ,

*) FRIEDRICH. Tagebuch während des Vaticanischen Concils geführt. Nördlingen. 1871 (mit Beiklagen). E r o ж e. Documenta ad illustrandum consilium Vaticanum. I-II.

**) SCHULTE. Die Stellung der Concilien, Päbste, Bischöfe vom historischen und canonischen Standpunkte und die päbstliche Constitution vom 18 Juli 1870. Mit den Quellenbelegen. Prag. 1871. E r o ж e. Der Altkatholizismus etc. E r o ж e. Die Macht der römischen Päbste etc. Prag. 1871.

***) FRIEDBERG. Die Sammlung der Actenstücke zum ersten Vaticanischen Concil. 1892. Прогололъ Ватиканскаго собора въ настоящее время опубликованы въ извѣстномъ собраніи Mansi.

но они являются въ нихъ представителями или свидѣтелями отъ своихъ епархій, — соборъ существуетъ лишь тогда, когда есть соборованіе. Но какое же соборованіе возможно было, если самый предметъ его оставался въ тайнѣ: соборъ созывался неизвѣстно для чего, и главный его предметъ, который, впрочемъ, уже довольно явственно обозначился въ руководящей партіи іезуитовъ, былъ раскрытъ лишь на самомъ соборѣ. Созывъ собора былъ намѣченъ уже въ аллокуціи 26. VI. 1867 г., и, однако, за эти 2½ года, протекшіе до собора, не было выставлено ни одного вопроса, подлежащаго обсужденію, кромѣ второстепенныхъ. Комиссія богослововъ подъ предсѣдательствомъ кардинала, готовившая матеріалы, не сообщила результатовъ своихъ трудовъ епископату. Такимъ образомъ первые же его шаги были облечены тайной. Когда члены собора съѣхались, ихъ ожидалъ уже готовый наказъ, данный папой, причемъ имъ же были назначены всѣ должностныя лица. Изъ нѣсколькихъ комиссій, которыя предусмтрѣны были наказомъ, главная комиссія проектовъ, помимо которой ничто не могло быть внесено на соборъ, была также назначена папой. Двѣ другія комиссіи выбраны по простому большинству голосовъ, которое также опредѣленно принадлежало папской партіи вслѣдствіе состава собора, но и во всѣ эти комиссіи вошло лишь около 100 членовъ собора (т. е. $\frac{1}{6}$ — $\frac{1}{7}$ часть).*) Остальные же члены были обречены на вынужденное бездѣйствіе, причемъ имъ не предоставлено было даже собираться для частныхъ совѣщаній. Они должны были томиться въ ожиданіи общихъ засѣданій, время которыхъ было совершенно неопредѣленно. Наказъ еще разъ былъ измѣненъ папой втеченіе собора въ сторону большей строгости. Общія засѣднія происходили въ

*) Общее число членовъ собора колебалось отъ 764 до 601.

залъ съ такой акустикой, что большинству членовъ рѣчи были вовсе не слышны, причемъ председателю принадлежала власть опредѣлять порядокъ рѣчей и прекращать пренія. Члены собора, получая опредѣленные схемы изъ комиссій и не имѣя подъ руками книгъ (ватиканская библіотека была недоступна для членовъ собора), имѣли лишь самый краткій срокъ въ нѣсколько дней для подготовленія къ засѣданіямъ по обсужденію вопросовъ. Не говоря уже объ атмосферѣ наушничества и шпіонажа, на которую жалуются разные члены собора, ясно, что при такой общей постановкѣ дѣла трудно говорить о соборѣ, и достаточно почитать письма и матеріалы, въ изобиліи опубликованные, чтобы видѣть въ какомъ уныніи и даже ужасѣ отъ происходящаго находились члены собора.*)

Однако можно спросить, какимъ же образомъ всѣ собравшіеся епископы могли дать свое согласіе тому, что было противно сознанію многихъ изъ нихъ, когда имъ за изъявленіе своей воли не угрожала большевицкая лютость, дыба и казнь, но самое большее — испорченная карьера? Это объясняется, прежде всего, тѣмъ, что составъ собора былъ заранѣе *подобранъ*, причемъ было обеспечено послушное папѣ большинство. Это было достигнуто тѣмъ, что кромѣ реальныхъ, представляющихъ свою епархію епископовъ, въ составъ собора было введено значительное количество титулярныхъ епископовъ, никакой епархіи не представляющихъ и въ сущности являющихся просто послушными чиновниками папскихъ консисторій, а то даже и вовсе не епископовъ, — кардиналовъ, орденскихъ генераловъ.**)

Далѣе, среди дѣйствительныхъ епи-

*) См. записку одного изъ членовъ собора: *La liberté du concile et l'infaillibilité* (FRIEDRICH. Documenta, I, 129-185).

**) Примѣльный списокъ см. у FRIEDBERG, l.c. 376. Составъ собора: 4 кардинала-епископа, 37 кардиналовъ-священниковъ (изъ нихъ 20 были фактически на положеніи діоцезальныхъ епископовъ), 7 кардиналовъ-діаконовъ, 10 патріарховъ (конечно номиналь-

скоповъ было подавляющее число *итальянскихъ* (изъ общаго числа европейскихъ епископовъ 541, Италіи было предоставлено 276, противъ Австро-Венгріи — 48, Франціи — 84, Германіи — 19). Ясно, что означало это преобладаніе итальянскихъ епископовъ, подчиненныхъ папѣ непосредственно какъ своему патріарху и всецѣло проникнутыхъ директивами Рима. Если суммировать все не-епархіальные элементы собора вмѣстѣ съ непропорціо-нально представленнымъ итальянскимъ епископатомъ, получится подобранное большинство, которымъ всегда можно мажоризировать любое собраніе. Это и произошло. Когда наступило рѣшительное голосованіе, то оказалось, что противъ ватиканскаго догмата 13 іюля 1870 г. голосовало 88 (*non placet*) и 62 — условно (*placet juxta modum*), причемъ изъ этихъ 88 было 84 дѣйствительныхъ епархіальныхъ епископа, а изъ 62 ихъ было 41, значить всего 125 дѣйствительныхъ епископовъ, представлявшихъ собой такія вліятельныя католическія страны, какъ Австро-Венгрію, Францію, Германію. Въ окончательномъ же голосованіи, послѣ отъѣзда епископовъ оппозиціи (о чемъ ниже), осталось 535 голосовъ, изъ нихъ 533 голосовало за, 2 — противъ. Въ этомъ числѣ было изъ представленныхъ на соборѣ епископовъ Германіи только 4 изъ 24, Австро-Венгріи только 9 изъ 60, Италіи — 148 изъ 264, Франціи 44 изъ 86 и т. д. Напротивъ, участвовали въ голосованіи не имѣющіе реальной епархіи 22 кардинала безъ діоцезовъ, 3 латинскихъ патріарха *in partibus*, 4 аббата *nullius diocesoos*, 23 орденскихъ генерала, 13 *abbates generales*, 88 епис-

ныхъ — *in partibus infidelium*), 7 примасовъ (тоже), 121 архіепископъ (изъ нихъ 188 съ діоцезами, 13 безъ діоцезовъ); 487 епископовъ (въ томъ числѣ 399 діоцезальныхъ и 49 апост. викаріевъ), 38 титулярныхъ, стало быть 448 дѣйствительныхъ); 6 аббатовъ *nullius*. 15 аббатовъ, 25 орденскихъ генераловъ. Итого 586 правомѣрныхъ, 133 не имѣющихъ основанія.

corpore in partibus infidelium, изъ которыхъ 30 безъ всякой епархіи и паствы.*) Такъ говорятъ цифры.

Кромѣ епископовъ и папскихъ чиновниковъ въ мантияхъ, на соборѣ вовсе не дано было участія представителямъ богословской науки, которымъ отводить такъ много мѣста Тридентскій соборъ (не въ счетъ были отдѣльные богословы, привезенные въ качествѣ консультантовъ, — таковъ былъ проф. Фридрихъ, пріѣхавшій съ арх. Гогенлоэ). Вообще послѣдовательно было устранено всякое участіе *мірянъ*, прямое или посредственное, хотя бы только съ совѣщательнымъ голосомъ, хотя бы только въ комиссіяхъ. Требовался послушный составъ, который былъ бы, кромѣ общей церковной дисциплины, связанъ еще прямой зависимостью въ порядкѣ каноническаго подчиненія.

Что касается самаго дѣлопроизводства на соборѣ, то уже сказано что булла о созывѣ собора не содержала никакихъ указаній о дѣйствительномъ предметѣ обсужденія, а внесенная въ декабрѣ 1869 г. «схема» также не позволяла еще его предугадать. Нужна была инсценировка той видимости, что новый догматъ, ради котораго соборъ и созывался, какъ показало его дальнѣйшее теченіе, является голосомъ идущимъ снизу, отъ паствы. Однако, уже одно опасеніе, что внесенъ будетъ догматъ о непогрѣшимости папы, вызывало величайшее волненіе и протесты въ католическихъ кругахъ, начиная съ 1867 года, но реально съ его опасностью, повидимому, все-таки не считались. Въ «*schema constitutionis dogmaticae de ecclesia*», внесенной на соборъ съ прямого соизволенія папы, IX глава *de ecclesiae infallibilitate*, излагающая ученіе о непогрѣшимости церкви, даже не упомина-

*) SCHULTE. Der Altkatholizismus. 294-5.

наеть о папѣ.*) Глава XI de romani pontificis primatu также ничего не содержитъ о папской непогрѣшимости. Такое умолчаніе въ данный моментъ, конечно, непонятное и соблазнительное по существу, было дѣломъ сознательнаго расчета, заранѣе установленный механизмъ работалъ съ точностью часовъ. Уже въ началѣ январѣ 1870 г. послѣдовала петиція къ папѣ по инициативѣ епископовъ Мартина и Сенестрея, сразу получившая большинство членовъ собора и тѣмъ предрѣшившая вопросъ до обсужденія. Въ ней шла рѣчь о провозглашеніи высшаго и непогрѣшимаго авторитета папы въ дѣлахъ вѣры. На это послѣдовала немедленно контръ-петиція 46 членовъ собора изъ Австро-Венгріи и Германіи (къ которымъ присоединились 38 французскихъ епископовъ, 27 американскихъ, 17 восточныхъ и 7 итальянскихъ)**) съ просьбой не допускать этого вопроса до обсужденія. Все это происходило въ атмосферѣ вынужденнаго молчанія и нравственнаго давленія. Въ самомъ Римѣ даже не было возможности печатать ни рѣчей, ни записокъ, ни докладовъ, такъ что образовалась своего рода нелегальная литература, раздававшаяся изъ рукъ въ руки (и лишь потомъ увидѣвшая свѣтъ въ коллекціи проф. Фридриха). Большинство членовъ собора возобновили свою петицію, и въ отвѣтъ на это сначала былъ измѣненъ наказъ (22. II. 1870), причемъ были устранены остатки соборной свободы, вопреки протестамъ меньшинства, а затѣмъ внесено было «дополненіе» въ «схемъ о церкви» къ главѣ XI о папскомъ приматѣ, оно и составило основу ватиканскаго догмата. Внесенное 6 марта, это положеніе

*) Зѣсь читаемъ: haec autem infallibilitas, cuius finis est fidei sanctitas in doctrina fidei et morum intemperata veritas, magisteria inest, quod Christus in ecclesia sua perpetuum instituit, cum ad Apostolos dixit: Mth. 28, 19-21. (FRIEDRICH. Documenta, II, 91-3).

**) Friedrich, Documenta, I, 250 и далѣе.

не допускало письменную критику подачей записокъ лишь до 17 марта. Итакъ, на критику положенія, свалившагося неожиданно на голову членамъ собора и колебавшаго самыя основы церковности, дано было лишь 11 дней. Понятна атмосфера паники и упадка, царившая на соборѣ, гдѣ говорили даже о сумасшествіи папы. Послѣдній явно и демонстративно поддерживалъ инфаллибилистовъ на соборѣ, оставляя вовсе безъ отвѣта и безъ вниманія петиціи и заявленія ихъ противниковъ. Сводъ письменныхъ замѣчаній на тему о непогрѣшимости показываетъ какую оппозицію въ соборѣ встрѣтила эта схема.*) (Изъ нихъ 61 заявленія высказываются за устраненіе догмата и притомъ въ нѣкоторыхъ по самымъ рѣшительнымъ догматическимъ и каноническимъ соображеніямъ; 14 австроровъ высказываются за необходимость дополнительнаго изслѣдованія; нѣкоторые видятъ въ догматѣ новшество и противорѣчіе и предостерегаютъ отъ схизмы; и лишь 56 высказываются такъ или иначе за принятіе). Но, согласно наказу, эти записки предназначались только для комиссіи, составъ и настроеніе которой заранѣе былъ определенъ, и, разумѣется, были оставлены ею безъ всякаго послѣдствія. А обсуждения въ общихъ сѣданіяхъ состояли въ произнесеніи отдѣльными ораторами неслышныхъ, вслѣдствіе дурной акустики, рѣчей, причемъ это произнесеніе, и отдаленно не напомиавшее дебатовъ, быстро утомляло большинство. Изъ тому же члены собора страдали отъ изнурительной жары римскаго лѣта, особенно тяжелой для престарѣлыхъ сѣверянъ; въ этой жарѣ, ради которой тщетно просили отсрочки или перерыва собора, оказался лишній союзникъ для сторонниковъ непогрѣшимости. Несмотря на

*) Напечатано у Friedrich. Documenta, II, 212-289. Synopsis observaticum quae a partibus in eaj ut addendum decreto de Romani Pontificis primatu (infallibilitate) factae fuerunt.

рядъ протестовъ и попытокъ противодѣйствія со стороны меньшинства, первоначальный проэктъ, измѣненный еще въ сторону усиленія (см. сопоставленія у Schulte, l. c. 285 f.), былъ внесенъ 12 юля на обсужденіе собора. Этотъ измѣненный текстъ, уже безъ всякаго предварительнаго соборнаго обсужденія (даже вопреки наказу), былъ внесенъ сразу для голосованія въ общее собраніе 13 юля. И послѣ этого, также безъ всякаго обсужденія, проэктъ былъ внесенъ въ публичное засѣданіе 18 юля, гдѣ онъ и былъ принятъ большинствомъ противъ двухъ и немедленно утвержденъ папой. По пути изъ общаго засѣданія 13 юля въ публичное засѣданіе 18 юля проэктъ еще разъ подвергся молчаливому, но въ высшей степени важному измѣненію: нѣкоторому сокращенію (Schulte, *) l. c. 289) и существеннѣйшему восполненію. Именно, въ него вставлены были слова: *ex sese sine consensu ecclesiae*, составляющія самое сердце догмата, вставлены *безъ обсужденія, прямо на голосованіе*, и были проглочены собраніемъ *en bloc*. Этотъ образъ дѣйствій не можетъ не поразить всякаго искренняго и безпристрастнаго наблюдателя ватиканскаго дѣйства, сколь бы ни были тверды и искренни его симпатіи къ западной церкви.

Но куда же дѣлась оппозиція и какъ оказалось возможнымъ такое потрясающее единаго гласіе при голосованіи по существу, т. е. съ новой прибавкой даже не обсужденной формулы? Частію она, очевидно, растаяла подъ вліяніемъ тропической жары и подъ дѣйствіемъ нагнетательнаго пресса курии, частію же здѣсь произошло нѣчто потрясающее даже въ лѣтописи этого «собора». Подавъ голоса противъ формулы въ засѣданіи 13 юля, оппозиція впала въ малодушіе, поставленная въ

*) Латинскій текстъ см. у Schulte, Die Stellung etc, нѣм. пер. въ его же *Der Altkatholicismus*, 291-2, лат. текстъ у Friedrich, *Documenta*, II, 262 и у Friedberg, l. c. 622-3.

необходимость поддержать свое единство, а вмѣстѣ и неспособная довести дѣло до конца. Она рѣшила оставить поле сраженія, дѣлая почтительный жестъ въ сторону папы. 17 іюля, наканунѣ послѣдняго голосованія, папѣ было подано заявленіе отъ 56 епархіальныхъ епископовъ съ арх. Пражскимъ Шварценбергомъ во главѣ (въ числѣ ихъ и знаменитый Штросмейеръ, историкъ соборовъ еп. Геффеле, арх. Парижскій Дарбуа, Дюпанлу и др.), въ которомъ, подтверждая свое голосованіе (*suffragia renovare et affirmare*), заявляютъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что они не будутъ присутствовать на публичномъ засѣданіи, чтобы не голосовать противъ проекта въ присутствіи св. Отца по дѣлу, его лично касающемуся (*pietas enim filialis ac reverentia... non sinunt nos in causa Sanctitatis Vestrae personam adeo proxime concernante palam et in facie patris dicere non potest*). Въ этомъ актѣ слабости, проявленной со стороны наиболѣе независимой части Ватиканскаго собора, вопросъ объ основномъ догматѣ о церкви ставится въ связь съ какою-то *pietas et reverentia* въ отношеніи къ папѣ и тѣмъ какъ будто подчеркиваются *личные* его домогательства. Папа положилъ это заявленіе подъ сукно, какъ дѣлалъ раньше съ неугодными ему заявленіями. Отцы тѣмъ самымъ совершили надъ собой каноническое самоубійство, и ватиканскій догматъ прошелъ почти единогласно, и лишь два *non reasert* свидѣтельствуютъ въ обличеніе отцовъ собора, что всетаки возможно было голосовать противъ «схемы» даже въ послѣдній моментъ ватиканскаго засилья. Вопреки практикѣ предыдущихъ соборовъ, соборное постановленіе было опубликовано одностороннимъ актомъ папской власти, въ видѣ папской буллы *Pater aeternus* 18 іюля 1870 г., гдѣ есть лишь упоминаніе: *sancto approbante concilio*. Черезъ это и внѣшнимъ образомъ выражено самоувражденіе собора. Однако можно

было добиться соборнаго большинства, но оставалось еще провести въ жизнь соборное постановленіе. Для этого сразу же были пущены въ ходъ отлученія, анаемы и всякія прещенія. Тѣ самые епископы, которые на соборѣ доказывали всю противорѣчивость ватиканской схемы церковному преданію, стали немедленно требовать на мѣстахъ подъ угрозой отлученія признанія ватиканскаго догмата: таковъ былъ образъ дѣйствій еп. Кеттелера*) и др. Жертвами Ватиканскаго догмата явилась и группа нѣмецкихъ ученыхъ съ Деллингеромъ во главѣ (Шульте, Рейнкенсъ, Лангенъ, Фридрихъ и др.). Впослѣдствіе они были отгѣснены въ положеніе сектанства и образовали «старокатолическую церковь», слабый успѣхъ которой явился свидѣтельствомъ того, насколько глубоко католичество оказалось пропитано папизмомъ: реформація въ XIX вѣкѣ уже не удалась и своимъ безсиліемъ засвидѣтельствовала въ глазахъ однихъ свою неправоту, въ глазахъ другихъ — свою запоздалость. Для сознательныхъ и мыслящихъ элементовъ католичества, свободныхъ отъ ультрамонтанскаго фанатизма, съ ватиканскимъ догматомъ наступило великіе испытаніе относительно мѣры и характера ихъ церковности. Дѣло не въ томъ, что ради послушанія церковнаго подчинились ранѣ несогласные съ догматомъ, но *какъ* они *подчинились*? Внѣшне ли, силою привычки и дисциплины, или же внутренне, какъ именно требуетъ этого ватиканскій догматъ и вообще система папизма? Вѣдь, если папа есть *vicarius Christi*,

*) Послѣдній распросгранялъ на соборѣ памфлетъ противъ непогрѣшимости *Questio* (Friedrich, I. c. I), въ которомъ давалась всесторонняя историческая и догматическая критика догмата, въ нѣкоторыхъ частяхъ непосредственно примыкающая къ Янусу. *JANUS. Pabst und das Concil. Leipzig. 1869.* (Янусъ — это коллективный псевдонимъ профессоровъ Деллингера, Фридриха, Шульте и др.). По учености и силѣ не было нанесено болѣе сокрушительнаго удара притязаніямъ папизма. Эта книга (есть и во французскомъ переводѣ) сохраняетъ свое значеніе и до нашихъ дней.

живое воплощеніе церкви, то подчиняться его опредѣленіямъ нужно *помимо* всякой иной очевидности и даже вопреки ей. Надо искренно и внутренно не соглашаться съ самимъ собой, съ доводами своего разума и его очевидностью, и сдѣлать не свою мысль своей, въ этомъ и состоитъ сладостная жертва, *sacrificio dell- intelletto*, если она возможна. Именно въ такомъ самопреодоленіи, хотя бы вопреки всему своему сознанию, ради подчиненія авторитету, состоитъ существо церковной системы папизма. Если же нѣтъ этого внутренняго акта, тогда остается внѣшнее лицемѣрное подчиненіе, узаконяющее ложь и лицемѣріе. Итакъ, какъ же было пережито это подчиненіе? Мы видимъ у однихъ столь рѣзкую перемѣну фронта, что почти не возникаетъ сомнѣнія въ характерѣ этого подчиненія, Но поучительно наблюдать душевную драму избранныхъ, искреннихъ и духовно отвѣтственныхъ: такими являются, напр., еп. Штросмайеръ и еп. Гефеле, оба непримиримые враги ватиканскаго догмата и долѣе всего упорствовавшіе въ его неопубликованіи, а затѣмъ смирившіеся и покорившіеся. Опубликованныя письма ихъ позволяютъ поставить діагнозъ происшедшаго. Еп. Гефеле пишетъ 10 августа 1870 г. изъ Ротенбурга Деллингеру, (стало быть, уже послѣ опубликованія папой ватиканскаго догмата): «наилучшимъ было бы на соборѣ заявить снова *non placet* и отрицательно высказаться относительно желанія повиненія. Такъ какъ не было единодушія, приняли уже указанный образъ дѣйствій и согласились впредь на мѣстахъ дѣйствовать сообща... Что я стану дѣлать, мнѣ еще неясно... но я *никогда* не признаю новаго догмата безъ требуемыхъ нами ограниченій и буду отвергать обязательность и свободу собора. Пусть меня римляне запрещаютъ и отлучаютъ и назначаютъ администратора епархіи. Можетъ быть, Богъ будетъ милостивъ до того времени — отозвать

eo сцены *perturbator ecclesiae*». Это заявленіе*) менѣе всего свидѣтельствуеъ о самоотреченіи разума въ пользу папской непогрѣшимости, а это откровенное пожеланіе скорѣйшей смерти непогрѣшимаго «нарушителя церковнаго мира» въ устахъ ученѣйшаго автора *Conciliengeschichte*, для котораго исторія церковнаго сознанія была открытой книгой, производитъ прямо потрясающее впечатлѣніе, Въ слѣдующемъ письмѣ Гефеле пишетъ тому же Деллингеру: «Признать нѣчто, что само по себѣ не истинно, божественно откровеннымъ, — пусть дѣлаеъ это кто можетъ, *non possum*» (ib. 223). 11 ноября 1870 г. Боннскому комитету Гефеле писалъ: «я также не могу отъ себя скрыть какъ въ Роттенбургѣ, такъ и въ Римѣ, что новый догматъ лишенъ истиннаго библейскаго и традиціоннаго основанія, а церковь получила неисчислимый вредъ, такъ что она никогда не получала болѣе жестокаго и смертельнаго удара, какъ 18 іюля» (224). 25 янв. 1871 года Гефеле писалъ бонскимъ друзьямъ слѣдующее: «Къ сожалѣнію, я долженъ сказать вмѣстѣ съ Шульте: многіе годы я жилъ въ тяжеломъ заблужденіи. Я думалъ служить католической церкви, а служилъ искаженію (*das Zerrbild*), которое изъ нея сдѣлали романизмъ и іезуитизмъ. Лишь въ Римѣ стало мнѣ совершенно ясно, что совершающееся тамъ вмѣстѣ болѣе видъ и имя христіанства, лишь оболочку, зерно совершенно исчезло, все совершенно овиѣшилось (*verausserlicht*)» (ib. 228). Какъ видите, это что угодно, только не резиньяція передъ непогрѣшимымъ авторитетомъ. А черезъ 6 недѣль начинается уже другой разговоръ: путемъ перетолкованій устанавливается примиреніе съ догматомъ, а вскорѣ и подчиненіе (ib. 229 fg).

Столь же непримиримо держался по началу еп.

*) SCHULTE, *der Altkthol.* 222. Ср. вообще FRIEDRICH, *J. v. Döllinger*, B. III.

Штроссмейеръ, писавшій отъ 7. IX. 1870 профессору Рейнкенсу (впослѣдствіи старокат. епископу): здѣсь онъ говоритъ о папскомъ деспотизмѣ и произволѣ, проявленномъ втеченіи собора, о «самомъ откровенномъ и отвратительномъ примѣненіи папской непогрѣшимости, для того, чтобы возвести въ догматъ папскую непогрѣшимость» (252). «Папство запуталось во всякую мелочную міровую торговлю и опустилось до чисто итальянскаго учрежденія» (253). Онъ высказываетъ за свою націю (хорватовъ) увѣренность, что «нѣкогда она освободится отъ римскаго деспотизма» (254). Въ письмѣ къ Деллингеру 4. III. 1871 онъ пишетъ: «самыя скверныя и абсурдныя средства были примѣнены, чтобы воспрепятствовать свободному изъявленію мнѣній. Никакъ, сто разъ повторяю это, никакъ (unmöglich kann) не можетъ дать Богъ своего благословенія дѣлу, которое такимъ образомъ возникло» (254): «Если когдалибо въ исторіи было собраніе, представлявшее полную противоположность тому, что должно быть, то это ватиканскій соборъ. Все, что могло произойти, чтобы скомпрометировать названіе собора, произошло въ высочайшей степени» (255). «Въ Римѣ, конечно, нѣтъ вѣянія духа Христова, ибо, тогда какъ Онъ воспретилъ называгъ Его «благимъ», въ Римѣ самымъ безстыднымъ образомъ стремились къ титулу infallibilis» (257). А затѣмъ и у него неизмѣнный мотивъ — пожеланіе смерти папѣ: «нѣсколько дней уже у насъ говорятъ объ опасномъ заболѣваніи папы, даже объ его смерти. Истинное благодѣяніе для человѣчества»... (258). (Ср. еще рядъ писемъ къ разнымъ лицамъ аналогичнаго содержания: 258-263). Дѣло окончилось подчиненіемъ и для этого епископа, для котораго, по словамъ Шульте, «не было интереса сдѣлать нѣчто для вѣры, но единственный интересъ былъ поднять югославянскую націю». Этотъ славянскій націоналистъ въ католичествѣ до такой степени

забылъ о голосѣ своей церковной совѣсти, что въ 1881 году въ пастырскомъ посланіи, движимый національнополитическими соображеніями, самъ провозгласилъ папскую непогрѣшимость и всемогущество. И замѣчательно, что этотъ самый Штроссмейеръ, имѣя на своей церковной совѣсти всю тяжесть этого компромисса, черезъ 10 лѣтъ послѣ Ватикана обращалъ въ католичество нашего В. С. Соловьева.

II.

