

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

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

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

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

Цѣна 16-го номера: долл. 0,60.

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

№ 16.

МАЙ 1929

№ 16.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	стр.
1. С. Безобразовъ. — Воскрешеніе Лазаря и Воскресеніе Христова	3
2. Прот. С. Булгаковъ. — Очерки ученія о Церкви. IV. О ватиканскомъ догматѣ	19
3. Е. Скобцова. — Въ поискахъ синтеза	49
4. Фр. Либъ. — Протестантизмъ и Православіе	69
5. Н. Бердяевъ. — Дневникъ философа	82
6. Новыя книги: Н. Бердяевъ. — О софіологіи. Г. Флоровскій. — Житіе Преподобнаго Симеона Новаго Богослова	95

ВОСКРЕШЕНИЕ ЛАЗАРЯ И ВОСКРЕ- СЕНИЕ ХРИСТОВО.

Среди исторических вопросов, встающих передъ изслѣдователемъ Новаго Завѣта, однимъ изъ самыхъ трудныхъ является вопросъ о воскресеніи Лазаря (Ин. XI). Какъ извѣстно, о воскресеніи Лазаря повѣствуетъ только Іоаннъ, а синоптики этого событія даже не упоминаютъ. Молчаніе синоптиковъ вызываетъ недоумѣніе не только потому, что съ чудомъ воскресенія разлагающагося мертвеца не можетъ сравниться ни одно изъ чудесъ Христовыхъ, рассказываемыхъ у синоптиковъ, но и потому, что четвертый Евангелистъ прямо свидѣтельствуетъ о томъ, какое рѣшающее вліяніе это чудо оказало на исходъ земного служенія Христа Спасителя: для Іоанна воскресеніе Лазаря есть ближайшій поводъ къ выступленію противъ Господа іудейскихъ начальниковъ, закончившемуся Его крестною смертью (XI, 47-53, 57, XII, 10, 11, 17-19).

Лѣвая критика, констатируя это различіе, рѣшаетъ его просто. — Чудо воскресенія Лазаря не принадлежитъ къ исторіи. Его измыслилъ авторъ четвертаго Евангелія, для котораго оно имѣетъ значеніе чисто-символическое. Въ лучшемъ случаѣ, это чудо съ проистекающими изъ него слѣдствіями можетъ быть понято, какъ развитіе древне-христіанскимъ преданіемъ мотива притчи о богачѣ и Лазарѣ. На Лазарѣ четверодневномъ

исполняются слова Авраама богачу (Лк. XVI, 31) — Мертвецъ воскресъ, но и ему не повѣрили.

Это отрицательное рѣшеніе вопроса связано съ общею оцѣнкою четвертаго Евангелія, какъ исторически недостовернаго; оцѣнкою, имѣющею и въ наше время убѣжденныхъ защитниковъ среди либеральныхъ ученыхъ. Но движеніе науки показываетъ, что даже для либеральныхъ изслѣдователей эта общая оцѣнка не является въ настоящее время столь безспорной, какъ она была въ XIX вѣкѣ. И въ защиту исторической достоверности воскрешенія Лазаря можно тоже привести серьезные соображенія.*)

Если чудо воскрешенія Лазаря не упомянуто у синоптиковъ, то есть чудеса, рассказанныя у синоптиковъ и не встрѣчающіяся у Іоанна. И, прежде всего, это относится къ чудесамъ воскрешенія. Іоаннъ не повѣствуетъ ни о чудѣ воскрешенія дочери Іаировой, о которомъ рассказываютъ всѣ три синоптика (Мѡ. IX, 18-26, Мк. V, 22-43, Лк. VIII, 41-56), ни о — болѣе поразительномъ — чудѣ воскрешенія несомато на погребеніе сына вдовы Наинской, о которомъ рассказываетъ Лука (VII, 11-16). Выборъ матеріала есть право писателя, и основанія выбора для насъ не всегда ясны. Оговорка Іоанна, описавшаго, по его свидѣтельству, только часть чудесъ Христовыхъ (XX, 30, ср. XXI, 25), относится и къ синоптикамъ — прежде всего, потому, что у каждаго изъ трехъ синоптиковъ, кромѣ общихъ чудесъ, есть и чудеса, опущенныя въ параллельныхъ повѣствованіяхъ (ср., напр., Мѡ. IX, 27-33, Мк. VII, 32-36, Лук.

*) Къ постановкѣ проблемы и возможности ея рѣшенія ср. статью А. Plummer'a Lazarus of Bethany въ Dictionary of the Bible Hastings'a т. III. Новѣйшее толкованіе Lock'a въ «A New Commentary on Holy Scripture» подъ общею редакціею епископа Gore'a (London, 1928), подчеркивая историческую достоверность