Сторонники Ватиканскаго догмата стремятся доказывать, — да иначе и не могутъ, не впадая съ нимъ въ противорѣчіе — что онъ всегда содержался церковью (согласно съ максимой Викентія Лиринскаго: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*). Это не только вообще не соотвѣтствуетъ дѣйствительности, какъ то неопровержимо показано католическими же противниками Ватиканскаго догмата на соборѣ и внѣ его (и въ этомъ огромная церковная заслуга группы ученыхъ, впослѣдствіи примкнувшихъ къ старокатоличеству), но и въ самомъ недавнемъ прошломъ папскій абсолютизмъ признавался лишь отдѣльными богословскими школами, но отнюдь не раздѣлялся всею католическою церковью *). Догматъ этотъ торжественно отрицался всею католическою церковью на соборахъ, которые теперь принято умалять въ ихъ значеніи, а то и вовсе отвергать. Мы разумѣемъ, конечно, большіе реформаторскіе соборы, бывшіе въ Констанцѣ и Базелѣ, изъ которыхъ первый въ одной части

*) Достаточно матеріала, подтверждающаго это, можно найти у RICHNER. *Geschichte der kirchlichen Trennung des Orients und Occidents*. 2 Bde. München. 1868. Это сочиненіе вышло наканунѣ Ватиканскаго Собора и непредназначенно содержитъ историко-догматическое его обличеніе.

признается вселенскимъ соборомъ, а второй вовсе не признается.

Согласно доктринѣ, папа есть верховный и непогрѣшимый глава церкви, неподсудный и неподотчетный никому и вообще не знающій надъ собой церковной власти. Однако съ этой доктриной въ совершенно непреодолимомъ противорѣчїи находится тотъ *догматическій* т. е. имѣющій вѣроучительное значеніе, фактъ, что въ исторїи католической церкви были (а, стало быть, и вообще возможны) смуты, связанныя съ личностью ея главы. Въ этихъ смутахъ церковь — въ лицѣ своихъ соборныхъ представителей — была поставлена въ необходимость, во-первыхъ, *устанавливать* истиннаго папу при наличности двухъ и даже трехъ анти-папъ, притомъ одинаково сомнительныхъ, во-вторыхъ — судить и низлагать этихъ папъ и возводить на престолъ новаго папу. Вообще съ точки зрѣнія послѣдовательнаго проведенія Ватиканскаго догмата уже самые *перерывы* въ папствѣ, которые естественно вызываются *смертью* папъ, по настоящему способны вызывать догматическое смущеніе: можетъ ли быть смертенъ vicarius Christi, если таковой вообще возможенъ? Можетъ ли прерываться самый санъ папы, какъ это мы въ данномъ случаѣ несомнѣнно имѣемъ? Можетъ прерываться патріаршество со смертію или за отстраненіемъ патріарха, но оно и не является особымъ *саномъ*, каковымъ, по мысли католическаго догмата, является папство. Патріаршество есть церковная должность, связанная съ почетнымъ званіемъ и особой юрисдикціей, но не есть особый санъ, ибо по сану своему патріархъ есть епископъ, епископство же (какъ и священство), не прерывается на землѣ смертію отдѣльныхъ своихъ носителей и не перервется до скончанія вѣка. Въ иномъ положенїи находится папство, которое именно прерывается смертію своихъ представи-

телей, ибо папа существуетъ только въ единственномъ числѣ. Если скажутъ, что папство *не* есть особый санъ, но только должность, ибо по сану папа — епископъ, то такое утверждение, вполне соответствующее воззрѣнію вселенской церкви до раскола, не мирится съ ватиканской концепціей. Согласно послѣдней существуетъ особая харисма, свойственная Петру въ его преемникахъ, — *veritatis et fidei nunquam deficientis*, устанавливающая санъ папы. Вообще католическая доктрина постепенно, но неуклонно настолько подняла ап. Петра надъ другими апостолами, что и онъ для нея есть не просто апостоль, но сверхъ-апостоль, князь апостоловъ. Онъ общую апостольскую харисму включаетъ въ свою личную аналогично тому, какъ епископскій санъ включаетъ въ себя священство. Если епископъ литургисаетъ такъ же, какъ и священникъ, и въ этомъ отъ него не отличается, то изъ этого не слѣдуетъ, чтобы равень и тождественень былъ и санъ обоихъ. И это же приходится примѣнить и относительно католической концепціи папы, согласно которой для папы создана четвертая и высшая степень священства. И хотя въ католической литературѣ не встрѣчается прямого выраженія мысли, что папство есть особый санъ, высшій въ церкви, *episcopus episcoporum, ep. universalis*, то въ этомъ можно видѣть только доктринальную уклончивость или незавершенность. То особое и исключительное мѣсто, которое отводится «примату» въ католическихъ каноническихъ трактатахъ, означаетъ не что иное какъ то, что папа есть высшая, особая степень священства.*)

*) У каноническаго зелота папизма проф. Филиппа читаемъ, напр., такія опредѣленія: папа занимаетъ мѣсто «*einer Mittelperson zwischen Gott und dem Bischöfe, der seine Gewalt selbst von Gott hat.*» (*Das Kirchenrecht*, I. 190) «*Nicht die Kirche giebt dem Pabste die Gewissheit sondern sie empfängt von ihm, denn sie steht auf ihm, als auf dem Fundamente, nicht er auf ihr*» (II, 315).

Если же понять папство, какъ особый *санъ* ап. Петра (Tu es Petrus, поется, когда несутъ вновь избраннаго папу), то выступаютъ рельефнѣе не разъ уже отмѣчавшіяся трудности: съ одной стороны, не могутъ носители низшаго іерархическаго званія посвящать въ высшее, почему посвященіе въ папы епископами (кардиналами) является канонически-сакраментальнымъ *non-sens-омъ* (и поэтому папа при жизни самъ долженъ былъ бы посвящать себѣ замѣстителя), а съ другой стороны, *санъ* не можетъ прерываться въ своихъ носителяхъ, не прерывая всего апостольскаго преемства. Поэтому перманентное чудо существованія *vicarius Christi* предполагало бы и наличіе его личнаго безсмертія. Иначе въ догматическомъ ученіи о папѣ надо рѣшительно сбавить тонъ и понимать его лишь какъ патріарха, но тогда, конечно, рушится и вся ватиканская твердыня. Во всякомъ случаѣ, повторяемъ, уже смерть папы, прерывающая папство, есть догматическій фактъ, о которомъ еще не сказала вѣскаго слова католическая доктрина.

Но въ еще большей мѣрѣ догматическимъ фактомъ, подлежащимъ учету въ проблематикѣ папства, являются преднамѣренные и искусственные перерывы въ папскомъ преемствѣ, объясняющіеся желаніемъ куріи похозяйничать безъ *vicarius Christi**). Гдѣ остается въ это время непогрѣшимость и полнота церковной власти? Если отвѣ-

*) Папа Целестинъ IV былъ избранъ черезъ два года послѣ смерти предшественника, Григорій X черезъ 3 года, Николай IV почти черезъ годъ. Между его смертью и выборами Целестина V прошло 2 года и три мѣсяца, послѣ смерти Бенедикта XI прошло 11 мѣсяцевъ, а послѣ Климента V — 2 года 4 мѣсяца. (JANUS Der Papst und das Concil, стр. 232-3). Проф. ШУЛЬТЕ дѣлаетъ общій подсчетъ, что со времени п. Льва Великаго папскій престолъ оставался въ общей сложности вакантнымъ втеченіе 40 лѣтъ, а именно 7 разъ онъ былъ вакантенъ свыше года, трижды болѣе двухъ лѣтъ, 13 разъ свыше 6 мѣсяцевъ» (Die Stellung der Concilien, Päbste etc.).

тить , что у церкви, то это и значить, что церковь может обходиться без папы, хотя и «вдовствуя», какъ епархія безъ епископа. А отсюда съ полной ясностью, казалось бы, вытекаетъ, что не церковь является функцией папства, но папство является функцией церкви, которая и сама *можетъ* при извѣстныхъ условіяхъ восполнять отсутствіе папы.

Но этотъ же вопросъ, только отраженно и прикровенно возникающій по поводу смерти папы, открыто встаетъ при наличіи церковной смуты и схизмы, возникающей при появленіи нѣсколькихъ папъ, что не разъ бывало въ исторіи. И церковь сама чрезъ свой высшій органъ — соборъ тогда распоряжалась папами, судила ихъ, однихъ низлагала, другихъ возводила. Примать собора надъ папой, который *догматически* провозглашали Констанцій и Базельскій соборы, ранѣ этого догматическаго провозглашенія ими фактически осуществлялся. Ими же фактически отвергалось положеніе о неподсудности папы какому бы то ни ло церковному суду, по которому, *prima sedes a nemine iudicatur*. Папы были судимы и низлагаемы соборомъ, и противъ этого не возражала ни церковь, ни папа Мартинъ V, поставленный Констанцкимъ соборомъ, ни его преемники. Возраженіе означало бы для нихъ оспариваніе и своей собственной правомѣрности и сознаніе себя самихъ узурпаторами. Повторяю, эти факты имѣютъ *догматическое* значеніе, и если католики любятъ говорить о томъ, что Промысль Божій охранилъ римскую кафедру отъ догматическихъ заблужденій, то въ данномъ случаѣ, съ такимъ же основаніемъ можно утверждать, что Провидѣніемъ поупущены факты, догматическое значеніе коихъ въ томъ, чтобы оградить римскій престолъ отъ ложныхъ притязаній, поставить догматическія вѣхи.*)

*) Шульте (1. с., 256, пр. 7) ставить слѣдующій рядъ вопросовъ: «Вопросъ: былъ ли и 10-12 лѣтній мальчикъ Бенедиктъ IX (1033-

Обращаясь отъ фактовъ къ доктринамъ, должно установить, что въ началѣ 15-го вѣка въ католической церкви въ общемъ сознаниі, разумѣется, при наличіи многихъ исключеній, отрицалась церковная система папизма въ пользу начала соборности, и это проявилось въ обоихъ соборахъ. Необходимость, плодотворность и даже вселенскость (въ извѣстной части) Констанцкаго собора не встрѣчаетъ возраженія со стороны самыхъ горячихъ сторонниковъ папизма, которые стремятся во что бы то ни стало обезсилить догматическое его постановленіе, принятое на IV засѣданіи и представляющее прямое отрицаніе Ватиканскаго догмата. Это постановленіе гласитъ: *Ipsa synodus in spiritu congregata legitime generale consilium faciens, ecclesiam catholicam militantem representans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cujuscunque status dignitatis, etiam si papalis existat, obedire tenetur in his quae pertinent ad fidem et exstirpationem dicti schismatis et reformationem generalem ecclesiae*

1048) также непогрѣшимъ? Былъ ли имъ Адрианъ V, который никогда не былъ священникомъ? Какъ обстоитъ дѣло съ непогрѣшимостью въ страшное время Иоанна XI, Льва V, Сергія III, какъ со Львомъ VIII, Бенедиктомъ V, Иоанномъ XIII? Какъ обстоитъ дѣло съ Дномъ II, выставленнымъ въ римскомъ календарѣ, несуществованіе котораго доказано? какъ стоитъ дѣло съ Бенедиктомъ VII, Бонифаціемъ VII, которые странно соперничаютъ? Сталъ ли Іоаннъ XIX, который въ одинъ и тотъ же день былъ и міряниномъ и папой, тотчасъ же и непогрѣшимъ? Григорій XII былъ 30. X. 1406 единогласно избранъ, а 5. VI. 1409 низложенъ въ Пизѣ, отказался же лишь 4. VII, 1415. Былъ ли онъ, или же избранный въ іюлѣ 1409 Александръ V († 3. V. 1410), или же избранный 17. V. 1410 и 29. V. 1415 въ Констанцѣ низложенный Іоаннъ XII непогрѣшимымъ папой?.. Еще вопросъ: п. Бенедиктъ IX, посвященный въ янв. 1033 г., продалъ 1. V. 1045 свой понтификатъ Григорію VI, былъ 16. VII. 1048 г. изгнанъ импер. Гейнрихомъ. Римляне по изгнаніи Бенедикта 22. II. 1044 избрали Сильвестра III, но 10 апрѣля онъ былъ изгнанъ и 10. XII лишенъ сана и священства и заточенъ въ монастырь. Григорій VI на основаніи своей покупки занималъ папскій престолъ IV. 1045-20. XII. 1045, когда онъ самъ призналъ, въ присутствіи Гейнриха, что долженъ быть удаленъ, вслѣдствіе этой покупки, и умеръ нѣсколько лѣтъ спустя на Рейлѣ. Гдѣ здѣсь было непрерывное преемство?»

Dei in capite et membris.*) На V сессии это постановление было повторено и еще восполнено (оно же не раз было подтверждаемо и на Базельскомъ соборѣ). Это постановление было принято послѣ бѣгства п. Іоанна XXIII, когда соборъ готовился приступить къ суду надъ нимъ по длинному ряду преступлений. Въ результатѣ суда этотъ папа былъ низложенъ и были произведены выборы папы Мартина V, признаваемые законными всѣмъ католическимъ міромъ. Однако, съ точки зрѣнія принципа *prima sedes a nemine iudicatur*, а ужъ тѣмъ болѣе Ватиканскаго догмата, актъ суда и низложенія папы, а, слѣдовательно, и *избранія новаго папы* является дѣяніемъ революціоннымъ и незаконнымъ. Если же соборъ былъ въ правѣ совершить то, что онъ совершилъ, значитъ, онъ имѣлъ для этого законное догматическое и каноническое основаніе, которое и выразилъ въ постановленіяхъ IV и V засѣданій. Сверженіе одного папы и выборы другого есть догматическій или, какъ говорятъ юристы, конклюдентный фактъ, ниспровергающій теорію абсолютности примата, или же, въ противномъ случаѣ, прерывающій каноническую преемственность папъ: если незаконенъ п. Мартинъ V, то незаконны и всѣ его преемники, папское преемство прерывается. вмѣсто того, чтобы извлечь всѣ догматическія и каноническія послѣдствія изъ того безвыходнаго положенія, которымъ Провидѣніе какъ бы указываетъ папству его границы, католическое богословіе употребляетъ всѣ усилія, чтобы обезсилить неудобный фактъ, въ этомъ направленіи усердствуетъ и ученый историкъ Констанцкаго собора Hefele. Онъ признаетъ образъ дѣйствій собора для того тяжелаго времени, когда сразу были *три* папы, единственно возможнымъ. Значитъ онъ допускаетъ

*) HARDUINI. tom. VIII, p. 252.

такія дѣйствія, которыя церковной, по его же собственному мнѣнію, незаконны. Смѣнить одного папу и поставить новаго для собора, по католической доктринѣ невозможно въ такой же мѣрѣ, какъ пресвитерамъ рукоположить епископа. Но при этомъ онъ продолжаетъ, что права вселенскаго собора за Констанцкимъ можно признать лишь съ послѣдняго (41-5) засѣданія) когда онъ былъ въ соединеніи съ папой Мартиномъ V. Но если изначально онъ былъ незаконный, или, по намѣренно неясному выраженію Г., невселенскій, то ничтожны должны быть и всѣ его дѣйствія. Онъ не могъ бы и съ новымъ папой, который въ такомъ случаѣ, очевидно, явился бы лжепапой, сдѣлаться вселенскимъ*). Подобными же натяжками стараются обезсилить и тотъ фактъ, что п. Мартинъ V подтвердилъ всѣ, или, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя**) постановленія Констанцкаго собора, при-

*) HEFELE. (Conciliengeschichte, VII, 104, sp. I. 53). Это ображеніе было высказано еще 15 мая 1438 г. Иоанномъ Рагуаскимъ въ Вѣнѣ: «aut (concilium Constantiense) fecit quod potuit, aut quod non potuit... Si fecit quod non potuit, sequitur quod Iohannes non fuit depositus, et per consequens nec papa Martinus non fuit papa, et ita, nec qui ei succesis Eugenius (См. N. VALOIS. Le pape et le concile, 1418-1450. Paris, 1909. Т. I. Introduction). Здѣсь имѣются pro и contra, приводимыя съ обѣихъ сторонъ, какъ сторонниками Констанцкаго собора такъ и противниками, причемъ послѣдніе, для спасенія положенія, ссылаются на то, то двое папъ Иоаннъ XXIII и Григорій XII сами впоследствии отказались отъ своихъ правъ. Однако нельзя сказать этого о Бенедиктѣ XIII. Любопытно, что кардиналъ Оттонъ Колонна, будущій п. Мартинъ V, самъ участвовалъ въ Конст. соборѣ и въ судѣ надъ папой. Однако, по мѣткому замѣчанію Валуа, не существуетъ мѣста, изъ котораго люди выходили бы съ большей переменной взглядовъ, нежели козлявъ. — Ср. еще В. HUBLER. Die Constanzer Reformation und die Concordate 1418 Lpz. 1867.

**) П. Мартинъ выпустилъ буллу по своему избраніи съ осужденіемъ 45 виклефовскихъ и 30 гуссовскихъ положеній, причемъ епископы и инквизиторы должны подъ присягой допрашивать подозрительныхъ лицъ, не держатся ли они злоучей и въ числѣ ихъ, подъ §6, спрашивалось: «вѣрить ли онъ, что-то, что св. Констанцкій соборъ, представляя общую церковь, одобрилъ и одобряетъ in favorem fidei et salutem animarum, должно быть содержимо и всѣмъ христіанствомъ?» Отсюда многіе члены Базельскаго собора и галликанцы заключали, что папа одобрилъ весь Констанцкій соборъ. На это возражалось, начиная съ 17 в., что здѣсь получило одобре-

знавъ его вселенскимъ, хотя бы только отчасти, но онъ *никогда* не провозглашалъ какихъ бы то ни было его постановленій еретическими. Напротивъ, папой несомнѣнно утверждены (и въ настоящее время считаются каноническими: см. *Enchiridien symbolorum Denzingeri*, ed. XIII, p. 224-235) *догматическія* положенія этого же собора, касающіяся лжеученій Виклефа, Гусса и др. и принятія соборомъ *одновременно* съ постановленіемъ относительно примата собора надъ папой. Неужели же соборъ, признаваемый явно еретическимъ въ основномъ догматѣ о церкви, можетъ въ то же время въ другомъ отношеніи считаться вселенскимъ? Это одна изъ уклончивыхъ двусмысленностей римской доктрины, которая исторически объясняется просто тѣмъ, что папа Мартинъ V *не рѣшался* протестовать противъ неприятныхъ ему положеній, ожидая для этого наступленія болѣе благоприятнаго момента, а вмѣстѣ съ тѣмъ хотѣлъ использовать соборъ для борьбы съ еретиками. Но *догматически* здѣсь остается недопустимая двусмысленность.

ніе только лишь относящееся къ нуждамъ вѣры и спасенія, а это не приложимо къ положенію о приматѣ собора надъ папой. Къ этому мнѣнію присоединяется и Гефеле, который считаетъ Конст. соборъ несомнѣнно вселенскимъ лишь въ послѣднихъ четырехъ (42-5) засѣданіяхъ, въ которыхъ присутствовалъ папа (но въ такомъ случаѣ выходитъ, что до выбора законнаго папы, церковь была совсѣмъ лишена законной власти, ибо ею не былъ ни соборъ, ни антипапа). — Второе опредѣленіе п. Мартина V о Конст. соборѣ, по поводу дѣла Фалькенберга утверждаетъ постановленное имъ *in materiis fidei et conciliariter*, причемъ опять таки послѣднее толкуется въ ограничительномъ смыслѣ. Безполезно объ этомъ спорить. Какъ вполне убѣдительно показываетъ N. Valois (l. c.), всѣ высказыванія папы уклончивы и двусмысленны, они умышленно носятъ характеръ недоговоренностей, а потому и та, и другая сторона можетъ находить для себя опору въ этомъ традиціонномъ лукавствѣ. Незопредѣленность эта соответствовала объективному положенію вещей: въ нѣдрахъ самой католической церкви шла борьба двухъ началъ, — соборности и абсолютизма, причемъ тогда борьба была еще не рѣшена, а въ дальнѣйшемъ восторжествовалъ послѣдній. XV вѣкъ въ этомъ смыслѣ есть перепутье, на которомъ скрещивались *два* пути. Но уже фактъ этой борьбы и колебаній, исторически *неизблennyй*, достаточно говорить о томъ, что Ватиканскій догматъ не является неизмѣннымъ преданіемъ, но есть результатъ новѣйшаго самоопредѣленія католичества въ реформаціи.

Во всякомъ случаѣ, п. Мартинъ V по отношенію къ Конст. собору удовлетворился формулой, которую, по признанію самого Гефеле, каждая сторона могла толковать по своему (Hefele, VII 348, 368).

Его преемникъ п. Евгений IV въ 1446 г. уже болѣе опредѣленно принялъ рѣшенія Конст. собора, *absque tamen praeiudicio iuris dignitatis et praesminentiae sedis apostolicae*. (На этомъ основаніи Гефеле, VI, 372-3, считаетъ исключенными всѣ постановленія, ограничивающія папскія права). Въ дальнѣйшемъ же п. Піемъ II осуждена въ буллѣ *Execrabilis* 1459 г. аппеляція на папу къ собору, а п. Львомъ X въ буллѣ *Pastor aeternus* 1516 г. осуждено постановленіе Базельскаго собора, воспроизводящее лишь постановленіе Констанцкаго, о супрематіи собора надъ папой, и такъ оставалось до буллы *Pastor aeternus* Пія IX 18 іюля 1870 и даже до дне сего... Поучительно наблюдать степень папистическаго гипноза въ католической догматикѣ: для нея въ такой мѣрѣ рѣшающее значеніе получилъ штемпель папской аппробаціи, что утрачивается уже интересъ къ самому первоисточнику утверждаемыхъ положеній, къ собору. Оказывается, что соборъ, состоящій изъ явныхъ еретиковъ въ одномъ отношеніи, является утвержденіемъ правовѣрія въ другомъ, — изъ одного источника текутъ здоровыя и отравленныя воды. Или же соборъ просто превращается въ папскую канцелярію заготовленія проектовъ по догматической части.

III

Это колебаніе и противорѣчивость сказывается еще съ большей ясностью на исторіи собора Базельскаго, съ которымъ втеченіе 10-лѣтій происхо-

дить настоящая борьба со стороны папы, склоняющаяся то въ ту, то въ другую сторону.

Базельскій соборъ, послѣ побѣды папства, естественно вовсе выключенъ изъ числа вселенскихъ соборовъ, признаваемыхъ западною церковью (хотя на немъ, между прочимъ, былъ выраженъ католическій догматъ непорочнаго зачатія Богоматери, провозглашенный въ 1854 г. п. Пиемъ IX. Для насъ интересно и значительно не это его позднѣйшее отверженіе, но продолжительныя колебанія въ отношеніи къ нему, которыя были бы невозможны, если бы церковь содержала тогда догматъ о папской непогрѣшимости. Напротивъ, Базельскій соборъ твердо стоялъ на почвѣ догматическаго опредѣленія Констанцкаго собора и нѣсколько разъ его подтверждалъ.

Базельскій соборъ, открывшійся 23 іюля 1431 года, вскорѣ послѣ избранія (по смерти Мартина V) на папскій престолъ Евгенія IV, сразу впалъ въ конфликтъ съ папой, желавшимъ распустить его, чтобы собрать новый (соборы должны были теперь, согласно постановленію Констанцкаго собора, собираться періодически, черезъ 10 лѣтъ) въ Болоньѣ, въ предѣлахъ Италіи. На это соборъ отвѣтилъ постановленіемъ, отрицающимъ за папой право на роспускъ собора (а, слѣдствительно, и plena potestas). Черезъ нѣкоторое время папа пошелъ на уступки непокорному собору и предложилъ ему черезъ еп. Тарентскаго (рѣчь котораго на соборѣ была возвеличеніемъ папскаго примата и plena potestas) пойти на компромиссъ и перенести соборъ или ограничить его компетенцію. Соборъ на это отвѣтилъ обвиненіемъ папы въ схизматическомъ духѣ и требованіемъ отмѣны роспуска собора, утверждая, что это повредитъ и дѣлу уніи съ греками, на которую ссылался папа. Противъ мысли еп. Тарентскаго о томъ, что папѣ принад-

лежить plena potestas, епископамъ же in partem sollicitudinis, соборъ утверждаетъ, что компетенція собора опредѣляется въ трехъ отношеніяхъ: въ вопросахъ вѣры, искорененія схизмы и реформы церкви въ главѣ и членахъ, согласно опредѣленію Констанцкаго собора.

Лишь Богъ да вселенскій соборъ непогрѣшнымы, тогда какъ погрѣшнымы даже ангелы, заблуждались и папы, какъ Анастасій и Либерій. Вообще папа есть лишь caput ministeriale, не болѣе. Этими отцы доказываютъ правомѣрность своего непослушанія и, слѣд., неправомѣрность притязаній папы. (Гефеле, VII, 477-8). Въ дальнѣйшемъ это расхожденіе собора съ папой въ ученіи о *церковной власти* все болѣе углубляется. Въ II засѣданіи 27. IV. 1433 соборъ принялъ декреты, обязующіе папу срокомъ созыва собора и присутствіемъ на немъ подъ угрозой суда и даже схизмы (532-3). 16 іюня соборъ принялъ новое постановленіе, осуждающее папу за отношеніе къ собору, причѣмъ устанавливается, что fiden concernit положеніе, согласно которому папа подчиненъ вселенскому собору, и п. Евгений IV будетъ какъ язычникъ и мытарь, если преслушаетъ церкви (т. е. собора). 13 іюля соборъ снова подтвердилъ основные тезисы Конст. собора. Конфликтъ съ папой переходитъ въ открытую борьбу за власть, надъ папой назначается судъ, время котораго нѣсколько разъ отсрочивается, но въ концѣ концовъ судъ все таки осуществляется и приводитъ къ его низложенію. Однако раньше этого произошли событія, имѣющія также важное принципиальное значеніе. Папа сначала издалъ 29 іюля 1433 г., не зная о грозныхъ противъ него постановленіяхъ собора, буллу Inscrutabilis. Въ ней онъ отмѣнялъ всѣ постановленія собора, противъ него направленные. Но уже нѣсколько дней спустя, 1 августа, принужденъ былъ выпустить буллу Dudum sacra (въ первой

формѣ), гдѣ уже *вполнѣ* признаетъ соборъ, подѣ условіемъ предсѣдательствованія его легатовъ и отмѣны постановленій, лично противъ него направленныхъ (одновременно была объявлена неподлинною и другая, направленная противъ собора булла *Deus novit*, проектъ которой также сдѣлался извѣстенъ собору). Однако узнавъ о декретахъ собора, противъ него направленныхъ, папа издалъ новую буллу *In ascano* 11 сентября, въ которой аннулировалъ эти декреты и анаематствовалъ имъ подчиняющихся. 16 октября на соборѣ, въ присутствіи имп. Сигизмунда были устроены дебаты предс. собора кард. Юліаномъ Чезарини и папскимъ легатомъ архіеп. Сполентскимъ — на ватиканскую тему, только не въ ватиканской обстановкѣ: первый утверждалъ примать собора надъ папой, ссылая на постановленія Констант. собора, на авторитетъ вселенскихъ соборовъ, бл. Августина, Иеронима, Григорія Вел. и Халкид. собора, а также оспаривалъ право папы распускать соборъ, причемъ закончилъ тѣмъ, что рѣчь идетъ именно о положеніи *въры* (ib. 554). Папѣ были продиктованы условія мира, которыя онъ, находясь въ затруднительномъ положеніи, цѣликомъ принялъ въ новой буллѣ, тоже *Dudum Sacra* 15 дек. 1433 г., а именно: здѣсь онъ признаетъ, что онъ стремился прежде къ *dissolutio concilii*, отчего произошли *graves dissensiones*. Въмѣсто прежней авторитарной формулы *volumus contentamur* теперь стоитъ предложенная соборомъ *decernimus et declaramus*; признается, что соборъ «съ открытія протекалъ и продолжался правомѣрно въ отношеніи извѣстныхъ трехъ пунктовъ (искорененіе ереси, умиротвореніе и реформа церкви въ главѣ и членахъ) и относящагося къ тому», какъ будто не было роспуска, который объявляется теперь недѣйствительнымъ и не имѣющимъ силы, съ готовностью *cum effectu ac omni*

devotione ac favore prosequi собору. Обѣ прежнія буллы *Inscrutabilis* 26 июля и *In arcano* 13 сент. берутся назадъ (вмѣстѣ съ неподлинною *Deus novit*), всѣ цензуры и репрессіи противъ членовъ собора отмѣняются.*) Предоставляемъ сторонникамъ папской непогрѣшимости согласовывать всѣ эти колеблющіяся и противорѣчивыя сужденія по одному и тому же вопросу (несомнѣнно, изъ области *de fide et moribus*), притомъ на протяжении всего лишь нѣсколькихъ мѣсяцевъ. Но слѣдуетъ констатировать, что въ этомъ признаніи собора, гдѣ открыто и *de fide* устанавливается примать собора надъ папой, выражается не только допустимость, но и правомѣрность такого провозглашенія. Иначе получается неизбежный выводъ, что папа совершилъ актъ признанія завѣдомо еретическаго собора, къ тому же еще утверждающагося въ своей ереси. Такъ получается, если не мѣрять доктрину Констанцы-Базеля Ватиканомъ. Разумѣется, уступая собору по необходимости и неискренно, п. Евгений IV заранѣе умолчаніями подготавливалъ себѣ обычный путь отступленія. Въ 1439 г., при измѣнившихся обстоятельствахъ, онъ заявилъ въ коллегіи кардиналовъ, что онъ изъявилъ согласіе лишь на продолженіе собора, но отнюдь не на его декреты, — мысль, которая была подхвачена и усердно развивалась папскимъ богословомъ I. де Торквемада.**) Въ буллѣ *Moyses* 4 сент. 1439 г. п. Евгений IV уже осудилъ базельскія постановленія, какъ нечестивыя, причемъ одновременно онъ пытается, слѣдуя мудрованіямъ Торквемады, подорвать силу и Констанцкаго декрета.***) Но все это пришло позже. Тогда

*) Hefele, VII, 563. Текстъ буллы у Mansi, XXIX, 78 sq. Harduinis t. V, 1172 sq.

***) Valois, l. c. I, 305-6.

***) Базельцы на это отвѣтили, что ученіе о превосходствѣ вселенскаго собора надъ папой есть положеніе вѣры *de necessitate salutis* и что это ученіе объявлено было не только въ 33 засѣд.,

же конституция папы передъ Базельскимъ соборомъ была встрѣчена тамъ съ великимъ торжествомъ и немедленно закрѣплена въ разныхъ его постановленіяхъ.*) Наиболѣе важнымъ является то, что Базельскій соборъ, уже признанный папой, въ засѣданіи 18 іюня 1434 г. возобновилъ декретъ V засѣданія Конст. собора о первенствѣ собора надъ папой, и всѣ акты собора объявлялись какъ буллы именемъ собора, въ противоположность Ватикану, гдѣ «постановленіе собора» было облечено въ буллу папы.**)

Здѣсь является новый факторъ въ исторіи собора, — переговоры съ греками объ уніи, которые завершились Флорентійской уніей. Оставляя въ сторонѣ вопросъ о самой уніи по существу, здѣсь

но и много раньше, когда предсѣдательствовали папскіе легаты. И даже самъ п. Евгений, когда отрекался еще отъ перваго роспуска собора, формально одобрилъ это ученіе». (Hefele, VII, 783).

*) Папскіе легаты кард. Н. Альбергати де Santa Croce (впоследствии члѣншійся какъ святой) и три другіе были приняты въ составъ собора 24. IV. 1434 лишь послѣ того, какъ они — однаго, лишь *propter instantibus*, но не по порученію папы — присягнули, что 1) Констанціи и всякій вселенскій соборъ имѣетъ власть непосредственно отъ Христа, и всякій, даже и папа, обязанъ ему повиноваться въ дѣлахъ вѣры, искорененія схизмы и реформы церкви въ главѣ и членахъ; 2) каждый, даже и папа, въ этомъ ему не повиновущійся, долженъ быть наказанъ. 26 апр. 1434 г. было засѣданіе, на которомъ присутствовали папскіе легаты именемъ папы и вмѣсто него, гримомъ подъ условіемъ, что имъ не принадлежатъ принудительной юрисдикціи и ими будетъ соблюдаться установленный на соборѣ порядокъ.

**) Hefele, VII, 565-7. I. (2 A), 54. Valois, I. с. 176-6. Гегеле послѣ Ватикана уже выражаетъ такую точку зрѣнія: «Прямо (*ausdrücklich*) Евгений IV не признавалъ подчиненія папы вселенскому собору, но, конечно, изъ его заявленія, что онъ признаетъ прежнее теченіе собора, могло казаться, что *implicito* онъ принимаетъ этотъ тезисъ, а, слѣд., и Констанцкое положеніе. Но, конечно, онъ оставилъ до болѣе благоприятнаго времени высказаться ближе по этому вопросу и противъ Базельскихъ и Констанцкихъ постановленій. Теперь онъ не могъ этого сдѣлать потому, что тезисъ этотъ являлся, такъ сказать, боевымъ лозунгомъ времени, и императоры и короли, кардиналы и епископы, свѣтскіе и духовные ученые распространяли и защищали этотъ взглядъ». (VII, 567). Это каменно-циничное разсужденіе *ad majorem raris gloriam* въ устахъ одного изъ лучшихъ католическихъ ученыхъ не можетъ не вызывать, въ лучшемъ случаѣ, сожалѣнія къ его автору, который, къ тому же, послѣ его Ватиканскихъ дѣлъ, не заслуживаетъ довѣрія и къ своей искренности. Но это яркій примѣръ «волюнтаристической» церковной науки.

мы интересуемся лишь значеніемъ этого собора въ судьбахъ западной церкви. Съ самаго начала переговоры съ греками сдѣлались средствомъ борьбы между папой и соборомъ. Разумѣется, и сами греки нисколько не стремились къ соединенію съ западной церковью по существу (напротивъ, они относились къ ней съ традиціонной ненавистью и отвращеніемъ), и шагъ этотъ со стороны императора былъ всецѣло продиктованъ политическомъ расчетомъ, надеждой на военную помощь противъ турокъ (и первоначально среди пріѣхавшихъ грековъ вовсе не было сторонниковъ латинства, лишь въ теченіи соборной сессіи они появились въ лицѣ Виссаріона, Исидора и нѣск. др.). Но, независимо отъ настроеній грековъ, которые ошибались въ своихъ политическихъ расчетахъ, переговоры объ уніи начались въ такое время, когда западная церковь была не дѣеспособна вслѣдствіе раскола и сама нуждалась въ уніи. Переговоры возможны были только съ *одной изъ двухъ* церковныхъ партій, на которыя раскололась церковь, причемъ каждая изъ партій стремилась использовать унію съ греками для своего собственнаго торжества. Греческія депутаціи первоначально вели переговоры съ *обѣими* сторонами, папой и соборомъ*), причемъ обѣ стороны зазывали грековъ, посылая въ Константинополь свои посольства, между собою враждовавшія**) и интриговавшія. Они сулили грекамъ разныя преимущества и набивали себѣ цѣну. Эти переговоры велись болѣе 4 лѣтъ.

*) Кромѣ цит. соч. ср. SYROPULUS. Vera historia unionis non verae inter graecos et latinos. Hagae. 1660. Sectio II.

**) Въ сентябрѣ 1437 г. въ Константинополь прибыли два флота съ двумя посольствами: отъ синода и отъ папы, причемъ папскіе легаты не стѣснялись въ средствахъ: на Юанна Рагузскаго было сдѣлано покушеніе. Савойскій герольдъ, посланный въ Византію съ письмами отъ собора и властителей, Франціи Аррагоніи, Савой, Милана и др., на суднѣ папскихъ легатовъ исчезъ, почему и не получилось въ К-лѣ свѣжихъ извѣстій отъ собора. (Johannes Hiller. Concilium Basiliense Basel 1896. Bd. I, 132., пр. I).

Въ концѣ концовъ побѣдилъ папа, и греки согласились прибыть на *его* соборъ, не потому, конечно, чтобы считали его именно канонически правильнымъ, но потому что базельцы зарвались въ своихъ требованіяхъ относительно мѣста собора, и, къ тому же, при этомъ и сами перессорились, словомъ, допустили рядъ тактическихъ ошибокъ. И тѣмъ не менѣе греки, пріѣхавъ въ Феррару, втеченіе полугода еще (съ апрѣля по октябрь 1438) бездѣйствовали, ожидая прибытія базельцевъ, представителей французской и германской націи, которые такъ и не прибыли. Въ качествѣ временнаго собора греки имѣли передъ собой папскій *consiliabulum* который состоялъ изъ 8 кардиналовъ, — всѣ остальные были въ Базелѣ, — двухъ «титულлярныхъ» патріарховъ, 61 архіепископа (изъ нихъ большинство лишь *electi* т. е. «ватиканскіе»), 43 аббатовъ (!) и орденскаго генерала, тогда какъ все реальное представительство націй, въ числѣ нѣсколькихъ сотъ, съ остальными кардиналами засѣдало въ Базелѣ. Поэтому, что касается западной церкви, *Флорентійскій соборъ не былъ вселенскимъ и не признавался имъ на западѣ до 19 вѣка**),

*) Ср. FRIEDRICH. Tagebuch während des Vatican. Concils geführt Nordlingen 1871. Beilage Флорентійскій соборъ не признавался вселенскимъ не только до XVII в. вмѣстѣ со всѣми соборами средневѣковья, но въ Германіи онъ оставался непризнаннымъ до послѣдняго времени. Въ частности на Тридентскомъ соборѣ Флорент. соборъ по всей формѣ былъ признанъ не вселенскимъ со стороны французскихъ представителей, какъ не былъ признанъ онъ и Германіей (437, 6) Его каноны обсуждались какъ открытые вопросы (438). Ср. также THEODOR FROMANN Kritische Beiträge zur Geschichte des Florentiner Kircheneinigung. Halle. 1872. S., 250. Деллинггеръ (въ Einige Worte ub. Unfehlbarkeitadresse, у FRIEDBERG I. с. 501 fg) указываетъ, что изъ всей сѣверной, тогда еще католической Европы, изъ Германіи, Скандинавскихъ странъ, Польши, Богеміи, тогдашней Франціи, Италиі, Португаліи и др. не прибылъ никто. Можно сказать: девять десятыхъ тогдашняго католич. міра принципиально не участвовали въ соборѣ, п. ч. считали его незаконнымъ по отношенію къ Базельскому... Наконецъ съ трудомъ собралъ Евгеній IV группу итальянскихъ епископовъ, около 50, сюда присоединились еще нѣсколько епископовъ, присланныхъ герцогомъ Бургундскимъ, нѣсколько провансальцевъ и двое испанцевъ, всего было подписавшихся 62 епископа (500).

причемъ штемпель вселенскости на него поставлень лишь Ватиканомъ. Правда, папа и тогда увѣрялъ грековъ, что одного его присутствія достаточно, чтобы обосновать вселенскій соборъ, но въ такомъ случаѣ можно было бы и вовсе обойтись безъ собора одними переговорами съ папою, какъ это и были инспирировано въ 1274 г. тоже на т. наз. «вселенскомъ» соборѣ Лионскомъ, гдѣ посланцы имп. Михаила прочли передъ папскими представителями требуемую confessio, и тѣмъ дѣло и кончилось. Однако, въ данномъ случаѣ, послѣ того какъ греки вели переговоры со всей зап. церковью въ лицѣ ея двухъ центровъ, іерархическаго и соборнаго, такъ насиловать вопросъ было невозможно. И сразу же стало ясно, что *вселенскій соборъ съ греками не удался*, ибо базельская сторона немедленно открыла военныя дѣйствія, и въ то время, когда во Флоренціи у грековъ вырывалось признаніе папскаго главенства, въ другой части католической же церкви въ качествѣ догмата вѣры устанавливалось его отверженіе. И только безнадежность положенія грековъ, вмѣстѣ съ ихъ дѣйствительнымъ равнодушіемъ къ этому вопросу по существу, помѣшала имъ явиться въ качествѣ суперарбитровъ въ великомъ церковномъ расколѣ зап. церкви и утвердить тамъ начала православія, а тѣмъ предотвратить и гибель Византіи и неизбежную реформацію...

Въ то время, когда собрался Флорентійскій соборъ, новый конфликтъ между папой и соборомъ достигъ полной зрѣлости. На буллу папы о перенесеніи собора изъ Базеля въ Феррару, базельцы отвѣтили судомъ надъ папой и запрещеніемъ его *in temporalibus et spiritualibus*. Въ отвѣтъ на объявленіе папы объ открытіи вселенскаго собора въ Феррарѣ базельцы въ 32 зас. 24 марта 1438 г. вынесли торжественное осужденіе Феррарскаго собора, какъ схизматическаго собранія, причемъ

de fide отрицалось за папой право перенесения собора. Въ это время опредѣлили свое отношеніе къ конфликту и вліятельнѣйшія католическія страны: Франція и Германія, причеъ онѣ стали въ общемъ на сторону базельцевъ (Буржское собраніе и «прагматическая санкція» 7. VII. 1438 и примирительный «нейтралитетъ» Германіи, Майнскій рейхстагъ 26. III. 1439 съ принятіемъ реформаціонныхъ базельскихъ декретовъ, наконецъ, хлопоты всѣхъ зап. странъ объ устройствѣ новаго общаго собора). Во всякомъ случаѣ о признаніи Флорент. собора не было и рѣчи, и папа оставался изолированнымъ вмѣстѣ съ завлеченными имъ греками. При этомъ глубокомъ расколѣ западной церкви смѣшно и фальшиво звучали рѣчи объ уніи. Въ 32 засѣд. 16 мая 1439 г., какъ бы въ предупрежденіе соотвѣтствующихъ опредѣленій Флорентійскаго собора, было еще разъ опредѣлено, что *veritates fidei catholicae* суть: 1) вселенскій соборъ выше папы; 2) папа не можетъ ни перенести, ни отмѣнить, ни распустить вселенскаго собора, 3) отрицающій это есть еретикъ (Hefele, VII, 778-9), а въ 34 засѣданіи 25 іюня 1439 г. папа былъ объявленъ низложеннымъ по суду. Такимъ обр., въ то время какъ во Флоренціи подписывалась унія съ греками, базельскимъ соборомъ, представлявшемъ, во всякомъ случаѣ, значительную часть зап. церкви, во первыхъ, вовсе отвергались полномочія папы и его собора, и, во вторыхъ, *догматически* отвергалось, какъ ересь, ученіе о первенствѣ папы, провозглашенное на Флорентійскомъ соборѣ. И это то, даже въ свое время оспариваемое, Флорентійское опредѣленіе было воскрешено въ наши дни Ватиканскимъ соборомъ и вошло въ качествѣ основанія въ его опредѣленіе.*) Оно

*) Item definimus sanctam Apostolicam Sedem et Romanum pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis apostolorum

составлено въ очень неточныхъ, образныхъ^{всѣ} и нечуждыхъ двусмысленности выраженіяхъ*), и было навязано грекамъ уже въ концѣ долгаго собора, безъ достаточнаго обсужденія. Характерно, что Іоаннъ Рагузскій въ отвѣтъ Виссаріону признавалъ власть папы надъ епископами какъ своими викаріями, ибо ап. Петръ яко бы поставлялъ по мѣстамъ патріарховъ, митрополитовъ и епископовъ, причемъ ссылаясь въ доказательство на *подложное* псевдоисидорово мѣсто изъ Анаклета, а закончилъ ссылкой опять таки на *подложный* текстъ 6 канона I Ник. собора (въ этомъ подлогѣ однажды уже обличены были папскіе легаты на IV всел. соборѣ въ 451 г., гдѣ и была показана подложность этого текста). Въ своей аргументаціи Іоаннъ ссылаясь еще и на завѣдомо подложное свидѣтельство *Donatio Constantini*, неподлинность котораго была показана еще ранѣе изслѣдованіями Лаврентія Валлы и Николая Кузанскаго. (*Hefele VII, 733*). Формула, повидимому, мало обсуждалась въ деталяхъ, но спорили по поводу одной существенной прибавки, которой требовали латины, но не приняли греки, именно о признаніи папской власти на основаніи *sacra scriptura et dicta*

et verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiae caput et omnium christianorum patrem et doctorem existere: et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro I. Christo plenam potestate traditam esse; quem ad modum etiam in gestis oecumenicorum Conciliorum et in sacris canonibus continetur. Сюда введены уже оба реченія: *plenam potestatem et vicarius Christi*, которыя характерны для доктрины папизма (и которыя, разумѣется, нельзя оправдать на основаніи *gesta conc. oec. et sacri canones*), однако безъ точнѣйшаго опредѣленія.

*) Изслѣдователь Флорентійскаго собора Th. Fromann говорить: «во всякомъ случаѣ, опредѣленіе примата было изложено въ столь растянутыхъ, образныхъ выраженіяхъ, что каждая партія могла бы вычитать свои собственные взгляды; это показываетъ наиболѣе распространительное истолкованіе этого мѣста Іоанномъ Провинціаломъ (находившимъ здѣсь *primatus iurisdictionis* со всѣми послѣдствіями, напр. правомъ апелляціи *Labbei XVIII, 1152*) и пониманіе примата какъ первенства чести со стороны грековъ. Здѣсь не было единенія или даже только компромисса, но лишь ступеньваніе различія посредствомъ неопредѣленной и двусмысленной формулы». (*Krit. Beitzr., s. 18-19*).

sanctorum, причѣмъ въ качествѣ этихъ dicta руководящее значеніе получили бы отдѣльныя выраженія въ самомъ преувеличенномъ истолкованіи. Въ концѣ концовъ удержалось опредѣленіе: καθ' ὅν τροπον — quemadmodum (etiam) in gestis conciliorum et in sacris canonibus, составляющее ключевую позицію всего опредѣленія и представляющее несомнѣнную двусмысленность и каучуковую формулу. Если придать ей ограничительный характеръ и понять въ томъ смыслѣ, что приматъ папы признается *только* въ предѣлахъ вселенскихъ соборовъ (которыхъ греки тогда, какъ и теперь, знаютъ лишь 7) и ихъ канонѣвъ, тогда это опредѣленіе подтверждаетъ правильность отношенія къ папѣ какъ первоепископу со стороны православнаго востока, но, разумѣется, заранѣе отвергаетъ всякое расширеніе въ сторону ватиканскаго догмата. Если же устранить этотъ ограничительный смыслъ (что и дѣлается въ латинскомъ переводѣ, словечкомъ *etiam**), которому нѣтъ соотвѣтствія въ греческомъ текстѣ), тогда, наоборотъ, всел. соборомъ и канонамъ приписывается такое признаніе папизма, которое не соотвѣтствуетъ исторіи, но постулируется новѣйшей католической догматикой. Такъ или иначе, но если сопоставить съ этимъодновременно бывшіе Базельскій и Констанцкій соборы, то разногласіе по этому вопросу въ нѣдрахъ самого католическаго міра и тогда окажется не меньше, чѣмъ оно было и на Ватиканскомъ соборѣ, но тогда оно выражалось свободно, а здѣсь было задушено. Любопытно и еще одно обстоятельство: провозглашая папство, флорентійское постановленіе молчаніемъ обходитъ тотъ вопросъ, который являлся именно наиболѣе боевымъ и

*) По поводу этого слова «etiam» см. полемику Гефеле съ Янусомъ, который въ своей книгѣ указалъ и преувеличилъ этотъ вариантъ: Hefele VII, 733. Существа дѣла это не измѣняетъ. ☩

острымъ: объ отношеніи папы къ собору.*) И есть основаніе думать, что, по крайней мѣрѣ, тогда этотъ вопросъ еще не считался разрѣшеннымъ флорентійскимъ декретомъ. Уже послѣ собора, въ сентябрѣ или октябрѣ 1439 г., во Флоренціи папою были устроены въ присутствіи кардиналовъ и другихъ чиновъ дебаты на эту тему, причемъ, кардиналъ Чезарини выступалъ съ защитой Базельскаго опредѣленія, Торквемада же (получившій вскорѣ и кардинальство) опровергалъ его, значить это тогда оставалось еще открытымъ вопросомъ.***) Столь же мало свойственна была папскому богослову вѣра въ папскую непогрѣшимость, потому что онъ утверждалъ неподсудность папы, только кромѣ случая впаденія въ ересь, что, впрочемъ, считаетъ невѣроятнымъ.****) Этотъ же случай допускалъ еще и Гефеле****), конечно, до Ватикана, полагавшій что тогда папа перестанетъ быть живымъ членомъ церкви.

Базельскій соборъ довелъ конфликтъ съ Евгением IV до конца и избралъ въ концѣ 1439 г. антипапу Феликса V, перенесшаго затѣмъ соборъ въ Лозанну. Расколъ возобновился и лишь послѣ смерти Евгения IV (1447 г.) вновь избранный папа Николай V, которому удалось заключить миръ съ князьями и заручиться ихъ посредствомъ, вступилъ въ мирные переговоры и съ антипапой. Феликсу были предложены такія условія: онъ долженъ былъ отказаться отъ тиары и быть вознагражденъ за это н. Николаемъ деньгами, а сверхъ того остаться первымъ кардиналомъ со всѣми пре-

*) П. Евгению IV приписывается такое выраженіе: *ego nescissem plura a Graecis petere, quia quae quaesivimus et petivimus, habuimus.*

Этого онъ не могъ бы повторить по отношенію къ базельскимъ отцамъ, отрицаніе формулы которыхъ не удалось ввести и въ флорентійское требованіе.

**) Н. Valois. I. с. II, 202-5.

***) *ibid.* 366.

****) *Conciliengeschichte* I, 50 сл.

имуществами званія. Въ виду согласія Феликса' въ особой буллѣ Николай V отмѣнилъ всѣ мѣры противъ Феликса, базельцевъ и ихъ сторонниковъ. Также и Феликсъ съ своей стороны въ особомъ посланіи отмѣнилъ цензуры противъ Евгенія IV, Николая и ихъ приверженцевъ, но подтвердилъ всѣ свои назначенія, привиллегии и пр. На 2-омъ засѣд. Лозанскаго собора Феликсъ подписалъ отказъ, причемъ подтвердилъ, что онъ принялъ избраніе отъ вселенскаго собора для блага церкви, и въ этомъ Лозанскомъ соборѣ, который, будучи правомѣрно собранъ во св. Духѣ, правомѣрно представляетъ вселенскую церковь, онъ отказывается «*pure, libere, simpliciter et sincere, realiter et cum effectu* во имя О. и С. и С. Д.» Въ слѣдующихъ засѣданіяхъ соборъ подтвердилъ свои принципы и, въ виду вакантности (*sic!*) папскаго престола, тоже избралъ Николая V.*) Далѣе онъ передалъ Феликсу соотвѣтственныя кардинальскія полномочія, юрисдикцію, высшее положеніе послѣ папы, папское одѣяніе и часть инсигній. Соборъ закрылся. Возстановленіе мира было торжественно отпраздновано въ Римѣ, папа въ буллѣ 18. VI. 1449 г. подтвердилъ всѣ назначенія собора и п. Феликса, который умеръ черезъ два года послѣ отреченія въ славѣ большого благодетеля.

Эта мирная ликвидація церковнаго раскола явилась, конечно, компромиссомъ для обѣихъ сторонъ, продиктованнымъ соображеніями церковной «иконومیи» или просто оппортунизма. Но не взирая на это, здѣсь мы имѣемъ вмѣстѣ съ тѣмъ

*) Характерны при этомъ его мотивы: «зная изъ достовѣрнаго отчета, что онъ вѣруеть и содержитъ догматы: всеобщій соборъ имѣетъ свою власть непосредственно отъ Христа, и каждый также и папа долженъ ему *in iis, quae pertinent ad fidem, extirpationem schismatis et ad generalem reformationem Ecclesiae Dei in corpore et membris* повиноваться, соборъ повелѣваетъ вѣрующимъ повиноваться ему какъ папѣ». (Heiele, VII, 849).

и фактъ принципiальнаго, точнѣе, догматическаго значенiя. И прежде всего, ясно, что примиренiе и соглашенiе невозможно для церкви ни съ еретиками, ни съ злостными схизматиками и бунтовщиками: по отношенiю къ нимъ въ Ватиканѣ всегда находились соотвѣтственныя анаематствованiя и отлученiя. Между тѣмъ, базельцы отнюдь не сдали ни въ чемъ своихъ догматическихъ и каноническихъ позицiй, и, не взирая на декретъ Флорент. собора, по прежнему утверждали и первенство собора надъ папой, и верховныя права собора по управленiю церкви. Такъ же остались для нихъ непоколебленными права папы Феликса, который *самъ* для блага церкви, и притомъ на самыхъ почетныхъ условiяхъ, опять таки обезпеченныхъ ему самимъ соборомъ и поддержанныхъ будущимъ папой Николаемъ, отказался отъ престола. И новый папа Николай былъ избранъ самимъ же соборомъ, а вовсе не былъ принятъ имъ какъ уже существующiй законный папа, которому обязанъ подчиниться всякiй вѣрующiй католикъ. И всѣ эти условiя были подтверждены и противоположной стороной, т. е. папой Николаемъ, который *принялъ* и *исполнилъ* всѣ условiя Лозанскаго собора. Теперь спрашивается: кѣмъ же былъ этотъ Феликсъ, котораго п. Николай возводилъ въ почетные кардиналы? Антипапа, бунтовщикъ, притомъ еретикъ, исповѣдовавшiй базельскiя ереси? Къ тому же онъ отвергалъ «вселенскiй Флорентiйскiй соборъ» съ его декретомъ о папской власти, уже потому, что соборъ этотъ, анаематствованный Базельскимъ соборомъ, явился дѣломъ низложеннаго въ Базелѣ п. Евгенiя. И чѣмъ было это Лозанское сборище, съ которымъ папа не только вступилъ въ соглашенiе, но формально условiямъ коего подчинился? вселенскiй ли соборъ, какъ оно себя называло, или же совѣтъ нечестивыхъ, бунтовское и еретическое сборище, которое дер-

зало судить и низлагать папу, избирать и ставить новаго, анаеematствовать папскій соборъ, провозглашать новые и съ точки зрѣнія Ватикана ложные, еретическіе догматы о подчиненіи папы собору? Возможно ли, хотя ради «икономіи», соглашенія и даже только переговоры съ церковными разбойниками и еретиками, и не является ли повиннымъ мужъ, идущій на совѣтъ нечестивыхъ и тамъ цѣлующій намѣренія ихъ, какъ это было въ данномъ случаѣ, хотя дѣйствующимъ лицомъ былъ самъ папа? Итакъ, одно изъ двухъ: или римская церковь сама впала въ тяжкую ересь и повредила свою іерархію, войдя въ общеніе съ Велиаромъ и принявъ папу Николая отъ злочестиваго сборища, или же римская церковь признала Базельскій соборъ (не говоря уже про Констанцкій, который по существу былъ и ранѣе признанъ), съ его догматами и съ его іерархіей. Но въ такомъ случаѣ неизбѣжно возникаетъ и рядъ дальнѣйшихъ вопросовъ, а именно: если Базельскій соборъ сохранилъ свою каноническую силу въ 1449 г., а слѣд., не терялъ ее и ранѣе, несмотря на всѣ прещенія папы Евгенія IV, въ такомъ случаѣ имѣло силу и запрещеніе, а затѣмъ и низложеніе этого послѣдняго, а также и анаеematствованіе и объявленіе не имѣющимъ никакой силы Флорентійскаго собора. Этотъ послѣдній, въ лучшемъ случаѣ, представляетъ собой *каноническую двусмысленность* и уже потому не имѣетъ обязательной силы для вселенской церкви. Между тѣмъ Флорентійскій соборъ оказался одной изъ догматическихъ опоръ для Ватикана. Далѣе оказывается уже совершенно неразрѣшимымъ вопросъ, кто же былъ истиннымъ папой и, слѣдов., кто антипапой: Евгенийъ или Феликсъ? Де facto оба они оказались признаны римской церковью: Евгенийъ втеченіе всей жизни, Феликсъ же послѣ его смерти въ моментъ своего отреченія, которое было конструи-

ровано именно какъ свободное отреченіе, открывающее выборы новаго папы. При этомъ Евгеній, послѣ его низложенія въ Базелѣ и до самой смерти, ни на одинъ моментъ не признавался всей церковью, потому что всегда имѣлъ противъ себя всю базельскую церковь. Напротивъ, Феликсъ, по крайней мѣрѣ, въ моментъ своего отреченія оказался какъ будто признанъ всей церковью, не только Базельскою, но и Римскою. При этомъ очевидно, что сомнительность или недѣйствительность и всѣхъ его дѣйствій, и прежде всего, всѣхъ декретовъ Флорентійскаго собора и буллы *Laetentur coeli* 6 июля 1439 г. Эта сомнительность и недѣйствительность вытекаетъ изъ косвеннаго признанія правомочности Базельскаго собора съ его папой со стороны Римской церкви въ моментъ окончательной ликвидаціи собора. Т. обр. обычная политическая изворотливость и оппортунизмъ куріи въ данномъ случаѣ оказались недопустимымъ *догматическимъ оппортунизмомъ*, вносящимъ неясность и двусмысленность въ самые основные вопросы. Противорѣчія, которыя отсюда возникаютъ, имѣютъ для Ватиканскаго догмата значеніе нисколько не меньшее, чѣмъ противорѣчивость и запутанность въ поведеніи папы Вигилія и Либерія и еретичество Гонорія, о которомъ столь настойчиво, хотя и тщетно, напоминалось на Ватиканскомъ соборѣ. Но замѣчательно, что никто не вспомнилъ о догматическомъ фактѣ, нами нынѣ разсматриваемомъ.

Итакъ, *догматически* побѣдилъ Базельскій соборъ, заставивъ себя всетаки признать, *исторически* же побѣдило папство, которое и повело неудержимо церковь къ реформаціи, т. е. къ окончательному и неизцѣльному уже расколу, а вмѣстѣ и къ Ватикану, какъ завершенію контръ-реформаціи и окончательной ея побѣдѣ внутри католической церкви. Почувствовавъ почву подъ ногами,

папы заднимъ числомъ и въ противорѣчїи съ своими предшественниками начинаютъ уничтожать слѣды этого собора. Въ 1460 г., т. е. черезъ 10 лѣтъ послѣ заключительнаго признанія и примиренія съ Базельскимъ соборомъ папа Пій II (въ буллѣ *Execrabilis*) призналъ достойнымъ проклятїя злоупотребленїемъ*) провозглашать право апелляціи на папу къ будущему собору (*hoc pestiferum virus... materiam scandali*). А уже въ 1516 г., передъ лицомъ начинающейся реформаціи папа Левъ X въ буллѣ *Pastor aeternus* (*Enchir. 257*) провозгласилъ вмѣстѣ съ недѣйствительностью Базельскаго собора (однако лишь послѣ попытки его перенесенія папой въ Феррару) и недѣйствительность того положенія его, что соборъ выше папы (какъ будто оно было провозглашено только послѣ перенесенія и только Базельскимъ соборомъ). Такъ коротка оказалась историческая память въ Ватиканѣ. Слѣдующимъ шагомъ было совершенное изъятїе Базельскаго собора изъ числа вселенскихъ соборовъ и ограниченїе значенія Констанцкаго, при одновременномъ возвеличенїи Флорентійскаго: машина «традиціи» работала чисто, а съ тѣхъ поръ, какъ въ Ватиканѣ былъ изготовленъ штемпель непогрѣшимости, техника работы чрезвычайно облегчалась, такъ что, теперь уже никто не смѣетъ поднять голосъ въ защиту авторитета Констанцскаго и Базельскаго соборовъ.**)

*) *Enchiridion symb. 251*. Любопытно, что этотъ папа былъ тотъ самый писатель Эней Сильвій, который былъ въ свое время однимъ изъ духовныхъ вождей оппозиціи на соборѣ и писалъ трактаты объ авторитетѣ собора надъ папой.

**) Въ *Enchiridion symbologum* вовсе отсутствуетъ даже упоминаніе о Базельскомъ соборѣ, несмотря на то, что по крайней мѣрѣ, до папскаго декрета о перенесенїи его въ Феррару онъ признавался вселенскимъ и самимъ папой Евгенїемъ, (а также и Львомъ X въ только что цитируемой буллѣ). Тѣмъ не менѣе ни одного изъ декретовъ Базельскаго собора не приводится. Изъ постановленїй же Констанцскаго собора приводятся почти только осужденія Гусса и Виллефа.

Но все это *donec corrigetur*, и совершенно мыслима и обратная картина, въ которой *Florentinum* и *Vaticanum* помѣняются мѣстомъ съ *Constantiense et Basiliense*, исторія еще не кончена... Однако обратимся вплотную къ Ватиканскому догмату.

Прот. С. Булгаковъ.

РУССКОЕ ЗАПАДНИЧЕСТВО.

1.

Въ русской исторической наукѣ наблюдается стремленіе провести взглядъ, что связь Россіи съ европейскимъ Западомъ «завязалась ранѣе и была крѣпче, чѣмъ обычно принято думать (Акад. С. Ф. Платоновъ)», — т. е. гораздо ранѣе эпохи Петра I. Тезисъ этотъ въ общемъ, можно признать вполне доказаннымъ нашими новѣйшими историками, приведшими большое количество фактовъ въ подтвержденіе того, что стремленіе къ преобразованію отдѣльныхъ областей русской культурной жизни путемъ западныхъ заимствованій, — напр., арміи, промышленности, торговли и т. п., — конечно, возникло много ранѣе XVII в. Однако, все это далеко не было еще «западничествомъ» въ томъ идейномъ смыслѣ, въ какомъ названное понятіе слѣдуетъ толковать съ точки зрѣнія исторіи и философіи культуры. Западничествомъ надлежитъ именовать не попытки использованія западной культуры въ чужихъ культурныхъ цѣляхъ, но стремленіе къ теоретическому и практическому отрицанію особаго міра собственной культуры во имя культуры западной. И нѣтъ никакого сомнѣнія, что подобное *общественное теченіе* въ предѣлахъ Московскаго государства возникло въ эпоху Петра I, который со всѣмъ своимъ окруженіемъ

быль его вдохновителемъ и проводникомъ. Основная аксіома русскаго западничества, въ теоретической формулировкѣ, была, сколько мы знаемъ, впервые выражена однимъ изъ дѣятелей петровской эпохи, морскимъ агентомъ Петра I въ Англіи, Федоромъ Салтыковымъ. «Россійскій народъ» — писалъ онъ императору — «такія же чувства и разсужденіе имѣть, какъ и прочіе народы, *только его довлѣетъ къ такимъ дѣламъ управить*». Въ Россіи, такимъ образомъ, «должно быть все, *какъ въ Англіи сдѣлано*». Вотъ квинтъ-эссенція русскаго западничества, въ которой *implicite* содержится вся его философія, теорія и практика.

Характеристика русскаго западничества, какъ извѣстнаго культурнаго и идейнаго теченія, не представляется дѣломъ легкимъ. Съ одной стороны, русское западничество никогда не было единой системой, не имѣло доктрины и своего катехизиса. Съ другой стороны, самъ Западъ не представляется чѣмъ-то однороднымъ: можно говорить объ единыхъ принципахъ Западной культуры, но нельзя думать, что принципы эти имѣли одинаковое проявленіе въ пространствѣ и во времени. Судя по проявленіямъ, никогда не было одного Запада. Западный міръ состоялъ изъ нѣсколькихъ малыхъ міровъ, каждый изъ которыхъ по своему строилъ свою жизнь, какъ, напр., міръ латинскій, англосаксонскій, германскій. Кромѣ того Западъ переживалъ общіе процессы историческихъ измѣненій, въ которыхъ боролись различныя, смѣняющія другъ друга историческія силы, напр., Западъ католическій и феодальный, Западъ буржуазно-демократическій, Западъ пролетарскій и социалистическій. Какъ никогда не было одного Запада, такъ не могло быть и одного русскаго западничества. Напротивъ, русское западничество воспроизвело и повторило борьбу различныхъ за-

надныхъ началъ и стилей, приче^{мъ} въ Европѣ то была борьба органически возникшихъ социаль-ныхъ, историческихъ и національныхъ силъ, на русской-же почвѣ то была главнымъ образомъ борьба принциповъ и теорій, увлекавшихъ европеизованную, «интеллигентную» часть нашего общества. Поле борьбы, слѣдовательно, у насъ значительно сузилось, зато борьба стала болѣе концентрированной и жестокой. Реальные интересы зачастую были замѣнены вѣрой въ доктрины, исповѣдуемая отдѣльными интеллигентскими группировками. Бытовое и жизненное содержаніе борющихся началъ было замѣнено внутренней логикой принциповъ и теорій. Отсюда извѣстное у насъ стремленіе къ крайностямъ, требующее доведенія принциповъ «до конца», — русскій радикализмъ, не останавливающийся на полъ-пути, непримиримый и неуступчивый. Словомъ, историческая драма Запада повторена была у насъ на болѣе или менѣе искусственной сценѣ, воспроизведена въ духѣ весьма стилизованномъ, въ тонахъ сгущенныхъ, при помощи актеровъ, принадлежащихъ къ образованному классу русскаго общества временъ Имперіи при болѣе или менѣе пассивномъ участіи народа.

2.

При возникновеніи своемъ русское западничество создалось подъ исключительнымъ вліяніемъ германской, военной и абсолютистской Европы. Не безъ основанія и называлъ Петра I Герцень «первымъ русскимъ нѣмцемъ». Государственное зданіе, имъ воздвигаемое съ такимъ беспощаднымъ упорствомъ, по стилю своему должно было напоминать болѣе всего Пруссію. «Англинская вольность здѣсь не у мѣста», — говорилъ Петръ о

Россіи, — «какъ стѣнъ горохъ». «Надобнымъ» языкомъ для насъ считалъ онъ голландскій и нѣмецкій — «а съ французскимъ не имѣемъ мы дѣла». Идеаломъ солдата быть солдатъ прусскій. По прусскому образцу была построена новая армія, у которой начальниками были почти исключительно нѣмцы. Прусскій стиль господствовалъ и въ гражданской постройкѣ Имперіи. И со времени Петра это нѣмецкое вліяніе сдѣлалось крупнѣйшимъ факторомъ нашей исторіи. Началась эпоха не только онѣмеченія Россіи, но и прямого правленія нѣмцевъ, особенно ощутительная при наслѣдникѣ перваго Императора. Начался тотъ періодъ, про который съ горечью писалъ Герценъ: «На тронѣ были нѣмцы, около трона — нѣмцы, министрами иностранныхъ дѣлъ — нѣмцы, аптекарями — нѣмцы, булочниками — нѣмцы, вездѣ нѣмцы — до противности. Нѣмки занимали почти исключительно мѣста императриць и повивальныхъ бабокъ». Можно сказать, что даже само офранцуженіе правящаго класса Россіи въ XVIII в. протекало въ тѣхъ формахъ, въ которыхъ шло офранцуженіе тогдашней Пруссіи, сочетавшей свой военно-политическій режимъ съ французскимъ языкомъ и французской модой.

Для уясненія идейнаго смысла этого увлеченія Пруссіей лучше всего обратиться къ послѣдующимъ царствованіямъ Павла Петровича, Александра и Николая Павловичей. Германія или, вѣрнѣе, Пруссія казались Павлу I «примѣромъ, достойнымъ всякаго подражанія». Было время, когда онъ съ удовлетвореніемъ припоминалъ «что въ жилахъ его, собственно говоря, течетъ очень мало русской крови». «Онъ такъ влюбился въ порядокъ, методичность, регламентацію, что даже для невѣсты составилъ Инструкцію въ 14 пунктовъ, касающихся не только религіи и нравственности, но и подробностей туалета». Народъ русскій онъ

считалъ дряннымъ, просто собакой, — «*la chienne de nation*», какъ говорилъ онъ, по свидѣтельству одного современника. На Павла I, какъ извѣстно, огромное впечатлѣніе произвело римское католичество, въ поклонника котораго онъ искренне превратился. Его восхищало все то, что было сдѣлано іезуитами, — ихъ организація, ихъ порядокъ, ихъ дисциплина. Не ладя съ представителями православнаго духовенства, императоръ открыто поощрялъ французскихъ эмигрантовъ, занимавшихся католической пропагандой. Онъ вступилъ въ загадочныя отношенія съ Мальтійскимъ орденомъ, что приводило въ смущеніе его современниковъ. Православный императоръ, пытавшійся объявить себя главой восточной церкви, алъ командоромъ католическаго монашескаго ордена. Онъ смотрѣлъ на этотъ орденъ, какъ на организацію всеевропейской знати, созданную для развитія чувства лойальности и чести. При помощи такого ордена онъ и хотѣлъ вести общеевропейскую борьбу съ ненавистной ему французской революціей. И невольно приходишь къ выводу, что «европеизировать» Россію для него означало построить ее по образцамъ прусской казармы и католическаго монастыря, причемъ еще съ нѣкоторой вселенской миссіей, — въ цѣляхъ міровой борьбы съ европейскимъ революціоннымъ гуманизмомъ.

Ошибочно думать, что павловское пониманіе западничества совершенно угасло со вступленіемъ на престолъ его сына, зараженнаго въ юности европейскими либеральными идеями. Принципы политики Павла I оставили неизгладимые слѣды на его наслѣдника, причудливо сочетавшись здѣсь съ либерализмомъ и придавъ странную двойственность всему характеру Александра I, — ту двойственность, которая геніально была изображена въ извѣстныхъ стихахъ: «рука искусства навела на мраморъ этихъ усть *улыбку* и *гнѣвъ* на хладный

доскѣ чела». Замѣчательными символами этой двойственности были двѣ выдающіяся фигуры названнаго царствованія, другъ друга отрицающія, но въ то-же время совмѣстно витающія надъ Россіей: это Сперанскій и Аракчеевъ. Первый какъ бы отображалъ улыбку, второй служилъ «железнымъ кулакомъ, необходимымъ для водворенія дисциплины и порядка». Поэтому Россія Александра I «даетъ намъ картину государства, воспитываемаго либеральнымъ идеалистомъ для свободныхъ установленій и человѣческаго образа жизни путемъ жестокаго и недовѣрчиваго деспотизма». Причемъ опять-таки съ общеевропейской, міровой миссіей, ибо «истинная цѣль императора» заключалась «въ желаніи быть посредникомъ въ Европѣ и черезъ это играть первую роль». Фактически и въ это царствованіе, особенно въ его концѣ, вліяніе прусскихъ началъ замѣтно преобладало. Періодъ увлеченія Наполеономъ не означалъ еще отступленія отъ основныхъ политическихъ принциповъ: въ Наполеонѣ Александра Павловича привлекало, именно, сочетаніе внѣшняго пріятія либеральныхъ началъ съ деспотизмомъ, сумѣвшимъ справиться съ революціей. Однако, увлеченіе Наполеономъ прошло, началась борьба съ нимъ, въ результатѣ которой пришлось вернуться опять къ чему-то, напоминающему смѣсь казармы съ католическимъ монастыремъ. Аракчевскими, военными поселеніями, и завершилось названное царствованіе. Это былъ странный прообразъ военно-аграрнаго коммунизма: длинный рядъ однообразныхъ домовъ, однообразный и переписанный инвентарь, одѣтые въ форму полукрестьяне — полу-солдаты, детально росписанное время труда, плановость и дисциплина, доведенныя до предѣла. Здѣсь исчезаетъ личная жизнь, семья, личная собственность и водворяется государственно-коммунистическая ти-

ранія, превращающая всѣхъ въ рабовъ и крѣпостныхъ.

Нельзя сказать, что Императоръ Николай I во всемъ подражалъ своему отцу и брату. Съ его воцареніемъ официальное, консервативное русское западничество рѣшительно освобождается отъ религіозной романтики и облекается въ одежду російскаго, «кваснаго» патріотизма. Николай Павловичъ не увлекался ни католичествомъ, ни мистикой, но при немъ случился другой «страшный парадоксъ» русской исторіи, — именно то, что идеализированная и по русски стилизованная Пруссія покрылась пышными титулами «православія, самодержавія и народности» и стала выдавать себя за настоящую, подлинную Россію. Горько, но справедливо писалъ объ этомъ Герценъ. «Вступивъ однажды въ нѣмцы, выйти изъ нихъ очень трудно... Одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ русскихъ нѣмцевъ, желавшихъ обрусѣть, былъ Николай. Чего онъ не дѣлалъ, чтобы сдѣлаться русскимъ, — и финновъ крестилъ, и униатовъ сѣкъ, и церкви велѣлъ строить опять вродѣ судка, и русское судопроизводство вводилъ тамъ, гдѣ никто не понималъ по русски и т. п..., а русскимъ все не сдѣлался, и это до такой степени справедливо, что *народность у него являлась на манеръ нѣмецкаго тейтчума, православіе проповѣдывалось на католическій манеръ*. Никогда русско-прусскія отношенія не приобрѣтали характера столь по внѣшности идиллическаго, какъ въ это царствованіе. Въ 1835 г. происходилъ извѣстный русско-прусскій сборъ войскъ въ Калишѣ, о которомъ писалось: «Двѣ великія націи, различныя по языку, по нравамъ, обычаямъ и религіи, соединяютъ войска свои, посреди глубокаго мира, не въ отдѣльныхъ корпусахъ, не въ разъединенныхъ отрядахъ, о нѣтъ, ...какъ *одинаковые члены одного и того же тѣла*». Царь называлъ русскую армію

«сильнымъ резервомъ прусской», прусскую армію считалъ своею, русскою, прусскихъ офицеровъ — своими товарищами; великія княжны варили въ Калишѣ картошку вмѣстѣ съ прусскими гренадерами. Россійская гвардія распѣвала: «Русскій царь собралъ дружину и велѣлъ своимъ орламъ плыть по морю на чужбину въ гости къ *добрымъ* пруссакамъ. Не на бой летимъ мы драться, не *крамольныхъ* усмирять, но съ *друзьями* повидаться, *пруссаковъ сплшимъ обнять*». Всѣ эти словія отнюдь не свидѣтельствуютъ, что фактическія отношенія съ Пруссіей были прекрасными. Напротивъ, они часто были изрядно худы, именно, потому, что Николай I считалъ только себя *настоящимъ пруссакомъ*, а Пруссію считалъ своей провинціей, часто ослушной и не исполняющей его высочайшихъ предначертаній. Николай Павловичъ всячески противился германскому объединенію, что навлекло на него ненависть многихъ нѣмцевъ. Онъ не одобрялъ прусской внѣшней политики и прибѣгъ къ вооруженной морской демонстраціи противъ Пруссіи во время Пруско-Датской войны. Но всего болѣе онъ не могъ простить Пруссіи ея «либерализма», вызваннаго революціей 1848 года. Подписаніе Фридрихомъ-Вильгельмомъ конституціи Николай Павловичъ считалъ настоящей измѣной. Ему приписывается характерное изреченіе, сказанное въ эту «либеральную» эпоху генералу Рауху: «Нынѣ осталось *всего три добрыхъ пруссака*, это — я, вы, любезный Раухъ и Шнейдеръ». Извѣстно, что «добрые» пруссаки сильно напортили царю во время Севастопольской войны и не оцѣнили исторической миссіи Россіи — быть «добрый Пруссіей»...

Во внѣшней политикѣ Николай I придерживался завѣтамъ своихъ предшественниковъ и старался быть главнымъ стражемъ европейскаго «порядка». Во внутренней политикѣ практикуемый

имъ режимъ вель къ полной милитаризаціи Государства. «Военные люди, какъ представители дисциплины и подчиненія, имѣли первенствующее значеніе, считались годными для всѣхъ родовъ службы. Гусарскій полковникъ засѣдалъ въ синодѣ, въ качествѣ оберъ-прокурора. За то полковой священникъ, подчиненный оберъ-священнику, былъ служивый въ рясѣ, независимый отъ архіерея». Такимъ образомъ пруссификація арміи являлась пруссификаціей всего государства. Пруссификація эта, практикуемая нѣсколько царствованій, была не только номинальной и внѣшней, нѣмецкое начало фактически вошло въ русскую государственную жизнь и стало ея необходимымъ атрибутомъ. Фактически нашъ государственный аппаратъ находился въ рукахъ иностранцевъ и нѣмцевъ или, по крайней мѣрѣ, лицъ, идейно «нѣмеченныхъ». Современникъ эпохи Александра I писалъ въ своемъ дневникѣ: «Россія являетъ единственный примѣръ въ мірѣ, что дипломатическій корпусъ ея состоитъ большею частью изъ иностранцевъ. Не всѣмъ имъ извѣстенъ нашъ языкъ и немногіе изъ нихъ бывали въ Россіи далѣе Петербурга... Этотъ классъ людей получаетъ обыкновенно хорошее воспитаніе, но *основанное на космополитическихъ правилахъ*. Они много знаютъ, но *ничего не чувствуютъ къ Россіи*». При Николаѣ первомъ, по сдѣланному подсчету, въ дипломатическомъ вѣдомствѣ на 1/5 русскихъ фамилій приходилось 4/5 иностранныхъ. Нѣсколько лучше было въ другихъ вѣдомствахъ, хотя процентъ иностранныхъ фамилій былъ значителенъ и въ войскѣ и на высшихъ должностяхъ. Но важно здѣсь не количество, важно то міросозерцаніе, которое выработалось вслѣдствіе этого иностраннаго вліянія. Вотъ что пишетъ о названномъ типѣ людей консерваторъ-западникъ, поклонникъ императора Николая I: «Незнакомые ни съ

языкомъ, ни съ исторіей русскаго народа, они являлись убѣжденными сторонниками того, довольно распространеннаго въ Западной Европѣ ученія, которое на Россію взирало, *какъ на грубую матеріальную силу, на безсознательное орудіе въ рукахъ просвѣщенныхъ дипломатовъ, направляемое ими въ смыслъ огражденія и отстаиванія такъ называемыхъ началъ «высшаго порядка», служенія интересамъ совокупной Европы и ея цивилизаціи.»* Славянофилъ Ю. Самаринъ сходное пишетъ объ остзейскихъ нѣмцахъ, которые играли огромную роль въ администраціи пруссифицированной Имперіи: «Они вселяли и воспитывали въ Россіи правительственный эгоизмъ; они дали почувствовать власти возможность особенныхъ интересовъ, отрѣшенныхъ и противоположныхъ интересамъ земли. Они прямо говорятъ, что хотятъ служить правительству, а не землѣ, правительство имъ нужно, какъ покорное орудіе, а чтобы покорить его, они льстятъ ему и выдаютъ ему землю русскую». «Нѣмцы изъ настоящихъ и изъ поддѣльныхъ» — пишетъ Герценъ — «приняли русскаго человѣка за *tabula rasa*, за листъ бѣлой бумаги... и такъ какъ они не знали, что писать, то они положили на немъ свое тавро, и сдѣлали изъ простой бѣлой бумаги гербовый листъ, и исписали его потомъ нелѣпыми формами, титулами, а, главное, крѣпостными актами». Непревзойденнымъ образцомъ подобнаго «поддѣльнаго» нѣмца Герценъ считалъ Аракчеева. «Типъ Бирона здѣсь блѣднѣетъ. Русскій *на манеръ нѣмца* далеко превзошелъ его; мы имѣемъ въ этомъ отношеніи предѣлъ, геркулесовъ столбъ, далѣе котораго «отъ жены рожденный» не можетъ итти — это графъ А. А. Аракчеевъ. А. — совсѣмъ не нѣмецъ, онъ и по нѣмецки не зналъ, онъ хвастался своимъ руссопетствомъ, онъ былъ такъ сказать по *службѣ* нѣмецъ».

До сихъ поръ слишкомъ мало задумываются,

какое фатальное вліяніе имѣлъ этотъ родъ русскаго западничества на всю исторію Россіи. Не будь его, весь стиль русскаго государства, вся его внутренняя и внѣшняя политика были бы иными. Иной была бы и вся его исторія, включая и новѣйшій періодъ. Ибо внѣшній разрывъ съ Германіей, случившійся въ эпоху Александра III, отнюдь не означалъ ликвидаціи той политики русскаго реакціоннаго «западничества», который начался съ Петра I. Оффиціальная Россія продолжала быть идеализированной Пруссіей, покрывшей себя титулами православія, самодержавія и народности. И даже въ періодъ своего «конституціонализма» она типично повторила исторію нѣмецкихъ княжествъ послѣ 1848 года.

3.

Реакціонное западничество было у насъ не теоріей, а государственной практикой. Его можно даже обвинять въ отсутствіи идейнаго обоснованія, даже въ пренебреженіи имъ, что лишаетъ идеи весь оффиціальнй фасадъ огромнаго зданія Россійской Имперіи, которая, чтобы имѣть идеологію, принуждена была довольно искусственно покрыть себя лозунгами въ общемъ чуждаго ему славянофильства. Весьма примѣчательно, что идеологическую и теоретическую формулировку свою русское западничество нашло не въ теченіяхъ реакціонныхъ, но въ оппозиціонныхъ Имперіи западническихъ направленіяхъ, — въ русскомъ либерализмѣ и радикализмѣ. Что касается до либерализма, то его идейная роль въ исторіи русскаго западничества является огромной. Въ немъ какъ разъ «дѣло Петрово» нашло свое идейное оправданіе и свою теоретическую формулировку. Можно даже сказать, что русская исторіософія и

Философія культуры западническаго толка въ огромной долѣ своей была построена въ различныхъ теченіяхъ русскаго либерализма. Но несмотря на эту выдающуюся культурную роль было въ русскомъ либерализмѣ нѣчто искусственное, тепличное, недостаточно почвенное. Если западничеству реакціоннаго стиля удалось сдѣлаться огромной фактической силой, сумѣвшей сьорганизовать народныя массы и долго руководить судьбами государства, то русскій либерализмъ всегда былъ чѣмъ-то кабинетнымъ и отвлеченнымъ, не умѣлъ войти въ жизнь и потому потерпѣлъ рѣшительный крахъ въ эпоху революціи.

Начала русскаго либерализма можно искать въ Екатерининскую и Александровскую эпоху нашей исторіи, но сложился онъ и вполне выявился свое лицо только въ поколѣніяхъ сороковыхъ — семидесятыхъ годовъ прошлаго вѣка . Именно, этотъ періодъ породилъ цѣлый рядъ выдающихся русскихъ западниковъ «либеральнаго образа мыслей» различныхъ оттѣнковъ», въ числѣ которыхъ можно назвать И. С. Тургенева, М. Н. Каткова перваго періода, когда онъ мечталъ насадить у насъ англійскіе порядки и сочетать либерализмъ съ консерватизмомъ, Б. Н. Чичерина, С. М. Соловьева, К. Д. Кавелина и многихъ другихъ. Особенностью русскаго либерализма нужно считать, что его первые представители были всегда нѣкоторыми «одиночками», не составляли единой группировки или партіи, даже находились другъ съ другомъ во враждѣ, полемизировали и спорили. Когда же, въ болѣе позднюю «конституціонную» эпоху нашей исторіи, нашъ либерализмъ сложился въ партію, объединеніе произошло на гораздо болѣе лѣвыхъ, радикальныхъ и социалистическихъ позиціяхъ по сравненію съ воззрѣніемъ нашихъ раннихъ либераловъ. Такова была наша конституціонно-демократическая партія, въ кото-

рую не вошли ни англоманство М. Н. Каткова, ни экономическій либерализмъ Б. Н. Чичерина, ни вообще все то, что составляетъ существо либерализма въ его чистомъ видѣ. Однако, нашъ конституціонный демократизмъ цѣликомъ исповѣдывалъ ту западническую культурную философію и исторіософію, которая формулирована была нашимъ раннимъ либерализмомъ. Оттого для характеристики нашего либеральнаго западничества слѣдуетъ обратиться не къ новымъ, а къ старымъ представителямъ русскаго либерализма.

«Не изъ эпикуреизма, не изъ усталости и лѣни» — писалъ въ 1862 г. И. С. Тургеневъ — «я удалился, какъ говорилъ Гоголь, подъ *сѣнь струй* европейскихъ принциповъ и учреждений». На Западъ звали его не личные интересы, но соображенія о благѣ народномъ. «Мнѣ было бы 25 лѣтъ, — я не поступилъ иначе, не столько для собственной пользы *сколько для пользы народа.*» Именно, И. С. Тургеневъ, такъ же, какъ и другіе русскіе либералы, полагалъ, что «русскій народъ консерваторъ *«par excellence»*, что онъ *«самому себѣ предоставленный* неминуемо вырастаетъ въ старовѣра, вотъ куда его гнетъ, его претъ.» Какъ утверждалъ другой русскій либераль Кавелинъ «мы, русскіе, народъ дѣйствительно полудикій, съ крайне слабыми зачатками культуры». «Односложность дѣлаетъ развитіе нашей государственной и общественной жизни *медленнымъ, вялымъ, безцвѣтнымъ*; индивидуальной выработки, строгой очерченности формъ, точныхъ юридическихъ опредѣленій и отвѣтственности нѣтъ ни въ чемъ». Это, именно, тотъ взглядъ на русскій народъ и русскую исторію, который до нѣкоторой степени можно возвести къ Чаадаеву, хотя онъ и не былъ либераломъ, а скорѣе однимъ изъ предвозвѣстниковъ нашего радикализма; тотъ взглядъ, который до нашего времени повторяется въ либеральныхъ

кругахъ. Въ крайней своей формулировкѣ онъ утверждаетъ, что русская исторія просто бѣлый листъ бумаги, исписанный посредствомъ чужихъ силъ чужими буквами; въ болѣе мягкой — что она похожа на западную, но всѣ процессы въ ней медленны, лишены красочности и запоздалы. Прекрасно формулировалъ этотъ взглядъ однажды молодой Катковъ: «Ужь вотъ почти тысяча лѣтъ» — писалъ онъ — «какъ началъ понимать себя народъ русскій. Сколько лѣтъ!.. На что же были употреблены они? Что же было проявлено жизнью народа въ ихъ теченіи?.. Взглядъ на древнѣйшую русскую исторію пробуждаетъ въ душѣ томительное чувство. Въ самомъ дѣлѣ унылое зрѣлище представляется взорамъ позади нашего исполина. Далеко, далеко тянется степь, далеко — и, наконецъ, исчезаетъ въ смутномъ туманѣ... Тамъ, въ той туманной дали показываются какіе-то неопредѣленные, безразличные призраки, тамъ такъ безотрадно, такъ пусто; колоритъ такой холодный, такой безжизненный»... Отсюда уже видно, какъ, по мнѣнію западниковъ, можно оживить эту мертвечину: движеніемъ отъ степи къ морю. Одинъ изъ самыхъ выдающихся нашихъ историковъ западначескаго толка С. М. Соловьевъ довольно любопытно пытался обосновать отсталый характеръ нашей исторіи такимъ противопоставленіемъ степи морю, откуда и вытекало у него оправданіе «дѣла Петрова». Наша исторія была степной, а степь не располагаетъ къ развитію умственныхъ силъ. Въ степи русскій богатырь могъ встрѣтить развѣ только другую, неодухотворенную, «азиатскую» физическую силу, съ которой и можно бороться только физически. Наоборотъ, съ грозною стихіей, съ моремъ, можно бороться «не иначе какъ посредствомъ знанія, искусства». На морѣ неизбѣжно встрѣчались люди «противоположные кочевымъ варварамъ», — люди «богатые знаніемъ,

искусствомъ, отъ которыхъ есть чѣмъ позаимствоваться, и когда придется вступать съ ними въ борьбу, для нея понадобится не одна физическая сила». Принадлежа къ степной Азіи, мы неизбежно были чужды «нравственныхъ силъ», «европейскаго качества» и необходимо погрязали въ «азиатское количество» — такъ говоритъ нашъ западникъ, забывая, что количество скорѣе есть принципъ новой европейской культуры, а глубокая Азія въ лицѣ своихъ великихъ религій служила не количеству, а качеству. Впрочемъ, для нашего западника эти азіаты, вродѣ индійцевъ, есть «самый мягкій, самый дряблый народъ», который не умѣлъ «сладить съ прогрессомъ», пожелалъ уйти отъ прогресса, отъ движенія, возвратиться къ первоначальной простотѣ т. е. *пустотѣ*, — *въ состояніи до прогресса бывшее*.» И если, несмотря на все наше азіатство, мы принадлежимъ «и по языку и по породѣ къ европейской семьѣ, *genus Europaeum*» какъ писалъ Тургеневъ и какъ думали всѣ западники; если «нѣтъ такой утки, которая, принадлежа къ породѣ утокъ, дышала бы жабрами, какъ рыба», то, по-истинѣ, мы самый наипослѣдній европейскій народъ, самая дрянная европейская утка. Что-же, въ такомъ случаѣ, намъ дѣлать, какъ не окунаться въ европейскія струи или окунать въ нихъ тѣхъ, кто самъ окунаться не можетъ. Программа либеральнаго западничества, стало быть, только методами отличалась отъ программы западничества реакціоннаго. Петръ европейзировалъ русскій народъ ремнемъ, его потомки — военными поселеніями, русскій либераль предлагаетъ отдать его въ культурную учебу по всѣмъ правиламъ западнаго гуманизма. «Что же дѣлать? — спрашиваетъ Тургеневъ — «Я отвѣчаю, какъ Скрибъ: *prenez mon ours* — возьмите науку, цивилизацію и лечите *этой гомеопатіей* мало-помалу». Европейскіе культуръ-трегеры изъ «нѣмцевъ», же-

лавшіе выбить изъ русскаго «азіатскую бестию», были, слѣдовательно, аллопатами, и даже преимущественно хирургами, русскій либераль — это гомеопатъ. Такова основная разница при общности взгляда на русскій народъ, какъ на объектъ культурной медицины.

Всѣхъ нашихъ западниковъ объединяла вѣра въ всеисцѣляющую, воспитательную силу человѣческихъ учреждений, — и этой вѣрѣ нашъ либерализмъ придалъ «научную» формулировку, превратилъ въ цѣлую теорію. Классическое свое выраженіе эта черта получила въ полемикѣ, которую русскіе западники либеральнаго толка вели по поводу извѣстной рѣчи Достоевскаго на Пушкинскомъ юбилеѣ. Достоевскій, какъ извѣстно, высказалъ мысль, что личное совершенствованіе является непремѣннымъ условіемъ общественнаго совершенства, откуда слѣдовало, что нѣтъ никакихъ общественныхъ идеаловъ, «не связанныхъ органически съ идеалами нравственными, а существующихъ сами по себѣ, въ видѣ отдѣльной половинки»; и что нѣтъ идеаловъ, «которые могутъ быть взяты извнѣ и пересажены на какое угодно новое мѣсто съ успѣхомъ, въ видѣ *отдѣльнаго учрежденія*.» Противъ такой мысли рѣшительно возстали наши западники, утверждавшіе, что «нравственность и общественныя идеи, идеалы личные и идеалы общественные, не имѣютъ между собою ничего общаго», «что изъ ихъ смѣшенія можетъ произойти только путаница и хаосъ», (Кавелинъ), что поэтому, никакое общественное совершенствованіе не можетъ быть достигнуто только черезъ улучшеніе личныхъ качествъ людей», «не можетъ быть произведено только «работой надъ собой» и «смирненіемъ себя». (Градовскій). «Вотъ почему въ весьма великой степени общественное совершенство людей зависитъ отъ совершенства общественныхъ учреждений, воспитывающихъ въ человѣкѣ если

не христіанскія, то гражданскія доблести» (Град-
довскій). Въ приведенныхъ словахъ высказана
одна изъ основныхъ нормъ русскаго западниче-
ства, руководящая имъ, начиная съ Петра. Имен-
но, Петръ сталъ такъ строить свою Имперію, —
исходя изъ убѣжденія, что вводимыхъ имъ учреж-
деній вполне достаточно для перевоспитанія мос-
ковскихъ людей, что совершенно не важны ихъ
внутреннія убѣжденія и вѣрованія. Именно, Петръ
взялъ учрежденія извнѣ, пересадилъ ихъ на новое
мѣсто, заставилъ работать, какъ машину, не подо-
зрѣвая, что между учрежденіями и внутренней
жизнью людей есть глубокая органическая связь.
Такимъ образомъ и здѣсь русскій либерализмъ
осмысливалъ «дѣло Петрово», его оправдывалъ и
шелъ по его пути. Только вмѣсто ряда институ-
товъ, заимствованныхъ изъ странъ германскихъ,
онъ предполагалъ ввести учрежденія, заимство-
ванны изъ другихъ европейскихъ странъ, англо-
саксонскихъ или романскихъ. Особую роль
играла при этомъ прямо-таки трогательная вѣра
въ спасительную силу конституціоннаго режима,
— вѣра, на которой выросли и воспитались цѣлыя
поколѣнія. Одни при этомъ представляли такой
режимъ въ видѣ европейскаго сословнаго предста-
тельства, другіе — въ видѣ англійской конститу-
ціонной монархіи, третьи — въ видѣ демократи-
ческой республики французскаго типа и т. п. —
здѣсь нюансовъ было много, — но главное оста-
валось неизмѣннымъ: это убѣжденіе, что введеніе
конституціи является панацеей отъ всѣхъ рус-
скихъ золъ и окончательнымъ средствомъ европей-
заціи Россіи.

Каково же нравственное содержаніе тѣхъ идеа-
ловъ, которые наши либералы хотѣли принести
русскому народу съ Запада и которые призваны
были освободить отъ азіатчины и оцивилизовать?
Если западнической консерватизмъ стремился при-

вить у насъ начала стараго европейскаго «порядка», то у либерализма дѣло шло о принципахъ новой «просвѣщенной» Европы. «Такъ или иначе» — писалъ, полемизируя съ Достоевскимъ, одинъ изъ «умѣренно-прогрессивныхъ» нашихъ западниковъ, проф. Градовскій, — «такъ или иначе, но уже два столѣтія мы находимся подъ вліяніемъ европейскаго просвѣщенія... Всякій русскій человѣкъ, пожелавшій сдѣлаться просвѣщеннымъ, непременно получитъ это просвѣщеніе изъ западно-европейскаго источника, за полнѣйшимъ отсутствіемъ источниковъ русскихъ». Тщетно спрашивалъ Достоевскій своего ученаго оппонента, что же это такое за «западное просвѣщеніе»? «Науки Запада, полезныя знанія, ремесла или *просвѣщеніе духовное?*» Вполнѣ убѣдительно Достоевскій указывалъ, что ужъ если говорить о «просвѣщеніи», то подъ нимъ нужно понимать «свѣтъ духовный, озаряющій душу, просвѣщающій сердце, направляющій умъ и указывающій дорогу жизни». Какой-же «свѣтъ духовный» несъ съ собой русскій либерализмъ? Какому пути жизненному хотѣлъ онъ научить русскій народъ? Либераль и прогрессистъ И. С. Тургеневъ въ письмѣ къ Герцену однажды оговорился, что изъ европейскихъ философовъ онъ болѣе всего цѣнитъ Литтре!.. Про себя онъ говорилъ: «Я въ мистицизмъ не ударился и не ударюсь». Впрочемъ, относительно религіи Тургеневъ говорилъ и опредѣленнѣе. Споря съ Герценомъ объ утверждаемой послѣднимъ особой миссіи Россіи, онъ написалъ: «Теперь дѣйствительно поставленъ вопросъ о томъ, кому одолѣть *Науку или Религію?* Съ какой тутъ стати Россія?». Если такимъ образомъ сильно офранцузенный Тургеневъ подъ «духовнымъ» европейскаго просвѣщенія разумѣлъ французскій позитивизмъ школы О. Конта, то воспитанные на нѣмецкой философіи другіе русскіе либералы придерживались бо-

лѣ идей лѣвыхъ гегельянцевъ и Л. Фейербаха. Таковъ былъ, на примѣръ, весьма степенный Кавелинъ, предлагавшій мнѣніе Гегеля, что «die Natur ist das Anderssein des Geistes», измѣнить въ такомъ духѣ: «Der Geist ist das Anderssein der Natur». Про него В. Д. Спасовичъ по живымъ личнымъ воспоминаніямъ и безъ несочувствія написалъ: «онъ любилъ Москву и радъ бы съ нею сжить-ся, *не будь только въ ней Кремля, который ему противенъ.*»

Однимъ словомъ, «духовный путь», на который проэктировалось вывести русскій народъ, былъ путь европейскаго гуманизма, т. е. путь болѣе или менѣе рѣшительнаго утвержденія человѣческой личности, выше которой вообще ничего нѣтъ, кромѣ нея самой. Само по себѣ защита человѣческой личности была дѣломъ не плохимъ, но вѣдь не только объ этой защитѣ шла рѣчь. О личности можно было прочесть поискавши, и въ русскомъ древнемъ «просвѣщеніи», о личности учили и славянофилы. Центръ тяжести былъ въ томъ, что личность человѣческая утверждалась, какъ наивысшее, что было, разумѣется, «западничествомъ» но что отнюдь не озаряло особымъ духовнымъ свѣтомъ. Въ сущности, это было то же самое, къ чему стремились и русскіе радикалы, только въ гомеопатическихъ дозахъ. Главнымъ недостаткомъ такого способа «гуманизациі» Россіи была его неполная послѣдовательность, неполная договоренность. Потому-то русскіе радикалы всегда были въ болѣе выгодной позиціи, чѣмъ либералы. Ужъ если просвѣщать, такъ просвѣщать, Бога нѣтъ — такъ полный атеизмъ, души нѣтъ — такъ материализмъ, личность утверждать — такъ «базаровщина», Кремль не нравится — такъ сноси его до основанія. «Что ни говорите, друзья», — писалъ Бакунинъ, — «логика великая, скажу болѣе, едино сильная вещь. Будемъ логичны и мы будемъ

сильны». И надо признать, были логичны, а потому и превосходили силой либераловъ.

4.

Общая социально-психологическая атмосфера отнюдь не способствовала у насъ процвѣтанію либерализма. Трудно подыскать слова для характеристики тѣхъ чувствъ отвращенія и ненависти, которыя воспитались въ извѣстной части русской интеллигенціи подъ вліяніемъ политическаго режима Имперіи. Чувства эти возникли довольно рано, — въ первой четверти XIX столѣтія. Наблюдатели этой эпохи отмѣчаютъ отчужденіе, отдѣляющее тогдашнюю молодежь отъ всей политической и правительственной системы. Такимъ отчужденіемъ объясняется рожденіе въ нашей литературѣ типа, «того несчастнаго скитальца въ родной землѣ, того историческаго русскаго страдальца, столь исторически необходимо явившагося въ оторванномъ отъ народа обществѣ нашемъ». (Достоевскій). «Лети корабль» — какъ пѣлъ этотъ скиталецъ — «неси меня къ предѣламъ дальнимъ по грозной прихоти обманчивыхъ морей, *но только не къ брегамъ печальнымъ туманной родины моей*». Этотъ русскій скиталецъ, бродившій все-же путями западными, скоро бросился въ революцію, посредствомъ которой онъ думалъ пересоздать печальную свою отчизну. Такъ и произошли декабристы, эти предтечи радикальнаго и революціоннаго русскаго западничества, попытавшіеся однимъ взмахомъ превратить прусско-аракчеевскую Имперію въ нѣчто вродѣ Американскихъ Штатовъ или послѣреволюціонной Франціи. Трагическая неудача ихъ попытки наложила неизгладимую печать на все послѣдующее развитіе оппозиціонной западной мысли, придавъ этой послѣдней

особый характеръ мрачной, черной, зачастую без- сильной ненависти къ существующему. Особо бла- гопріятнымъ источникомъ такихъ настроеній была атмосфера Николаевской Имперіи, когда впервые и формурировалась философія нашего радикаль- наго западничества. Тогда-то, именно, и достигло предѣла чувство отчужденія отъ официальной Россіи» (Герценъ), достигъ своего предѣла «исключительно отрицательный взглядъ на Россію, на жизнь и литературу, на міръ» (К. Аксаковъ). «Скажи Грановскому» — писалъ въ 1839 г. Бѣлин- скій — «что чѣмъ больше живу, тѣмъ больше, кровнѣе люблю Русь, но начинаю сознавать, что это съ ея субстанціальной стороны, но ея опредѣ- леніе, ея дѣйствительность пастоящая начинаетъ приводить меня въ отчаянье, — грязно, мерзко, возмутительно-нечеловѣчески». «Мы люди внѣ об- щества, потому-что Россія не есть общество». Въ названной атмосферѣ понятно возникновеніе пес- симизма Чаадаева, понятны такіе характеры бѣг- лецовъ русскихъ, какимъ былъ В. С. Печеринъ. Окружающее таково, что или отъ него нужно бѣжать или его нужно разрушить до основанія, — возможно, что то и другое вмѣстѣ, — бѣжать, чтобы разрушить эту «кнуто-германскую», «гол- штейно-татарскую» Имперію. «Мое обращеніе на- чалось очень рано» — пишетъ Печеринъ, москов- скій профессоръ, посланный въ заграничную ко- мандировку, но изъ нея не вернувшійся, оставшій- ся на Западѣ и ставшій не революціонеромъ, но монахомъ католическаго ордена — «отъ первыхъ лучей солнца, на родной почвѣ, на Руси, въ глуши, въ русской арміи. Зрѣлище неправосудія и ужас- ной безсовѣстности во всѣхъ отрасляхъ русскаго быта — вотъ первая проповѣдь, которая сильно на меня подѣйствовала. Тоска по заграничъ охва- тила мою душу съ самаго дѣтства. На Западѣ, на Западѣ!.. — кричалъ мнѣ таинственный го-

лось, и на Западъ я пошелъ во что бы то ни стало». Когда начальство позвало его обратно, въ Москву, онъ отвѣтилъ попечителю, графу Строганову, слѣдующими единственными въ своемъ родѣ строками: «Вы призвали меня въ Москву... Ахъ, графъ, сколько зла вы мнѣ сдѣлали. Когда я увидѣлъ эту грубо животную жизнь, эти униженные существа, этихъ людей безъ вѣрованій, безъ Бога, живущихъ лишь для того, чтобы копить деньги и откармливаться, какъ животное... когда я увидѣлъ все это, я погибъ!.. Я погрузился въ мое отчаяніе, я замкнулся въ одиночество моей души, я избралъ себѣ подругу, столь же мрачную, столь же суровую, какъ я самъ... Этой подругой была ненависть. Да, я поклялся въ ненависти вѣчной, непримиримой ко всему, меня окружающему.» Печерину принадлежатъ слѣдующіе стихи, которые едва-ли были написаны сыномъ какого-нибудь другого народа, не потерявшаго свое отечество: «Какъ слѣдственно отчизну ненавидѣть! И жадно ждать ея уничтоженія... И въ разрущеніи отчизны видѣть всемірную денницу возрожденья.»

Стихи, столь же пророческія для исторіи русскаго радикализма и русской революціи, какъ и знаменитые мотивы изъ Чаадаева, бросающаго по адресу всѣмъ русскимъ: «ne vous imaginez point avoir vecu de la vie de nations historiques... vous ne viviez que de la vie de fossiles», и въ то же время увѣреннаго, что мы призваны къ разрѣшенію величайшихъ проблемъ, поставленныхъ человѣческимъ родомъ и, главное, вопросовъ соціальныхъ. Вѣдь здѣсь in ovo вся русская революція, весь коммунизмъ, весь Интернаціональ...

Прочь, прочь отъ нея, отъ такой отчизны
«О, если такъ — то прочь терпѣнье!
Да будетъ проклятъ этотъ край,

Гдѣ я родился невзначай.
Уйду, чтобъ въ каждое мгновенье
Въ странѣ чужой я могъ казнить
Мою страну, гдѣ больно жить,
Все высказать, что душу гложеть
Всю ненависть, или любовь, быть можетъ...

Тутъ не парламенты было строить, не Земскій Соборъ созывать, не заниматься умѣренными улучшениями земскихъ учреждений, — тутъ дѣло шло о ломкѣ небывалой, невиданной. Все должно быть уничтожено, жалѣть нечего!.. «Въ самомъ дѣлѣ, какой камень, какую улицу намъ жалѣть? Тотъ-ли, изъ котораго построень зимній дворець, или тотъ, который пошелъ на петропавловскую крѣпость? Царицынь Лугъ — гдѣ полтораста лѣтъ ежедневно били палками солдатъ, или Старую Русу — гдѣ ихъ засѣкали десятками?».

«Нѣтъ уже объ нашу-то Европу мы не запнемся; мы слишкомъ дорого заплатили за науку, чтобы такъ малымъ довольствоваться» (Герценъ). Да, Петровско-павловско-николаевская, кнуто-германская, голштейнъ-татарская Имперія должна быть снесена до основанія. «Первая обязанность насъ, русскихъ изгнанцевъ, принужденныхъ жить и дѣйствовать за границей — это превозглашать громко необходимость разрушенія этой гнусной Имперіи» (Бакунинъ). «А тамъ какъ въ нашемъ государствѣ нѣтъ ничего органическаго, — все только дѣло механики, — лихо только будетъ ломкѣ начаться, — ничто потомъ не остановитъ ее; — Имперія лопнетъ, — въ этомъ я не сомнѣваюсь, желаю только, чтобы лопнула она при насъ».

Но во имя чего-же ломать? Что будетъ на мѣстѣ сломаннаго? Страннымъ образомъ здѣсь пути нашихъ радикальныхъ бѣгуновъ на Западъ встрѣчаются съ путями исконными, московскими, восточными, не вполнѣ точно и очень суммарно име-

нуемыми славянофильскими. Вот русскіе молодые люди, какъ, на примѣръ, Герценъ и Огаревъ, совершивъ на Воробьевыхъ Горахъ подъ Москвой страшную клятву, — клятву борьбы не на жизнь, а на смерть съ проклятой Имперіей, — о, такія клятвы даромъ не проходятъ, — бѣгутъ въ «страну чужую», на Западъ, — и что же они тамъ находятъ, что видятъ? Оказывается, тамъ живутъ такіе-же люди, какъ и у насъ, для того, чтобы, говоря словами Печорина, «копить деньги и откармливаться». Оказывается, мы знали только отвлеченный Западъ «книжно, литературно», «по праздничнымъ одеждамъ», «по всѣмъ отстоявшимся мыслямъ». На дѣйствительномъ же Западѣ «намъ не достаетъ пространства, шири воздуха, намъ просто неловко». Оказывается «русскій идетъ въ Европу... и находитъ то, что нашель бы въ IV-V столѣтїи какой-нибудь Остготъ, начитавшійся св. Августина и пришедшій въ Римъ искать весь Господню»... «Наивный дикарь всю декорационную часть, всю *mise en scène*, всю часть гиперболическую бралъ за чистыя деньги. Теперь, разглядѣвши, онъ знать ничего не хочетъ; онъ представляетъ, какъ вексель къ учету всѣ писанныя теорїи, которымъ онъ вѣрилъ на слово: надъ нимъ смѣются, и онъ съ ужасомъ догадывается о несостоятельности должниковъ.»...

Такъ не по образцамъ же этого дѣйствительнаго, эмпирическаго · идейно неплатежеспособнаго Запада строить новый міръ! Не его же брать за модель!.. Для человѣка, не желающаго сходить съ западной почвы, возможны въ подобной ситуациі два исхода: или отъ нынѣшняго, эмпирическаго, буржуазнаго Запада обратиться вспять, къ прошлому, къ средневѣковью, хотя бы къ его современнѣмъ тѣнямъ; или же пытаться прозрѣть какой-то будущій, не эмпирической еще не существующій, только чаемый и грядущій Западъ. Словомъ, или

католичество, или *западный* социализмъ. Быть можетъ, самыми послѣдовательными изъ русскихъ бѣгуновъ на Западъ и были тѣ, которые нашли успокоеніе на лонѣ римской церкви, приобщившись тѣмъ самымъ къ древнѣйшей, первозданнѣйшей стихіи западной культуры. Что касается до социалистовъ-революціонеровъ, то имъ долго пришлось проблуждать по восточнымъ путямъ, прежде чѣмъ они отыскали, наконецъ, надежную западную пристань.

Русскій революціонеръ, разрушитель «гнусной Имперіи», становился радикаломъ и революціонеромъ обще-европейскимъ, интернаціональнымъ. Идеологически это достигалось при помощи доведенія до крайности всѣхъ основныхъ началъ, изъ которыхъ слагался западный гуманизмъ. Изъ западнаго гуманизма выбрасывалась, прежде всего, то, что было въ немъ оформляющаго, — и прежде всего западное, античное, классическое наслѣдство, отъ котораго западные гуманисты никогда не могли оторваться. Для русскаго радикала совершенно не понятна была эта историческая связь гуманизма съ греко-римской формой, съ Сократомъ и Платономъ, съ Аристотелемъ и стоиками, съ эллинскимъ искусствомъ и римско-правовой идеей личности. Но выкиньте все это изъ гуманизма, получится нигилизмъ, который есть, въ сущности, обезформенный культъ той-же человѣческой личности. Получится базаровщина, писаревщина, добролюбовщина, отрицаніе Пушкина со всѣми сопутствующими этому явленіями. Въ то-же время самъ культъ личности доведенъ былъ до степени превосходной, до предѣльнаго максимума. «Для меня теперь человѣческая личность выше исторіи, выше общества, выше человечества» — эти слова Бѣлинскаго можно считать классическимъ введеніемъ въ исторію русскаго гуманизма. Того Бѣлинскаго, который при окончаніи своего философ-

скаго романа съ «Егоромъ Федоровичемъ» (Гегелемъ) писалъ, что, если бы ему «удалось влѣзть на верхнюю ступень лѣстницы развитія», то и тамъ бы попросилъ отдать отчетъ «во всѣхъ жертвахъ условій жизни и исторіи, во всѣхъ жертвахъ случайностей, суевѣрія, инквизиціи и пр.; — иначе я съ верхней ступени бросаюсь внизъ головою». «Я не хочу счастья и даромъ, если не буду спокоенъ на счетъ каждаго изъ моихъ братій по крови». Какія-это знакомыя настроенія, какія характерныя чувства для русскаго радикальнаго гуманизма! Не спроста Достоевскій заставилъ своего найгуманнѣйшаго русскаго западника, Ивана Карамазова, сказать почти-что то-же самое. Съ точки зрѣнія общественныхъ формъ настроенія эти ведутъ въ первую очередь къ анархизму, который дѣйствительно близокъ былъ многимъ русскимъ бунтарямъ-западникамъ, — и Бакунину, и Кропоткину, и народовольцамъ 70-хъ годовъ. Однако, здѣсь открывается причудливый парадоксъ, въ который впадалъ нашъ радикализмъ: если личность должна быть утверждена во что бы то ни стало, то *пригодны всѣ средства* для ея утвержденія. Иванъ Карамазовъ пишетъ легенду о Великомъ Инквизиторѣ.

Что касается до исторіософіи, то постепенно русскій радикаль сталъ открывать въ нашей исторіи смыслъ, не понятный либералу. Въ ней началъ видѣть онъ проявленія первозданной, народной, анархо-соціалистической стихіи, которая бушевала въ разиновщинѣ, пугачевщинѣ и т. п. Въ русскомъ мірѣ, въ общинѣ нашель онъ прообразъ истинно совершеннаго общественнаго строя И потому міровая революція была для него, скорѣе, процессомъ руссификаціи и азіатизаціи Европы, чѣмъ процессомъ европеизаціи Россіи. Нужно было отыскать только обладающаго организаторскимъ талантомъ Пугачева. Герценъ предла-

галь Александру II сдѣлаться такимъ пугачевскимъ царемъ. Бакунинъ въ это не вѣрилъ и считалъ, что Пугачевъ-организаторъ рано или поздно найдется самъ собою. Это были настроенія, которыя Плехановъ удачно назвалъ «взбунтовавшимся славянофильствомъ». Они господствовали у радикаловъ вплоть до начала 80-хъ годовъ, когда впервые русскій радикализмъ сталъ принимать чисто западнической характеръ. Въ этомъ процессѣ огромную роль сыгралъ марксизмъ, при помощи котораго русскіе радикалы оторвались отъ Востока и стали истинно западниками.

Марксизмъ создалъ философію исторіи, по которой европейскій типъ общественнаго развитія сталъ какъ бы универсальной схемой для всѣхъ культуръ и народовъ. И обосновывалось это вовсе не утвержденіемъ преобладающаго вліянія въ исторіи экономическихъ отношеній, — вѣдь и экономика бываетъ разная, — обосновывалось это увѣренностью, что вслѣдствіе особаго развитія производительныхъ силъ и техники весь міръ включился нынѣ въ особыя экономическія условія, необходимо влекущія его къ движенію по одному историческому пути. «Когда какое-нибудь общество напало на слѣдъ естественнаго закона своего развитія, оно не въ состояніи ни перескочить черезъ естественныя формы своего развитія, ни отмѣнить ихъ при помощи декрета». На такой «слѣдъ» и напалъ современный міръ, вступивъ въ стадію капиталистическаго хозяйства, законы котораго нельзя ни перескочить, ни отмѣнить. А такъ какъ неумолимая тенденція отъ капитализма влечетъ его къ социализму, то будущее наше тѣмъ самымъ predetermined и обусловлено. Вопросъ только въ временахъ и срокахъ.

Для опредѣленія судебъ Россіи съ точки зрѣнія русскаго радикализма вопросъ ставился теперь очень просто. Приходилось рѣшить основную за-

дачу, — именно, включился-ли русскій міръ въ капиталистическія формы со всѣми имманентными законами или еще не включился. Русскіе радикалы и революціонеры 70-хъ годовъ отвѣчали на вопросъ отрицательно. Они придерживались историко-соціологическихъ разсужденій, «къ которымъ такъ охотно прибѣгали славянофилы въ своихъ литературныхъ стычкахъ съ западниками». Подобно славянофиламъ, они высказывались въ томъ смыслѣ, что западное общество было историческимъ продуктомъ многовѣковой классовой борьбы и что «въ болѣе или менѣе близкомъ будущемъ классовое господство буржуазіи должно рухнуть подъ напоромъ пролетаріата» (Плехановъ). Что же касается до Россіи, то, у насъ не было столь ясно выраженныхъ классовъ и совершенно особую роль игралъ государственно-организационный принципъ. А потому и весь ходъ исторіи нашей — другой, общество наше покуда не попало на слѣдъ закона европейскаго экономическаго развитія и «обусловливаемая этимъ послѣднимъ смѣна экономическихъ фазисовъ для него необязательна».

Такимъ образомъ социально-экономическая программа русскаго радикализма вплоть до начала 80-хъ годовъ оставалась восточнической» — той самой, которую ставили «титаны народно-революціонной обороны, Болотниковъ, Булавинъ, Разинъ, Пугачевъ и др.». Такъ было до момента, когда Г. В. Плехановъ и его группа рѣшительно измѣнили свое мнѣніе на основной вопросъ и пришли къ убѣжденію, что Россія давно уже поступила въ капиталистическую школу и что «никакой хартии самобытности, выданной намъ исторіей мы не обладаемъ». Съ того, именно, момента русское радикальное западничество порвало съ послѣднимъ остаткомъ «славянофильскихъ» традицій и окончательно вступило на западный путь.

5.

Несмотря на то, что всѣ вышеочерченныя виды русскаго западничества относились другъ къ другу, какъ направленія, крайне враждебныя, другъ друга отрицающія и другъ съ другомъ борющіяся, — было между всѣми ними нѣчто общее, нѣкоторая общая идейная почва, на которой они стояли. Это звучитъ прямо парадоксально, но это соответствуетъ дѣйствительности: и европеизаторы Россіи стиля «кнуто-германской» Имперіи, и ихъ умѣренные противники либералы, и радикалы, включая марксистовъ, совершали нѣкоторую аналогичную установку на Россію и соответственно съ этимъ аналогично рѣшали нѣкоторыя основныя культурныя и соціально-политическія проблемы. Такія, общія предпосылки русскаго западничества можно свести къ слѣдующимъ основнымъ пунктамъ:

1. Прежде всего, — и это элементъ формальный, — всѣ русскіе западники были чистыми эпигонами европейской культуры, т. е. всѣ они были убѣждены, что эта культура единственная настоящая и, кромѣ нея, вообще нѣтъ никакой истинной культуры. Расхожденіе было только въ томъ, что подъ «западомъ» слѣдуетъ понимать, — старый католически-феодальный и абсолютическій Западъ или Западъ буржуазно-демократическій или пролетарско-коммунистическій.

2. Изъ этого формальнаго признанія первенства западной культуры вытекало отрицаніе смысла и цѣнности другихъ культуръ, и въ частности культуръ азійскихъ, а также и специфичности русской культуры. Оттого, пользуясь словами Достоевскаго, можно сказать, что всѣ русскіе западники въ народѣ русскомъ видѣли лишь «косную массу», «тормозящую развитіе Россіи къ про-

грессивному лучшему», «которую всю надо *пересоздать и передѣлать*, — если ужъ невозможно и нельзя органически, то, по крайней мѣрѣ, механически, т. е. *по просту заставить ее разъ навсегда насъ слушаться, во вѣки вѣковъ*».

3. Отсюда вытекаетъ дальнѣйшая, всѣмъ русскимъ западникамъ свойственная черта, — вѣра въ преимущественную культурную силу учреждений, призванныхъ къ перевоспитанію «коснаго» народа и преимущественное служеніе «правдѣ внѣшней», а не «правдѣ внутренней», идеаламъ общественнымъ, а не идеаломъ личнымъ. Какъ это ни странно, но вѣра эта роднитъ консервативнаго русскаго западника, поклонника западной дисциплины и порядка, съ поклонниками всеисцѣпляющей силы западнаго парламентаризма и съ строителями социалистическаго града, призваннаго водворить окончательное земное блаженство. Споръ идетъ *о родѣ* учреждений, а не о томъ, способны-ли сами учрежденія, «не связанные органически съ идеалами нравственными», быть условіемъ общественнаго совершенства.

4. И, наконецъ, всѣ русскіе западники, безъ различія направленій, одинаково сходились въ непониманіи тѣхъ практическихъ задачъ, которыя стояли передъ російскимъ государствомъ, какъ совершенно особымъ географическимъ, экономическимъ и культурнымъ цѣлымъ. Всѣ они были убѣждены, что для преуспѣянія Россіи достаточно было взять чужія учрежденія, со всѣми свойственными имъ, чисто имманентными цѣлями, извнѣ, пересадить ихъ на русскую почву и осуществлять свойственныя имъ цѣли такъ, какъ онѣ примѣнялись въ ихъ первоисточникѣ (напр., парламентаризмъ, какъ въ Англии, социализмъ, какъ въ Европѣ и т. п.).

Въ заключеніе нельзя не отмѣтить, что русское

западничество въ своемъ развитіи завершило и исчерпало, повидимому, всѣ возможные свои циклы: подражали Европѣ старой, старались подражать Европѣ новой, современной, и, наконецъ, закончили подражаніемъ Европѣ будущей, еще реально не существующей или только существующей въ зародышѣ.

Н. А л е к с ѣ в ѣ в ѣ .

РАЗВИТІЕ ЦЕРКОВНОЙ СМУТЫ ПОСЛѢ ПЕРВАГО КАРЛОВАЦКАГО СОБОРА

(Окончаніе)

Такимъ образомъ около 12-го мая живоцерковники захватили власть благодаря тому, что Св. Патріархъ былъ лишень свободы и высшее церковное управленіе перестало функционировать. 18-го мая нѣкоторые изъ живоцерковниковъ захватили обманнымъ путемъ аппаратъ церковнаго управленія. Митрополитъ Агафангелъ не прибылъ въ Москву тотчасъ, какъ того требовалъ указъ Св. Патріарха. Чѣмъ больше уходило время, тѣмъ пріѣздъ его дѣлался все болѣе и болѣе сомнительнымъ. Этимъ временемъ воспользовалась живоцерковная группа для организаціи своего учредительнаго собранія. 29-го мая, т. е. черезъ двѣ недѣли съ небольшимъ послѣ захвата власти, живоцерковники оказались въ состояніи созвать это собраніе, гдѣ наряду съ выработкой своей групповой программы они организовали В. Ц. У.

Каковы же были устремленія этой группы? Въ организаціи церковнаго управленія «живая церковь» поставила свою цѣлью преобразовать епископаты: 1) изъ монашескаго сдѣлать его бѣлымъ, 2) свести епархіальнаго архіерея на степень почетнаго представителя церкви. Руководящую роль въ управленіи должны играть пресвитеры. Форма церковнаго управленія должна быть коллегіальной, и большинство мѣстъ въ коллегіи должно принадлежать пресвитерамъ. Сверхъ того «живая церковь» стремилась оградить бѣлое духовенство отъ вліянія мірскаго элемента въ приходѣ, освободивъ его отъ зависимости со стороны приходскихъ совѣтовъ. «Живая церковь» усиленно подчеркивала свою не только лойяльность къ совѣтской власти, но и свое сочувствіе, какъ къ самому перевороту, такъ и ко всему дѣлу социалистическаго строительства. О с т а в а я с ь в ь

области церковно - организационных вопросов, легко усмотреть сословный уклонъ въ смыслъ полнаго удовлетворенія сословныхъ чаяній бѣлаго клира.

Что-же изъ себя собственно представляла «живая церковь»? Она была какъ бы церковной партіей, но въ то же время захватившей церковную власть. «Живая церковь» немедленно приступила къ проведенію въ жизнь своей программы, помимо собора и всѣхъ канонически правильныхъ формъ церковнаго законодательства. Проф. Титлиновъ въ своей брошюрѣ, стараясь опредѣлить существо живоцерковнаго движенія, приходитъ къ слѣдующему выводу: «Но если новое церковное движеніе нельзя назвать реформаціоннымъ, то его можно и должно назвать революціоннымъ. Такъ его называютъ сами дѣятели движенія и такое опредѣленіе представляется намъ наиболее подходящимъ». («Новая церковь» стр. 36). Итакъ, живая церковь — революція въ церкви. Что касается методовъ дѣйствія, то это опредѣленіе, до извѣстной степени, правильно, они могутъ быть названы революціонными, въ виду того, что власть получили путемъ захвата. Но, при этомъ самый захватъ произошелъ посредствомъ обмана Главы Церкви и самого церковнаго общества, которому старались внушить мысль о томъ, что Патріархъ передалъ власть представителямъ «живой церкви». Значитъ, и въ этомъ отношеніи нѣтъ ни открытой борьбы, ни дерзновенія. Обращаясь же къ существу дѣла и главнымъ устремленіямъ «живой церкви», мы видимъ, что всѣ эти устремленія носятъ ярко выраженный сословный характеръ. Они совсѣмъ не прогрессивнаго свойства, и, я бы сказалъ, не заключаютъ въ себѣ и разумнаго церковнаго консерватизма, но ярко выраженную «поповскую» реакцію противъ реформъ, созданныхъ законодательствомъ Помѣстнаго Собора 1917-18 гг. За революціонными выкриками и истеріей видна самая черная реакція, стремящаяся превратить церковь въ привилегію бѣлаго клира: управлять, эксплуатировать остальное церковное общество. Реакціоннымъ это движеніе оказалось и въ дѣлѣ организациі церковной власти, возвращая ея по существу къ синодальнымъ формамъ управленія. Такимъ образомъ революціонной фразеологіей, насильственно-обманческимъ образомъ дѣйствія прикрывалось собственно сословно-реакціонное устремленіе бѣлаго клира и только.

По окончаніи учредительнаго собранія живоцерковная делегация посѣтила Митрополита Агафангела въ Ярославль. Послѣ отказа его слѣдовать указаніямъ «живой церкви», ему

нельзя было и думать выѣхать въ Москву. Но зато эта делегация вывела Митрополита Агафангела изъ состоянія бездѣятельности, и онъ по поводу всѣхъ происшедшихъ событій обратился съ особымъ посланіемъ къ церковному обществу. Одновременно съ этимъ посланіемъ было разослано постановленіе Патріаршаго Синода по поводу недоумѣнныхъ вопросовъ, возникшихъ въ средѣ вѣрующихъ въ связи съ происходившими событіями. Эти два документа сыграли большую роль въ организаціи вѣрныхъ сыновъ Патріаршей Церкви.

Своимъ посланіемъ Митрополитъ Агафангель призывалъ вѣрующихъ хранить единеніе вѣры и строго держаться церковнаго преданія, осуждая усилія «новыхъ людей», стремящихся антиканоническимъ путемъ ввести преобразованія въ церкви. Митрополитъ Агафангель призывалъ архипастырей къ самостоятельному управленію епархіей, и только въ сомнительныхъ случаяхъ просилъ обращаться къ нему. Сущность этого посланія совершенно ясна: осужденіе живоцерковниковъ и призывъ къ единенію.

Совершенно неосновательны утвержденія тѣхъ, которые на основаніи этого посланія дѣлаютъ заключеніе о томъ, что Митрополитъ Агафангель далъ автокефальныя права всѣмъ епархіямъ. Административно-судебная самостоятельность епархій далеко не можетъ почитаться автокефаліей. Несправедливо и то, что это было мѣропріятіемъ Митрополита Агафангела. Митрополитъ Агафангель подтвердилъ лишь то положеніе, которое было создано еще указами Св. Патріарха. Ни указы Святѣйшаго, ни самое посланіе Митрополита Агафангела не разсыпали однако Русской Церкви на безчисленное множество несвязанныхъ между собою церковныхъ новообразованій. Если указы и посланія создавали нѣчто новое, то это можетъ быть названо административно-судебной автономіей епархій, и только. Изъ посланія ясно, что всѣ эти мѣропріятія имѣютъ характеръ временный. Едва ли можно вводить временную автокефалію. Какимъ образомъ и какимъ органомъ можетъ быть ликвидирована автокефалія, если она разъ введена?

Болѣе конкретные вопросы разрѣшало постановленіе Священнаго Синода. Оно касалось трехъ вопросовъ: 1) Живоцерковники особенно настаивали на соборномъ характерѣ своей церковной организаціи и предполагалось, что въ ближайшее время они соберутъ соборъ. Среди многихъ сторонниковъ Патріаршей Церкви существовало предположеніе ити на соборъ и подавить живоцерковниковъ своей численностью. На этотъ вопросъ былъ данъ въ постановленіяхъ Патріаршаго Синода

совершенно определенный отвѣтъ: итти на соборъ, созываемый захватчиками, нельзя, такъ какъ это лже-соборъ; настоящимъ соборомъ можетъ быть почитаемъ только соборъ, созванный патріархомъ или его замѣстителемъ. 2) Для большинства приходскихъ общинъ являлся очень труднымъ вопросъ о томъ, какъ быть со священнослужителями, перешедшими въ «живую церковь». Синодъ предупреждалъ: не раздѣлять съ ними общей молитвы и, по возможности, удалять ихъ изъ своихъ храмовъ, слѣдя, чтобы они не уносили изъ церкви церковныхъ предметовъ, въ томъ числѣ и антиминовъ. 3) Въ случаѣ ухода священниковъ въ «живую церковь», предлагалось просить немедленно новаго священника у мѣстнаго епископа, а, если и онъ ушелъ въ «живую церковь», то у ближайшаго, оставашагося вѣрнымъ, направляя къ нему кандидатовъ для рукоположенія. Этими постановленіями приходскими общинамъ были развязаны руки и стало возможнымъ сопротивленіе, а не механической переходъ въ расколъ вмѣстѣ съ членами причта. Эти указанія сыграли крупную роль, разрѣшивъ волновавшіе мірянъ въ то время вопросы.

До іюля мѣсяца «живая церковь», главнымъ образомъ, организуется въ Москвѣ и Петербургѣ, и только въ іюлѣ ея агенты стали появляться въ провинціи и, конечно, успѣха не имѣли въ широкихъ слояхъ церковнаго общества. Въ первой половинѣ августа состоялся съѣздъ «живой церкви» въ Москвѣ въ общерусскомъ масштабѣ. На этомъ съѣздѣ московская группа «живой церкви» явилась руководящей. Главную свою задачу съѣздъ видѣлъ въ борьбѣ съ монашескимъ епископатомъ и мірскимъ засиліемъ. Въ средствахъ борьбы рѣшено было не стѣсняться: высылка несогласныхъ изъ епархій, роспускъ приходскихъ совѣтовъ, лишеніе активныхъ правъ мірянъ, несочувствующихъ «живой церкви». Центральное управление было постановлено организовать въ видѣ коллегіи изъ епископовъ, клириковъ и мірянъ съ епископскимъ меньшинствомъ; епархіальное управленіе поручалось коллегіи изъ четырехъ священниковъ, одного болѣе низшаго клирика и мірянина, подъ предѣлательствомъ епископа, однако, не пользующагося никакой властью. Для окончательной побѣды надъ монашескимъ епископатомъ открыть былъ немедленный доступъ къ епископскому сану не только вдобѣмъ, но и женатымъ священникамъ. Однимъ словомъ, съѣздъ санкціонировалъ всѣ предложенія московской группы. Многіе изъ участниковъ съѣзда не выдержали и покинули съѣздъ до его окончанія, въ томъ числѣ былъ и самъ еп. Антонинъ. Кромѣ этихъ организационныхъ постановленій, съѣздъ принялъ особую декларацію,

съ которой обратился къ вѣрующимъ. Здѣсь между прочимъ писали про зарубежную іерархію: «Въ довершеніе всего истекшей зимою они собрались за границей въ гор. Карловицахъ.. Они подготовляли народное волненіе и новую гражданскую войну подъ предлогомъ защиты церковныхъ цѣнностей, предназначенныхъ на спасеніе умирающихъ отъ голода. Архипастыри наши, во главѣ съ Патріархомъ Тихономъ, ради сохраненія въ православныхъ храмахъ золота, серебра и драгоценностей превратно истолковали каноны, смутили паству, вызвали волненія, мѣстные бунты и кровопролитіе». Такимъ образомъ обращеніе Патріарха Тихона по поводу изыятія церковныхъ цѣнностей ставилось въ связь съ дѣйствіями зарубежных іерарховъ. Одни стремятся вызвать народныя волненія, а Патріархъ какъ бы осуществляетъ этотъ замыселъ. Нужно ли говорить, что это ни въ какой степени не соответствовало дѣйствительности, но тогда въ различныхъ кругахъ Россіи событія воспринимались такъ, какъ они изображены живоцерковниками. Въ глазахъ и власти Патріархъ Тихонъ и его церковная организація стремилась къ тому же, къ чему стремились и карловацкіе дѣятели. Только заграничные архіереи рассказали то, что скрыто готовилось внутри Россіи. Съѣздъ заявилъ себя лойяльнымъ по отношенію къ гражданской власти, что уже давно было сдѣлано Св. Патріархомъ, а въ послѣднее время его замѣстителемъ, Митрополитомъ Агафангеломъ, писавшимъ въ своемъ посланіи: «Повинуйтесь съ доброю совѣстью, просвѣщенною христіанскимъ свѣтомъ, государственной власти, несите въ духъ мира и любви свои гражданскія обязанности». Живоцерковники должны были положить нѣчто большее на вѣсы своей политической благонадежности, чѣмъ лойяльность, и они заявляютъ о необходимости пересмотра каноновъ и даже догматовъ, желая привести ихъ въ соответствіе съ новымъ политическимъ и соціальнымъ строемъ. Все это необходимо было для живоцерковниковъ, чтобы привлечь къ себѣ расположеніе правительственныхъ круговъ и, опираясь на ихъ содѣйствіе, ликвидировать совершенно «Тихоновскую контрреволюціонную церковь». Однако, правительство не могло и не оиззало поддержки живой церкви въ такихъ размѣрахъ, въ какихъ она нуждалась въ ней. Были произведены аресты епископовъ, частично мірянъ, неугодныхъ «живой церкви», но разогнать тихоновскіе приходы и ихъ совѣты не удалось, а выслать мірянъ вообще было возможно въ очень ограниченномъ числѣ. Нужно, однако, сказать, что живоцерковники правильно предчувствовали, гдѣ таилась для нихъ опасность. Міряне, организованные въ приходы и выдвинувшіе изъ своей среды приходскіе совѣты, стали оплотомъ старой церкви. Съ началомъ

сентября мѣсяца замѣчается усиленная ихъ работа. Приходы отказываются отъ услугъ живоцерковнаго клира, иногда съ физическимъ насиліемъ изгоняють живцовъ изъ храмовъ и почти совершенно не привлекають ихъ къ требоисправленіямъ. Обнаружилась поразительная картина: тамъ, гдѣ созданныя Помѣстнымъ Соборомъ приходскія учрежденія получили надлежащее развитіе, живоцерковники встрѣтили рѣшительный отпоръ, тамъ-же, гдѣ эти учрежденія еще не получили соотвѣтствующаго развитія, живоцерковники оказались господами положенія. Приходы объединялись между собою, привлекали вѣрныхъ патриаршей церкви священниковъ къ работѣ, выходящей за предѣлы ихъ собственныхъ церковныхъ общинъ, представляли кандидатовъ для рукоположенія, стойкихъ и убѣжденныхъ сторонниковъ старой церковной организациі. Къ срединѣ сентября въ Москвѣ и въ провинціальныхъ центрахъ можно было уже насчитать цѣлый рядъ приходовъ, сравнительно благополучно существовавшихъ и не признававшихъ живоцерковнаго В. Ц. У. Общая тенденція была къ увеличенію этихъ приходовъ. Но, что особенно слѣдуетъ отмѣтить, такъ это то, что Тихоновскіе храмы были переполнены молящимися, а живоцерковные пустовали уже и тогда.

Живоцерковный съѣздъ имѣлъ еще одно важное слѣдствіе: онъ раскололъ самихъ живоцерковниковъ, отъ которыхъ стали отслаиваться обновленцы, содаць и пр. Въ связи съ этимъ раздѣленіемъ началась и взаимная критика. Это окончательно подорвало существовавшее мнѣніе о живой церкви, какъ организациі, способной поддержать церковное единство, усилило отходъ отъ нея и пастырей.

Хотя переломъ и совершился въ положеніи «живой церкви» въ сентябрѣ и октябрѣ мѣсяцахъ, она все же была въ это время значительной силой, овладѣвшей церковнымъ аппаратомъ въ центрѣ и, въ большинствѣ случаевъ, на мѣстахъ. Такъ изживался въ Россіи кошмарный 1922 годъ.

Мы познакомились съ событіями, имѣвшими мѣсто въ церковной жизни въ Россіи. Что-же происходило въ это время за рубежомъ, въ этомъ очагѣ, гдѣ впервые появилось пламя церковной смуты? Мы видѣли, что Карловацкое Церковное Собраніе раскололо зарубежное церковное общество: хотя тогда открытаго раздѣленія и не произошло, но трещина образовалась глубокая среди зарубежныхъ церковныхъ дѣятелей. Новая явленія церковной смуты за рубежомъ обнаружилились въ связи съ изживаніемъ послѣдствій этого Собранія. Мы уже

говорили, что высшая церковная власть отозвалась на деятельность этого Соборанія указомъ 5-го мая 1922 года. Въ этомъ указѣ приведено постановленіе соединеннаго собранія Св. Синода и Высшаго Церковнаго Совѣта. Соединенное собраніе признало посланіе и обращеніе Карловацкаго Собора невыражающими голоса Русской Православной Церкви, а самые документы — чисто политическими актами, не имѣющими никакого церковно-каноническаго значенія. Заграничное Церковное Управленіе было постановлено упразднить, а для сужденія о церковной отвѣтственности нѣкоторыхъ лицъ озаботиться полученіемъ необходимыхъ матеріаловъ, самое же сужденіе имѣть по возстановленіи нормальной деятельности Синода при полномъ числѣ его членовъ. Соединенное собраніе отмѣтило въ своемъ постановленіи и то обстоятельство, что послѣ того, какъ заграничныя русскія церкви были поручены управленію Митрополита Евлогія, «для В. Ц. У. тамъ не остается уже области, въ которой оно могло бы проявлять свою деятельность». Итакъ, указъ не оставлялъ никакого сомнѣнія въ томъ, что заграничное В. Ц. У. должно быть ликвидировано, а что самое постановленіе Карловацкаго Соборанія, признававшего надъ собою полную власть Всероссійскаго Патріарха, объявлены не имѣющими никакого церковно-каноническаго значенія.

Формально вопросъ этотъ былъ разрѣшенъ всѣми инстанціями русской церковной власти: Св. Патріархомъ, Соединеннымъ Собраніемъ Св. Синода и Высшаго Церковнаго Совѣта, т. е. органами, которымъ, по постановленію Помѣстнаго Собора, принадлежала вся полнота высшей церковно-административной власти и даже нѣкоторыя законодательныя функціи. Для всякаго вѣрующаго члена Русской Церкви, при создавшемся положеніи, былъ только одинъ выходъ, независимо отъ его личныхъ мнѣній и настроеній: полное подчиненіе этому указу и принятіе его, какъ слѣдствіе допущенныхъ отступленій отъ церковной точки зрѣнія бывшимъ Карловацкимъ Собраніемъ и самимъ заграничнымъ В. Ц. У. Не такъ, однако, обстояло дѣло въ Сремскихъ Карловцахъ.

Заграничное В. Ц. У., получивъ указъ, собрало зарубенныхъ архіереевъ на совѣщаніе, которое должно было состояться 2-го сентября 1922 года, т. е. черезъ двѣ недѣли послѣ того, какъ въ Москвѣ состоялся живоцерковный сѣздъ, послѣ котораго и наступили наиболѣе тяжкія времена для вѣрныхъ Патріаршей Церкви. Рискуя быть устраненными и даже за-

ключенными, вѣрные сыны Церкви Россійскоѣ съ замѣчательнымъ напряженіемъ ловили въ это время всякій намекъ со стороны Св. Патріарха и его Синода, чтобы съ ними согласовать свое поведеніе, чтобы проявить максимумъ послушанія и преданности, больше тяготились отсутствіемъ указаній, чѣмъ ихъ исполненіемъ. Отпали отъ церковной власти только враги ея — живоцерковники. Въ это самое время въ спокойной обстановкѣ въ маленькомъ городкѣ Сербіи собралось для заслушанія названнаго выше указа совѣщеніе заграничныхъ архіереевъ.

Предварительно, однако, этотъ указъ былъ заслушанъ въ засѣданіи заграничнаго В. Ц. У. Это имѣло мѣсто 1-го сентября. На засѣданіи В. Ц. У. присутствовали: предсѣдатель В. Ц. У., члены Синода, т. е. пять архіереевъ и члены церковнаго совѣта: 1 священникъ и 1 мірянинъ. Кромѣ того въ собраніи приняли участіе еще пять епископовъ, хотя и не состоявшихъ членами Синода, но прибывшихъ на епископское совѣщеніе. Такимъ образомъ всего присутствовало 13 человекъ и еще полномочный секретарь В. Ц. У., Е. И. Махарабидзе. Не можемъ не отмѣтить одну деталь: въ протоколѣ сказано, что В. Ц. У. слушало названный указъ «по благословенію Св. Патріарха Всероссійскаго». По заслушаніи указа былъ объявленъ 15-минутный перерывъ, послѣ перерыва въ первую очередь былъ заслушанъ докладъ члена Церковнаго Совѣта, генерала Батюшина. Генераль Батюшинъ въ своемъ докладѣ старался доказать подложность указа: однако, повидимому, тогда никто этой точки зрѣнія не раздѣлил. Послѣ генерала Батюшина съ докладомъ выступилъ г. Е. И. Махарабидзе; сущность его доклада изъ протокола не ясна, только извѣстно, что въ концѣ оживленныхъ преній собраніе раздѣлило основные доводы этого доклада и постановило: принять указъ объ упраздненіи В. Ц. У. къ исполненію, выразивъ «полную покорность и сыновнюю преданность». Казалось далѣе слѣдовало бы поставить точку и перейти къ осуществленію этого указа. На самомъ же дѣлѣ послѣдовали всякія «но», которыя уже совершенно не свидѣтельствовали ни о «сыновней преданности, ни о покорности», но обнаружили открытое противленіе всероссійской церковной власти со стороны заграничнаго В. Ц. У. Эти «но» заключаются, якобы, въ неясности указа, въ невозможности оставить русскую заграничную церковь безъ высшей церковной власти, дезорганизанціи власти въ Россіи и, наконецъ, въ увѣренности членовъ собранія въ томъ, что указъ написанъ «подъ давленіемъ большевиковъ». Изъ всего этого былъ сдѣланъ одинъ выводъ, что указъ слѣдуетъ привести въ исполненіе по возстановленіи церковной власти въ

Россіи и освобожденіи Патріарха; такъ какъ послѣднее исключалось изъ числа возможнаго, то оказывалось, что В. Ц. У. оставалось существовать на неопредѣленное время.

Однако, вопросъ о временномъ продолженіи дѣйствія В. Ц. У. былъ принятъ большинствомъ 11 голосовъ противъ двухъ (Митр. Евлогія и Еп. Веніамина), которые высказались за немедленное упраздненіе этого учрежденія, послѣ чего съѣхавшіеся епископы должны обсудить вопросъ объ организаціи временной церковной власти, и лишь одинъ епископъ Веніаминъ настаивалъ на точномъ и немедленномъ исполненіи указа, т. е. на передачѣ власти Митрополиту Евлогію. Такъ закончился первый актъ съ указомъ всероссійской церковной власти. Можно ли себѣ представить что либо болѣе фальшивое, какъ это постановленіе Карловацкаго В. Ц. У., которое по благословенію Св. Патріарха рѣшило не исполнять его указа!

Слѣдующій актъ состоялся на другой день уже на совѣщаніи епископовъ. На этомъ совѣщаніи не присутствовали: ни Прот. Востоковъ, ни ген. Батюшинъ, но прибылъ Архіепископъ Анастасій. Такимъ образомъ измѣненіе въ составѣ участниковъ произошло частичное и едва ли способное измѣнить существо дѣла. Архіепископу Феофану, а вслѣдъ за нимъ и всѣмъ болѣе младшимъ архіереямъ пришлось сѣсть пониже на одну ступень и только. Всего на засѣданіи присутствовало 12 епископовъ и секретарь В. Ц. У. г. Е. И. Махарабидзе.,

Повторивъ, какъ заученный урокъ, фразу о полномъ подчиненіи и сыновнемъ послушаніи Св. Патріарху, совѣщаніе рѣшило: В. Ц. У. упразднить, и вмѣсто него учредить Временный Архіерейскій Синодъ, т. е., въ дѣйствительности, не приглашать на засѣданія впредь ни прот. Востокова, ни ген. Батюшина, и, такимъ образомъ, ликвидировать выбранный Карловацкимъ Собраніемъ 1921 года Церковный Совѣтъ. Число членовъ по сравненію съ предшествующимъ составомъ Синода было сокращено на 1 лицо. Едва ли кто будетъ утверждать, что перемѣны произведены сколько нибудь существенныя. Незнакомые съ Патріаршимъ указомъ отъ 5 мая 1922 года могутъ подумать, что вопросъ въ этомъ указѣ шель не о закрытіи В. Ц. У., а только о его реорганизации. Епископское совѣщаніе не только не улучшило положенія дѣлъ, но проявило, можно сказать, еще болѣе екрючкотворство и совершенно противорѣчило и буквальному смыслу и духу этого указа.

Это же совѣщаніе обнаружило и нѣкоторыя новыя тенден-

цім. Временный Синодъ учреждался, между прочимъ, «въ цѣляхъ сохраненія преемства церковной власти», въ виду нарушенія дѣятельности Всероссійской Церковной Власти. Такимъ образомъ это новое учрежденіе, возникшее вопреки ясно выраженной волѣ Св. Патріарха, потенциально воспринимало на себя функціи и всероссійской церковной власти. Стараясь придать этому какое-то формальное основаніе, извлекли на свѣтъ Божій Патріаршій указъ отъ 20 ноября 1920 года, который касался обстоятельствъ, имѣвшихъ мѣсто на территории Россіи и предоставлялъ извѣстныя функціи епархіальнымъ архіереямъ, находившимся въ своихъ епархіяхъ и совершенно не имѣлъ въ виду зарубежныя церковныя дѣла. На основаніи стараго, не относившагося къ заграничъ указа, нарушалось прямое, ясное и категорическое требованіе церковной всероссійской власти и при томъ изданное специально по поводу заграничныхъ дѣлъ. Св. Патріархъ и многіе другіе іерархи русскіе, лишенные въ это время уже свободы, мужественно переносившіе свое заключеніе, были заподозрѣны зарубежными архіереями въ дѣйстви «подъ давленіемъ». Нѣтъ никакого сомнѣнія, что подобное утвержденіе бросало тѣнь на личность Святѣйшаго и его сотрудниковъ. Такъ поступали люди, которые на словахъ выражали полное подчиненіе и сыновнее послушаніе. Въ то время, когда Русская Церковь ждала отъ своихъ зарубежныхъ братьевъ добросовѣстнаго исполненія патріаршаго указа и ликвидаціи заграничнаго В. Ц. У., что могло бы облегчить положеніе Тихоновской церкви въ Россіи, зарубежными іерархами была брошена мысль о присвоеніи ими себѣ значенія всероссійской церковной власти. Все это свидѣтельствовало о продолжавшемъ развиваться помутнѣніи церковнаго сознанія у архіереевъ-бѣженцевъ. Результатомъ этого помутнѣнія явилось дальнѣйшее развитіе церковной смуты за рубежомъ.

* *
*

Основнымъ фактомъ событій 1922 года является арестъ Св. Патріарха Тихона. За этимъ послѣдоваль отколъ части церкви и какъ-бы еще разъ сбылись пророческія слова Захарія: Пораженъ былъ верховный пастырь Русской Церкви, и съ этого момента начинается церковное рассѣянiе русскаго православнаго стада. Самому факту ареста предшествовалъ доволь-

но запутанный клубок событий, часть которых имѣла мѣсто внутри Россіи, а часть ихъ происходила за рубежомъ. При этомъ событія зарубежныя предшествовали внутреннимъ и послужили исходнымъ моментомъ всей церковной смуты, которая своего наибольшаго развитія достигла въ маѣ и сентябрѣ мѣсяцахъ 1922 года.

Дѣятельность Карловацкаго Собранія 1921 года необыкновенно обострила отношеніе между Церковью и существующей въ Россіи властью. Величайшее бѣдствіе, поразившее Россію въ 1921 г., — голодь — придавъ теченію событій необыкновенно бурный характеръ. Событія этого смутнаго времени питались и болѣе общими причинами. Отсталостью церковнаго сознанія у части русской іерархіи, анархически настроенной и давшей себя увлечь въ область политиканства, а также настроеніями значительной части бѣлаго клира, неизжившаго своихъ словныхъ устремленій прошлаго. Если зарубежныя іерархи примкнули къ крайнему правому лагерю, то представители бѣлаго клира, живоцерковники, пошли на сближеніе съ господствующимъ въ Россіи соціально-политическимъ уклономъ. Тѣ и другіе, ставъ игрушкой политическихъ страстей, въ равной степени забыли свой долгъ передъ церковью: долгъ послушанія церковной власти. Въ этомъ основное сходство между Карловацкимъ движеніемъ и живоцерковнымъ. И какъ бы ни были политически далеки эти два теченія, церковно въ нихъ гораздо больше общаго, чѣмъ можно предполагать это съ перваго взгляда.

Существуетъ однако одно различіе въ процессѣ развитія этихъ теченій. Живоцерковная смута развивалась необыкновенно быстро, зарубежное движеніе имѣло болѣе замедленный темпъ. Скорость развитія зависѣла отъ внѣшнихъ окружающихъ условій: за рубежомъ эти условія не могли форсировать ходъ событій, тогда какъ въ Россіи они форсировали его. Но это различіе скорости развивавшихся процессовъ нисколько не дѣлаетъ разными по существу и по конечнымъ цѣлямъ оба теченія. Живоцерковники въ два мѣсяца стали раскольниками, карловацкіе отщепенцы совершаютъ этотъ путь въ 6 лѣтъ и въ настоящее время стоятъ уже передъ фактомъ формальнаго раскола. Для лицъ, которые наблюдали ходъ церковной жизни за рубежомъ, какъ онъ направлялся карловацкимъ В. Ц. У., была совершенно ясна конечная пристань, къ которой, можетъ быть, не всегда сознательно, руководители зарубежной церкви направляли бѣгъ своего корабля. Тѣ и другіе, вступивъ на путь челоуѣкоугодничества и утративъ моральную связь съ церковной властью,

неизбѣжно влеклись къ церковному расколу.

Карловацкое собраніе въ ноябрѣ 1921 года, не имѣя никакихъ церковныхъ полномочій, организуетъ заграничное В. Ц. У., живоцерковное учредительное собраніе въ маѣ 1922 года организуетъ аналогичное В. Ц. У. Послѣднее захватываетъ власть и церковный аппаратъ, первое присваиваетъ себѣ власть, непринадлежащую ему, не только помимо какого либо акта, но вопреки Патріаршему указу. Дѣятельность Московскаго В. Ц. У. раскалываетъ церковное общество въ Россіи, Карловацкое В. Ц. У. создаетъ трещину въ настроеніи зарубежныхъ церковныхъ дѣятелей. Оба эти В. Ц. У. дѣлаются источникомъ величайшихъ испытаній для вѣрныхъ сыновъ Русской Церкви въ Россіи. Параллели эти могли бы быть продолжены и значительно далѣе, но и изъ этого совершенно ясно, что однѣ и тѣ же причины привели отщепенцевъ зарубежныхъ и внутреннихъ къ однимъ и тѣмъ же слѣдствіямъ. Правда, зарубежные любили говорить о своемъ полномъ подчиненіи и сыновнемъ послушаніи Св. Патріарху, будучи на дѣлѣ чуждыми того и другого. Они долго продолжали себя выдавать за членовъ Патріаршей Церкви. Живоцерковники скоро отошли отъ Церкви и образовали живоцерковный расколъ. Однако, было время, когда и живоцерковники, захвативъ уже власть, «письменно сыновне испрашивали благословенія Святѣйшаго. Въ обоихъ случаяхъ слова служили не къ выявленію настроеній и мыслей, а къ сокрытію ихъ. Какая въ существѣ разница между политиканствующимъ карловацкимъ архіереемъ, пишущемъ о «сыновнемъ послушаніи» и неисполняющемъ вѣднѣй высшей церковной власти, и «живоцерковнымъ попомъ», обманно просящимъ благословенія у того же Патріарха? Какая существенная разница между живоцерковникомъ, возводящимъ на Патріарха вину въ политической контр-революціи, и представителемъ карловацкаго толка, порочащимъ честь главы русскихъ епископовъ передъ западно-европейскимъ обществомъ своимъ утвержденіемъ, что онъ дѣйствуетъ «подъ давленіемъ»? Разницы по существу между этими двумя теченіями нѣтъ и не можетъ быть, такъ какъ исходный пунктъ того и другого отщепенства одинъ и тотъ же: преобладаніе политическихъ устремленій надъ церковнымъ сознаніемъ. Политическое различіе этихъ теченій не дѣлаетъ ихъ, съ церковной точки зрѣнія, разными: окрасятся ли они въ красный цвѣтъ или въ черный, или въ какой либо другой, — одно несомнѣнно, что они стараются тщательно стереть съ себя цвѣта Русской Церкви, а все остальное имѣетъ значеніе политическое, а не церковное.

Огромной ошибкой было бы думать, что этими фактами церковной смуты исчерпывалось все содержание жизни Русской Церкви въ 1922 году, и что все русское церковное общество превратилось въ измѣнниковъ и отщепенцевъ. Наряду съ этими мрачными пятнами на фонѣ Русской Церкви появились въ это время и яркія звѣзды. Это были люди съ противоположной церковной настроенностью, которые съ какимъ-то особымъ рвеніемъ охраняли въ это время единство Церкви. Именно въ это время значительная часть русскаго церковнаго общества особенно сильно почувствовала, какъ ей близка Церковь и какъ ей дорого церковное единство. Ни смерть, ни заключеніе, ни невѣроятно тяжелыя переживанія на свободѣ не заставили этихъ людей измѣнить церковной власти. Въ числѣ вѣрныхъ сыновъ Русской Церкви оказались: 1) подавляющее число церковнаго народа, 2) огромная часть іерархіи, 3) и, увы, въ первое время, лишь незначительная часть бѣлаго клира. Въ эти трудные моменты церковной жизни особенно какъ-то почувствовалось есе величіе исповѣдничества, когда люди безъ фразы и позы принимали суровую дѣйствительность, какъ ниспосланныя испытанія. Въ этомъ настроеніи была великая сила, которая не только облегчала испытанія, но и примиряла съ ними. Безгранично болѣе мучительнымъ, по сравненію съ личными переживаніями, было видѣть разрушеніе церковной организаціи, безразсудно преданной зарубежными политиками и внутренними измѣнниками. Сынъ Человѣческой шель на вольную страсть «по предназначенію», но и Онъ сказалъ: «Горе тому человѣку, которымъ Онъ предается!». Мужественно перенося исключительныя испытанія, исповѣдники этого времени повторяли въ иныхъ, можетъ быть, выраженіяхъ, смыслъ этой фразы, и относили его, какъ къ живоцерковнымъ отщепенцамъ, такъ и къ зарубежнымъ политикамъ.

И. СТРАТОНОВЪ.

Wurzelsdorf. Bohemia.

7. VIII. 928.

ПАМЯТИ Ю. И. АЙХЕНВАЛЬДА.

Въ Берлинѣ 17 декабря 1928 года внезапно трагически скончался (попавъ подъ трамвой) Ю. И. Айхенвальдъ. Ю. И. Айхенвальдъ приобрѣлъ себѣ широкую извѣстность, какъ тонкій и, быть можетъ, лучшій современный литературный критикъ. Главный трудъ его жизни есть извѣстная трехтомная работа «Силуэты русскихъ писателей», въ которой критико-эстетическій анализъ литературныхъ произведеній служилъ средствомъ для синтетической характеристики духовнаго облика творческой личности поэтовъ и такимъ образомъ создана была цѣлая портретная галерея русскихъ духовныхъ типовъ. Здѣсь не мѣсто — да я не считаю себя и компетентнымъ къ тому — давать оцѣнку этому главному содержанию творчества Ю. И. Айхенвальда. Но на страницахъ «Пути» должно быть отмѣчено, что творчество Ю. И. Айхенвальда соприкасалось съ областью религіозной философіи и что сама его личность была проникнута напряженными религіозными интересами. Будучи философомъ по своему первоначальному университетскому образованію, онъ обогатилъ русскую философскую литературу прекраснымъ переводомъ полнаго собранія сочиненій Шопенгауэра, замѣнившимъ старый, частичный и весьма неудовлетворительный переводъ Фета. Долгое время онъ былъ секретаремъ редакціи «Вопросовъ философіи и психологіи», участникомъ того блестящаго кружка московскихъ философовъ, въ которомъ въ 90-хъ годахъ прошедшаго столѣтія былъ преодолѣнъ позитивизмъ и впервые намѣченъ выходъ къ метафизикѣ и религіозному осмысленію міросозерцанія (Вл. Соловьевъ, кн. С. Трубецкой, Лопатинъ, Гротъ).

Болѣе существенное, чѣмъ это внѣшнее соприкосновеніе съ русской философской мыслью, собственные религіозно-философскіе интересы Ю. И. Айхенвальда. Не будучи самостоятельнымъ и систематическимъ мыслителемъ, онъ имѣлъ, однако, своеобразное, глубоко утвержденное въ самой его личности, религіозно-философское міросозерцаніе, близкое къ шопенгауэровскому пессимизму, но отмѣченное нѣкоторымъ индивидуальнымъ обликомъ. Онъ вѣрилъ въ божественный міръ идей, въ міръ духа, въ царство Добра и Красоты, и въ этомъ смыслѣ былъ религіознымъ человѣкомъ; и вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не вѣрилъ въ реальное могущество этихъ началъ; имъ владѣло

пессимистическое сознание ихъ безсилія передъ грубыми силами зла и міровой слѣпоты. Онъ болѣлъ проблемой зла, разъ навсегда признавъ ее неразрѣшимой; страстный религіозный интересъ сочетался въ немъ съ рационализмомъ, съ неспособностью въ религіозной интуиціи, въ актѣ вѣры. преодолѣть трагическую двойственность между Богомъ и міровымъ зломъ; подобно Ивану Карамазову, онъ могъ сказать, что принимаетъ Бога, но не принимаетъ Божьяго міра. Онъ самъ однажды выразилъ, въ устной бесѣдѣ со мной, свое вѣрующее невѣріе, въ парадоксальной формулѣ: «Богъ не далъ мнѣ таланта вѣры». Онъ принадлежалъ къ тому лучшему типу русскаго интеллигента переходной эпохи, въ которомъ умственное невѣріе сочеталось съ горячей сердечной устремленностью къ Богу. Еврей по происхожденію, онъ всѣмъ существомъ своимъ сроднился съ русской духовной культурой — по крайней мѣрѣ, какъ она воплотилась въ великой русской литературѣ 19-го вѣка, — умѣлъ, какъ немногіе, понимать и сообщать другимъ ея духовную красоту и значительность. Къ литературѣ, къ міру слова, у него было истинно-религіозное отношеніе; онъ выдѣлялъ литературу изъ всѣхъ искусствъ, вида въ ней больше, чѣмъ только искусство; слово было для него откровеніемъ и какъ бы воплощеніемъ божественнаго начала въ человѣческомъ духѣ. Онъ любилъ повторять начальныя слова Евангелія отъ Іоанна «вначалѣ было Слово» и смутно ощущалъ ихъ глубочайшій смыслъ; въ этомъ отношеніи, въ созерцаніи стихій слова, какъ выраженія духа, онъ преодолѣвалъ свой собственный религіозный философскій дуализмъ и, хотя въ односторонне и упрощенно, вѣровалъ въ подлинное Боговоплощеніе.

Но самое цѣнное и значительное въ Ю. И. Айхенвальдѣ было не его міросозерцаніе, а живое конкретное существо его собственной личности. Онъ былъ исключительно нравственно-одаренной натурой, истинно христіанской душой. Безконечная деликатность, мягкость, нѣжная внимательность къ людямъ, чуткость ко всякой несправедливости сочетались въ немъ съ непреклоннымъ упорствомъ въ защитѣ духовныхъ цѣнностей, въ отстаиваніи правды. Въ этомъ мягкомъ и робкомъ интеллигентѣ было что-то благородно-рыцарственное: рыцарствомъ вѣяло отъ его ничѣмъ не сгибаемой принципиальной нравственной стойкости, отъ его вниманія къ нисшимъ, напр. начинающимъ писателямъ, отъ его склонности вставать на защиту всякаго обиженнаго, отъ его романтическаго (въ лучшемъ смыслѣ слова) отношенія къ женщинѣ. Русское дѣло борьбы за духовныя цѣнности, за духовныя начала жизни потеряло въ немъ одного изъ достойнѣйшихъ и морально привлекательнѣйшихъ своихъ представителей.

С. Ф р а н к ъ.

НОВЫЯ КНИГИ.

НОВАЯ НѢМЕЦКАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ.

За послѣднее время въ нѣмецкой философіи и въ нѣмецкомъ научномъ сознаниіи снова поставлена проблема *философской антропологии* — проблема существа человѣка и его отношенія къ міру. Проблема эта втеченіе послѣднихъ десятилѣтій была какъ будто совершенно снята для сознаниія, исчезла изъ кругозора научной мысли. Два могущественныхъ направленія мысли содѣйствовали этому: натурализмъ и идеализмъ. Для натурализма, какъ онъ выраженъ напр. въ дарвинизмъ и родственныхъ ему эволюціонныхъ теченіяхъ, все на свѣтѣ безъ различія, въ томъ числѣ и человѣкъ, есть единая въ своей основѣ слѣпая «природа»; именно доказательство того, что человѣкъ по существу *ничѣмъ* не отличается отъ всей остальной природы, есть часть природы и не принадлежитъ къ какой либо онтологически-своеобразной сферѣ бытія, было основной задачей и естественно-научнаго изученія человѣка, и философскаго истолкованія его. Послѣ того, какъ эта задача, казалось, была успѣшно разрѣшена, человѣкъ, какъ таковой, пересталъ существовать для философіи и науки. Но таковъ же былъ итогъ и философскаго идеализма. Новѣйшая нѣмецкая философія, существенно опредѣленная кантіанствомъ, ставила своей основной задачей преодоленіе психологизма — открытіе «чистаго знанія», чисто идеальныхъ началъ въ человѣкѣ, какъ субъектѣ знанія и нравственной жизни. Въ живомъ человѣческомъ сознаниіи, въ духовной жизни человѣка путемъ абстракціи выдѣлялся моментъ «чистаго знанія», «сознанія вообще», «царства истины», «царства цѣнностей» и т. п. — коротко говоря — моментъ сверхчеловѣческой, объективной «идеальности», и именно этотъ моментъ сталъ единственнымъ предметомъ философіи. Все остальное въ человѣчѣческой духовной жизни признавалось съ философской точки зрѣнія несущественнымъ, въ качествѣ чисто «психическаго» элемента, по существу относящагося къ природному міру.

Если натурализм поглощалъ человѣка безъ остатка въ безразличной и безличной природѣ, то идеализмъ какъ бы разрѣзалъ его на двѣ части — на носителя чистой «идеи», прикосновеннаго къ божественному царству Логоса или Добра, и — на чисто природное существо. Въ этомъ разсѣченіи снова исчезалъ человѣкъ, именно какъ человѣкъ, какъ нѣкое своеобразное живое единство, онъ исчезалъ настолько безъ слѣда, что въ книгахъ по философіи психологіи — напр. въ извѣстныхъ трудахъ Наторпа и Мюнстерберга — приходилось заниматься мучительными поисками того, что такое собственно есть душевная жизнь, и какъ вообще можно объяснить существованіе этой загадочной промежуточной области между «царствомъ идей» и слѣпой природой.

Въ послѣднее время, въ связи съ глубокимъ кризисомъ и переворотомъ, которые переживаетъ и философія, и научное сознаніе, и въ этомъ отношеніи намѣчается существенное измѣненіе. Проблема философской антропологіи по крайней мѣрѣ вновь поставлена. Вопросъ: «что такое человѣкъ?», по крайней мѣрѣ, вновь стоитъ передъ научнымъ сознаніемъ и беспокоитъ его. Нельзя сказать, чтобъ въ разрѣшеніи этого вопроса было уже достигнуто что либо прочное и существенное, но и первыя попытки мысли въ этомъ направленіи заслуживаютъ вниманія.

Недавно вышедшая книга талантливаго мюнхенскаго палеонтолога Эдгара Даке, полнаго хотя и нѣсколько смѣлаго, но и плодотворнаго научнаго воображенія, «*Leben als Symbol. Metaphysik einer Entwicklungslehre*» (о предыдущей его книгѣ «*Urwelt, Sage und Menschheit*» мы уже давали отчетъ въ «Пути»*) — намѣчаетъ рѣшеніе этого вопроса въ связи съ новыми общими перспективами біологическаго знанія.

Даке исходитъ изъ общаго, обстоятельно имъ обосновываемаго утвержденія, что обычный, господствующій замыселъ эволюціонной біологіи — показать происхожденіе видовъ одного изъ другого, или всѣхъ — изъ одного первичнаго — по самому своему существу ложенъ. Этотъ апіорный тезисъ теоріи эволюціи не находитъ себѣ фактическаго подтвержденія: тѣ «промежуточныя» формы, какъ связующія звенья между разными видами, которыя имъ предполагаются, или вообще отсутствуютъ, или при болѣе точномъ изученіи оказываются чѣмъ то совсѣмъ инымъ, чѣмъ такія промежуточныя звенья. Идеальное сходство между видами сами по себѣ не имѣетъ ничего общаго съ средствомъ по происхожденію. Въ частности, попытка найти предка человѣка въ какой либо существующей или вымершей породѣ човѣкоподобныхъ обезьянъ терпитъ крушеніе уже на

*) Путь № 9. С. Франкъ. «Древніи сказанія о судьбѣ человѣка».

томъ, что всѣ животныя, въ томъ числѣ и обезьяны, оказываются — вопреки эволюціонной предпосылкѣ — существами гораздо болѣе специфицированными, болѣе односторонне развитыми, чѣмъ человѣкъ. Путемъ очень остроумныхъ логическихъ соображеній, подкрѣпляемыхъ эмпирическими данными, Дакэ показываетъ нелѣпость допущенія о происхожденіи органическихъ типовъ одного изъ другого: органическіе типы могли возникнуть не изъ какого либо первоорганизма, а изъ «родящаго начала», которое должно мыслиться не какъ конкретное матеріальное начало, а какъ нематеріальная сверхвременная энтелехія всего царства живой природы. Эта энтелехія содержитъ въ себѣ уже съ самаго начала всѣ частныя энтелехіи — какъ бы «идеи» въ платоновскомъ смыслѣ — видовъ, и потому метафизическое единство органическаго міра предполагаетъ только идеальное, но не реальное генеалогическое сродство видовъ. Философская біологія Дакэ даетъ развитіе и подробное обоснованіе идеи самопроизвольной творческой эволюціи, по типу Бергсоноваго *elan vital*. Все біологическое знаніе должно съ этой точки зрѣнія, чтобы быть адекватнымъ своему предмету — творчески-формирующему существу органической жизни — быть не эмпирической генеалогіей организмовъ, а знаніемъ «символическимъ» — восхожденіемъ отъ эмпирическихъ органическихъ типовъ, какъ символовъ творческой идеи, къ самимъ этимъ идеямъ.

Въ этой связи ставится Дакэ и проблема существа человѣка и его отношенія къ органическому міру. Человѣкъ несомнѣнно стоитъ въ глубокомъ сродствѣ съ остальной органической природой — но сродство это — совсѣмъ иного рода, чѣмъ то, которое постулируетъ дарвинизмъ и обычный эволюционизмъ. Человѣкъ есть конечная цѣль и завершающая синтетическое образованіе творчески телеологической эволюціи. Животныя суть какъ бы черновые наброски или одностороннія, частныя отвѣтвленія того послѣдняго замысла органической энтелехіи, который осуществленъ въ человѣкѣ. Въ человѣкѣ таятся потенціи всѣхъ животныхъ — но не потому, что онъ произошелъ отъ нихъ, а, напротивъ, потому, что *они* въ извѣстномъ смыслѣ *произошли изъ него*, т. е. изъ той общей потенціи, которая спаяна и адекватно актуализируется только въ человѣкѣ. Самый процессъ «человѣченія», рожденія подлиннаго человѣка совершается такъ, что человѣкъ освобождается отъ своей связи съ животными потенціями, какъ бы «отпускаетъ» ихъ отъ себя; созданіемъ или воплощеніемъ животныхъ типовъ природа именно осуществляетъ свой основной замыселъ — твореніе «чистаго» человѣка.

Этому біологическому развитію соотвѣтствуетъ и развитіе

духовное. Въ лицѣ мифовъ и сказокъ о животныхъ, культъ животныхъ и тотемизма, человѣкъ сознаетъ свое таинственное средство и истонную связь съ животнымъ міромъ; тотемизмъ есть какъ бы «первобытный дарвинизмъ», интуитивно осозанный и потому болѣе вѣрный, чѣмъ современный научный дарвинизмъ. Но духовное развитіе человѣка, въ которомъ человѣкъ впервые осуществляетъ самого себя, идетъ по пути преодоленія тотемизма. Иная форма того же — одновременно и космическаго, и сознательно-духовнаго процесса — есть борьба съ *демонизмомъ*. Природа, въ своемъ слѣпомъ ирраціональномъ творчествѣ, сама по себѣ демонична — и притомъ въ двухъ отношеніяхъ: божественный замыселъ воплощенія идей искажается въ ней и въ сторону самоутвержденія застывшихъ, оконченѣвшихъ воплощенныхъ формъ (демоничность инстинкта индивидуальнаго и родового самосохраненія въ его противоположности творческому воплощенію идеальныхъ началъ) и въ сторону стихійнаго перерастанія формъ, ихъ слѣпому прорыву, чѣмъ объясняются всѣ чудовищныя формы, встрѣчающіяся въ природѣ и чему соотвѣтствуетъ чудовищность и безобразіе первобытныхъ божествъ — символовъ этой стихіи хаоса — въ сознаніи человѣка. Въ духовной жизни человѣка этимъ двумъ формамъ демонизма соотвѣтствуютъ *эгоизмъ* и *оргастическая ярость*, въ которыхъ обнаруживаетъ близость человѣка къ природному демонизму. Но этимъ самымъ уже намѣченъ типъ духовнаго бытія, адекватный истинно «человѣческому» существу: это — преодоленіе демонизма въ религіозной вѣрѣ, формированіе жизни на основѣ служенія Богу, какъ первоисточнику чисто идеальнаго начала бытія.

Мы не будемъ касаться той философіи религіи, которую развиваетъ на этой основѣ Дакэ; она гораздо болѣе слаба, чѣмъ намѣчаемая выше ея космологическія предпосылки, хотя и въ ней можно найти интересныя мысли, напр. положительную оцѣнку астрологии, какъ чаянія космической связи и символическаго единства человѣка съ космосомъ. Основная мысль этой философіи религіи состоитъ въ допущеніи первичнаго космическаго «ясновиднія» человѣка, постепенно утраченнаго имъ съ развитіемъ рациональнаго сознанія. Эта романтическая идея беретъ свое начало въ современной нѣмецкой мысли отъ весьма популярнаго мистическаго психолога Людвигъ Клагеса, послѣдователемъ котораго является въ этомъ отношеніи Дакэ.

Основной мотивъ ученія Дакэ можно обозначить, какъ возрожденіе шеллингианской наатуръ философіи. Но именно поэтому, при всей значительности отдѣльныхъ идей Дакэ, въ частности его критика позитивистическаго эволюціонизма, проблема человѣка не осознается и не разрѣшается имъ во всей

ея остротѣ, и мы имѣемъ у Дакэ не преодоленіе натурализма, а какъ бы только его сублимацію и одухотвореніе. Еще меньше можно говорить о разрѣшеніи антропологической проблемы у другого ученаго, остро ее поставившаго — у амстердамскаго біолога Болька (L. B o l k. Das Problem der Menschwerdung. Iena. 1926). Въ названной нѣмецкой своей книгѣ о проблемѣ «очеловѣченія», или «происхожденія человѣка» Болькъ ставитъ себѣ только узкую, совершенно позитивно-научную, и потому для естествоиспытателя неизбѣжно окованную ремками натурализма, задачу непредвзятаго, незатуманеннаго банальнымъ эволюціонизмомъ, описанія существенныхъ отличительныхъ признаковъ человѣка; и только на этомъ основаніи онъ хочетъ дать болѣе точный и безпристрастный отвѣтъ на вопросъ о происхожденіи человѣка. Основной и необычайно парадоксальный тезисъ Больке заключается въ томъ, что человѣкъ съ біологической точки зрѣнія есть не самое «передовое», а, напротивъ, самое *отсталое* животное. Путемъ тщательнаго анализа отличительныхъ анатомическихъ и фізіологическихъ признаковъ человѣка и опроверженія обычныхъ ихъ объясненій изъ великаго рода внѣшнихъ причинъ Болькъ доказываетъ, что всѣ первычныя особенности человѣка суть не что иное, какъ задержанныя, ставшія перманентными *зародышевыя* состоянія. Для человѣка существенъ медленный темпъ его развитія. Въ противоположность обычно утверждаемому соотношенію оказывается по Больку, что не человѣкъ проходитъ въ своей утробной жизни стадію обезьянь, а наоборотъ: обезьяна проходитъ стадію зародышеваго человѣка, но въ дальнѣйшемъ развитіи уклоняется отъ нея. Человѣкъ есть, коротко говоря, результатъ *задержки* космически-біологическаго развитія. Ученый авторъ не дѣлаетъ отсюда философскихъ выводовъ, но они напрашиваются сами собой: не животное, а именно *человѣкъ стоитъ ближе къ первоистокамъ живого бытія*. То, что обычно называется біологической эволюціей, есть не прогрессъ, а регрессъ, переходъ отъ высшаго состоянія къ низшему, какъ бы постепенное, во времени раскрывающееся грѣхопаденіе міра, и только одинъ человѣкъ изъ всего животнаго міра борется противъ этого процесса и не даетъ ему увлечь себя цѣликомъ. Исключительная цѣнность теоріи Болька именно въ томъ и заключается, что авторъ не руководится никакимъ философскимъ замысломъ, а строитъ свое ученіе только на почвѣ непредвзятаго синтеза эмпирическихъ фактовъ.

Но изъ всѣхъ новыхъ книгъ по антропологіи*) самой зна-

*) Мы не даемъ отчета о новой книгѣ Дриша подъ заманчивымъ заглавіемъ «Міръ и человѣкъ» («Die Welt und der Mensch», Leipzig 1928), потому что она содержитъ только популяризацію всѣхъ прежнихъ извѣстныхъ работъ Дриша и въ проблему антропологіи не вноситъ ничего существенно новаго.

чительной и интересной бесспорно является посмертный труд Макса Шелера «Положение человека въ космосъ». (Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928) — расширенное изложение доклада, прочитаннаго имъ въ 1927 въ «Schule der Weisheit» Кайзерлинга и вмѣстѣ съ тѣмъ единственный литературной законченный набросокъ той большой антропологии, окончаніе котораго было прервано преждевременной смертью этого выдающагося мыслителя. Книга Шелера отличается обычными достоинствами его работъ: умѣнїе охватить огромное количество эмпирическихъ знаній и ориентироваться въ нихъ сочетается въ ней съ даромъ смѣлаго и глубокаго философскаго синтеза. Проблема человека ставится у Шелера во всей ея остротѣ. Онъ исходитъ изъ указанія, что понятіе человека въ обиходѣ господствующихъ идей имѣетъ два совершенно различныхъ смысла: человекъ, какъ членъ и часть животнаго міра (хотя бы и его «верхушка»), отличающійся напр. отъ обезьяны неизмѣримо меньше, чѣмъ обезьяна — отъ червя или амебы, и, рядомъ съ этимъ, человекъ, какъ инстанція бытія, противостоящая *всему* природному бытію и возвышающаяся надъ нимъ. Эти два понятія никакъ не примирены въ господствующемъ мировоззрѣніи, которое въ спутанной формѣ хранитъ въ себѣ черты и еврейско-христіанскаго понятія человека, какъ образа и подобія Бога, и античную идею человека, какъ носителя разума, и новое натуралистически-дарвинистическое понятіе человека, какъ части животнаго міра. Эту путаницу понятій Шелеръ пытается разсѣять принципиальнымъ и яснымъ разграниченіемъ между «духовнымъ» и «душевнымъ» началомъ человека. Всѣ душевныя (въ томъ числѣ и умственныя и интеллектуальныя) качества человека принадлежатъ къ природному міру; неразрывная нить соединяетъ здѣсь растенія съ характеризующимъ ихъ моментомъ первичнаго «влеченія» съ животнымъ міромъ, обладающимъ цѣлесообразными инстинктами, и высшими животными (*включая* человека) съ присущей имъ ассоціативной памятью, умѣнїемъ учиться и практической разсудительностью. Новѣйшія изслѣдованія (напр. Келера объ умѣ человекоподобныхъ обезьянъ) показали, что чисто интеллектуально человекъ отличается отъ другихъ высшихъ животныхъ только количественно, но никакъ не принципиально качественно; поэтому невѣрнымъ оказывается и старое опредѣленіе человека, какъ «homo faber», т. е. какъ существа, способнаго къ техническому совершенствованію и техническому овладѣнію природой — зачатки такой способности есть и у другихъ животныхъ. Но всѣмъ этимъ природнымъ свойствамъ человека, объединяющихъ его со всѣмъ остальнымъ міромъ живой природы, противопоставить подлинно отличительное свойство человека, какъ носителя

«духа» — начала, принципиально выходящего за пределы всего природного и состоящего именно в (теоретическом и практическом) преодолении природного мира. Духъ есть свобода, независимость отъ ига природныхъ силъ, ориентированность на объективное, на идеальное содержание бытія. Теоретически это значитъ способность къ идеальному созерцанию (независимому отъ чувственной данности и, слѣдовательно, отъ связанности чувственно-данной окружающей средой), — практически — способность бороться съ чувственными влеченіями и преодолевать ихъ. Человѣкъ есть принципиально *аскетъ жизни*, существо, способное говорить «нѣтъ» всѣмъ природнымъ даннымъ жизни, искать и осуществлять идеальное бытіе, независимое отъ нихъ. Духъ, какъ указано, принципиально отличается отъ разсудка и Шелеръ рѣшительно отвергаетъ упомянутую выше романтическую теорію Клагеса и его послѣдователей, по которой человѣкъ есть животное вырождающееся, пытающееся замѣнить ослабѣвшую въ немъ исконно-инстинктивную силу жизни развитіемъ разсудочнаго знанія и умѣнія. Духъ есть не искусственный суррогатъ жизненныхъ силъ, а самодовлѣющая высшая инстанція, опредѣляющая само существо человѣка.

Доселѣ можно съ глубокимъ удовлетвореніемъ слѣдить за блестящимъ построеніемъ Шелера и восхищаться остротой, глубиной и тонкостью его опредѣленій и обобщеній. Дальнѣйшее, религиозно философское завершеніе его построения вызываетъ, однако, глубоко разочарованіе и рѣшительный протестъ. Опредѣливъ понятіе духа, Шелеръ ставитъ вопросъ: есть ли духъ начало, укорененное — независимо отъ его дѣйствія въ человѣкѣ — въ глубинахъ самого бытія, какъ реальнаго его сила, и только проявляющаяся въ человѣкѣ — или духъ впервые развивается въ человѣкѣ изъ самого акта аскезы, отрицанія жизни и возвышенія надъ ней. Первый отвѣтъ на этотъ вопросъ онъ называетъ «классической теоріей» человѣка: онъ выраженъ въ религиозномъ сознаніи, для котораго духъ въ человѣкѣ есть проявленіе въ немъ начала *божественнаго*, дѣйствія въ немъ Божества, какъ творческой или вообще реально-могущественной исконной силы бытія. Второй отвѣтъ даетъ «отрицательная теорія» человѣка: она выражена въ буддійскомъ ученіи объ освобожденіи человѣка черезъ замираніе его вождѣній, въ Шопенгауэровской теоріи «отрицанія воли къ жизни», въ позднѣйшемъ вариантѣ психоанализа Фрейда, гдѣ «сублимация» признается подлиннымъ преодолѣніемъ природнаго «принципа наслажденія», духъ — поскольку онъ вообще допускается при этомъ — есть здѣсь искусственный продуктъ волевого усилія человѣка. Шелеръ даетъ основательную критику этой второй теоріи, показывая, что изъ ничего не можетъ получиться

ничего, и что самая возможность преодоления природы требует наличия в человеке духа, как некоего исконного онтологического начала. Но он столь же решительно отвергает и первый, религиозный ответ на рассматриваемый вопрос: дух не существует вне человека, не обладает никакой исконной онтологической мощью. *Бога не существует*; Бог есть (в типе построения Фейербаха) лишь проекция во-вне, в первоначало бытия, того начала, которое есть и впервые раскрывается и развивается только в человеческой жизни. Божественное не выдумано человеком, но Бог, как трансцендентное человеку существо или начало, как сила, искони властвующая над мировым бытием, есть иллюзия; будучи первичным началом, божественное дано лишь, как некий зародыш, как потенция, в человеке и только через духовное развитие человека актуализируется и становится реальной силой. Бог, правда, не творится человеком, но он осуществляется им, впервые становится в нем. Первично Бог или, вернее, божественное начало есть не творец мира, не онтологический его источник, не вседержитель, а реально абсолютно бессильная потенция, которой только в человеческой духовной жизни и культуре дано достигнуть значения онтологической действительной силы. Высшее начало в мировом бытии есть не сильнейшее, а само по себе слабейшее.

Это построение Шелера не подлежит, конечно, рациональной критике. Оно свидетельствует просто об утрате им непосредственной религиозной интуиции, религиозного опыта, в котором с сверхрациональной очевидностью человеческому духу открываются те безмерные духовные глубины, та первичная всеобъемлющая реальность, в которой утвердены и с которой связан его собственный дух. Поразительно, как Шелер, давший в прежних своих трудах («Низвержение ценностей», «Вечное в человеке») глубокое и адекватное описание первичной природы и непосредственной достоверности религиозного сознания, утратил способность учитывать эти свои собственные достижения; и прискорбно видеть, как мыслитель такого ранга, как Шелер, унижает себя признанием вульгарно-рационалистического объяснения религии из страха человека перед опасностями жизни, из потребности создать иллюзорную точку опоры вне себя самого, найти убежище от трагедии жизни. И если есть элемент правды в шелеровской критике традиционного и рационалистически-оформленного одностороннего теистического богословия, но перед лицом христианского сознания, которое в идее Боговоплощения и во-человечесия сочетает моменты трансцендентности и имманентности Бога миру и человеку, его собственное учение само пред-

ставляется жалкимъ и безсильнымъ рационалистическимъ построениемъ. Но это религиозно-философское завершение теории Шелера уже выходитъ за предѣлы специально антропологической проблемы, какъ таковой.

С. Франкъ.

WILFRED MONOD. Du protestantisme. (Серия Les religions. Felix Alcan, 1928).

W. Monod принадлежитъ къ числу самыхъ выдающихся представителей французскаго протестантизма, и появленіе его книги, посвященной характеристикѣ протестантизма, не можетъ не вызвать самаго живого интереса къ себѣ. Кто лучше и глубже можетъ открыть намъ существо протестантизма, какъ не его яркіе представители? Къ сожалѣнію, съ самыхъ же первыхъ страницъ книги Monod читателемъ овладѣваетъ разочарованіе, которое лишь усиливается по мѣрѣ приближенія къ концу книги. Буду сейчасъ говорить не о литературныхъ и богословскихъ особенностяхъ книги, а только о томъ религиозномъ впечатлѣніи, которое она оставляетъ: *такой* протестантизмъ, какимъ его изображаетъ Monod, есть столь глубокое непониманіе христіанства, что его дальнѣйшее и окончательное разложеніе не за горами. Я не имѣю никакихъ основаній обобщать, думаю скорѣе, что и во французскомъ, а особенно нѣмецкомъ, скандинавскомъ, англо-саксонскомъ протестантизмѣ, при всѣхъ его догматическихъ ошибкахъ, христіанство держится крѣпко и сильно, — но знаю и то, что тенденціи Monod вовсе не одиноки. На дняхъ мнѣ попалась небольшая книга нѣкоего Francus подъ названіемъ: «Il n'y a pas de protestants». Книга написана протестантомъ и имѣетъ любопытный подзаголовокъ: «Ouvrage refusé par toutes les maisons d'edition protestantes». Эта книга, не принятая ни однимъ протестантскимъ издательствомъ, по существу написана въ духѣ тенденцій того-же Monod.

Главная мысль Monod — въ его ученіи о «вѣчномъ протестантизмѣ»: послѣдняя часть его книги озаглавлена, напр., такъ — «Къ вселенскому спиритуализму черезъ вѣчный протестантизмъ». Monod не хочетъ имѣть дѣло съ исторіей, для него протестантизмъ есть вообще торжество спиритуальности, духовнаго воспріятія и пониманія религиозной сферы; неслучайно поэтому, что историческому протестантизму отведено всего лишь нѣсколько страницъ среди 245 стр. книги. Мало этого: Monod разыскиваетъ элементы «вѣчнаго протестантизма» и въ пророчкахъ, и въ первоначальной христіанской общинѣ, и у ап. Павла.

Такой способ приблизить своего читателя къ пониманію «сущности» протестантизма ведетъ къ столь абстрактному толкованію принципозъ христіанства, что вся исторія христіанства представляется сплошнымъ искаженіемъ и заблужденіемъ. Я еще понимаю, когда одинъ американскій мыслитель безъ всякихъ стѣсненій заявилъ, что Лютеръ исправилъ І. Христа и очистилъ Его ученіе: это хотя и слишкомъ грубо, но все же признаетъ исторію христіанства, какъ нѣкую, хоть и изжитую, но въ свое время цѣнную стадію въ развитіи религиознаго сознанія. У Мопод же въ исторіи христіанства идетъ вѣчная борьба между принципомъ духовности и тенденціями сакраментализма и ритуализма. Нечего и говорить, что Мопод знакомъ лишь съ католической догматикой, которую онъ отождествляетъ съ сущностью христіанства въ его церковномъ пониманіи: о православномъ мірѣ, о которомъ мелькомъ Мопод все же упоминаетъ, у него самыя неопредѣленныя свѣдѣнія. Въ исторіи догматики онъ распоряжается столь самовластно и упрощенно, что вся огромная работа вселенскихъ соборовъ не удостоивается ни малѣйшаго вниманія, и онъ мимоходомъ лишь небрежно и свысока отзывается о Никейскомъ соборѣ. Собственныя догматическія утвержденія Мопод высказываются въ столь упрощенной и не-солидной формѣ, что здѣсь не съ чѣмъ просто считаться. Отъ книги вѣетъ и слишкомъ легкимъ отношеніемъ къ величайшимъ темамъ христіанства, скольженіемъ по периферіи проблемъ. Порой досада настолько овладѣваетъ читателемъ, что хочется самъ протестантизмъ защищать отъ такого истолкованія его.

Горькое и угрюмое чувство оставляетъ книга Мопод, Протестантизмъ всюду вступилъ въ періодъ остраго догматическаго кризиса — и поскольку этотъ кризисъ опредѣляется внутренней неудовлетворенностью, безцерковностью въ протестантизмѣ, поскольку въ немъ есть исканіе полноты Христовой истины и ея конкретнаго осуществленія въ жизни, постольку этотъ кризисъ протестантизма плодотворенъ и приближаетъ его къ Церкви. Даже социальный идеализмъ который въ послѣднее время часто впитываетъ въ себя религиозныя движенія души, идетъ на встрѣчу этому, — не говоря уже о разнообразныхъ т. наз. интерконфессиональныхъ міровыхъ организаціяхъ, въ которыхъ такъ сильно проявляется потребность жизненнаго христіанства т. е. Церкви. Но то теченіе, которое представляетъ Мопод, можетъ развиваться лишь въ сторону дальнѣйшаго утонченія, все дальше уходя отъ самой основы христіанства. Мы живемъ въ эпоху, когда подъ покровомъ различныхъ движеній, конгрессовъ, объединеній совершается таинственный процессъ срастанія членовъ Церкви Христовой, — и въ этотъ процессъ вовлеченъ и протестантскій міръ, даже больше, чѣмъ

онъ это сознаеть и этого хочетъ. Но теченія, которыя хотять все большей спиритуализации христіанства, содѣйствуютъ лишь вывѣтриванію и распаду религіозныхъ силъ. Протестантизмъ, въ цѣломъ, глубже, сильнѣе и значительнѣе, чѣмъ хочетъ его предъ нами представить Monod. Читатель, недостаточно слѣдующій за современной протестантской литературой, долженъ это имѣть въ виду, если ему попадется въ руки книга Monod.

В. В. Зѣньковскій.

АНГЕЛОЛОГИЯ И УЧЕНІЕ О СВ. СОФІИ ПРЕМУДРОСТИ БОЖІЕЙ.

(По поводу новой книги о. Сергія Булгакова).

Ученіе о Софіи есть особый приемъ или методъ богословствованія, хотя въ его полнотѣ свойственный только православію, но нѣкоторыми сторонами своими почувствованный и воспринятый западными мыслителями (напр. Гильбертомъ Порретанскимъ, Яковомъ Беме и др.), а также — неправославнымъ востокомъ (напр. гностиками). Можно сказать, что православный гносисъ — въ смыслѣ *γνωστικῆ πίστις* Климента Александрійскаго явно или неявно одушевленъ софіиностью твари и есть явная или тайная софіелогія. Такіе богословы-мыслители какъ о. Павелъ Флоренскій и о. Сергій Булгаковъ характеризуются въ своемъ творчествѣ опредѣленностью и явностью софіиныхъ формулировокъ и постановкой ихъ во главу угла своей религіозной гносеологіи, а не простой только наличностью — каковая, какъ мы сказали — всюду почти имѣется тамъ, гдѣ есть подлинно-православная богословская интуиція и одушевление. Объясняется это тѣмъ, что исходный моментъ православія есть нераздѣльное сочетаніе теантропоцентризма (Богочеловѣчества въ основѣ), Троичной омоусіи (единосущія), космологіи и сотериологіи (ученія о спасеніи). Въ теантропоцентризмѣ же послѣдній неразрывно связанъ съ маріологіей (уч. о Богоматери). Основной принципъ теантропизма (Богочеловѣчества) есть пребываніе Бога въ неслиянной и нераздѣльной связи съ тварію черезъ впостась Слова — «Божіей Силы и Божіей Премудрости» (I Кор. 1, 24). Этимъ устанавливается «третье данное» (*tertium datur*) — характерный признакъ христіанства вообще (ср. терминъ *der Mittler* протестантскаго богословія) и православія въ особенности, которое гностически (религіозно-гносеоло-

гически) и онтологически углубляет и разрабатывает идею «третьяго даннаго» — переносит его въ сферы космологіи и антропологіи. «Третье данное», перенесенное въ антропологію, даетъ софійный аспектъ маріологіи. И оно же перенесенное въ космологію даетъ софійный аспектъ антелологіи. Наконецъ, расширенная, «микрокосмическая» антропологія даетъ ученіе о человѣкѣ-ангелѣ, сосредоточенное вокругъ проблемы св. Предтечи и Крестителя Господня Іоанна съ одной стороны, и ученіе объ «ангелѣ хранителѣ» — съ другой.

Такъ какъ ученіе о Личности и спасительномъ дѣйствиіи Христа-Богочеловѣка въ мірѣ есть вообще основа христіанскаго богословія, то для заостренія и показанія преимущественныхъ и опредѣлительныхъ чертъ софіелогіи остаются: 1) маріологія 2) антропоантелологія въ специфической проблемѣ св. Іоанна Предтечи (проблема Деисиса) и, наконецъ 3) антропологическая и космологическая антелологія какъ таковая. Эти три темы и являются соотвѣтственно темами софіелогической трилогіи о. Сергія Булгакова: «Купина Неопалимая» (Парижъ, 1927;) «Другъ Жениха» (Парижъ, 1927) и нынѣ выходящая въ свѣтъ «Лѣствица Іаковля» (собственно антелологія).

Антелологія, несмотря на ея огромную практическую дѣйственность (особенно въ ученіи объ ангелѣ хранителѣ и промыслительно-космологическомъ и космогоническомъ значеніи ангеловъ) — является философски и даже богословски наименѣ разработаннымъ отдѣломъ христіанскаго богословія вообще и православнаго въ частности. И у католиковъ и у православныхъ — все ограничивается формальнымъ цитированіемъ антелологическихъ текстовъ св. Писанія, да болѣе или менѣе удачными пересказами «Небесной Іерархіи», т. наз. Діонисія Ареопагита, — произведенія богатаго темами, но не разработкой. Тоже можно сказать про антелологическіе экскурсы, разсѣянные по самымъ различнымъ мѣстамъ колоссальнаго творчества Фомы Аквината (*Summo Theologiae, Summa contra Gentiles, De spiritalibus creaturis* и др.). Богатый и имѣющій софійную завязъ и софійное ядро принципъ «*Ordo rerum talis esse invenitur ut ab uno extremo ad alterum non perveniatur nisi per media*» (курсивъ мой В.И.) — затеривается между Сциллой рационализма и Харибдой неоплатонизма (весьма замѣтнаго у Фомы Аквината наряду съ господствомъ у него рационалистическаго интеллектуализма). Такія новыя произведенія какъ статья W. Schlossinger-a *Die Stellung der Engel in der Schopfung* (Jarb. fur Phil. und spek. Theologie t. XXV и t. XXVII) не могутъ удовлетворить православнаго сознанія. Необычайную холодность проявило западное богословіе къ проблемѣ ангела-хранителя.

Намъ удалось, благодаря любезности, автора прочитать въ корректурныхъ оттискахъ послѣднюю часть его трилогіи («Лѣствица Іаковля»). Мы были поражены богатствомъ содержанія и волнующимъ душу пафосомъ любви, который разлитъ особенно въ главѣ, посвященной ангелу-хранителю. Вся книга, какъ и «Другъ Жениха», проникнута тѣмъ священнымъ Эросомъ, безъ котораго нѣтъ православнаго богословія, но наличествуетъ лишь (увы! — въ большомъ количествѣ) казенно-чиновничье кропанье да гносимахическій обскурантизмъ.

В. Н. Ильинъ.

Парижъ, Январь 1929.



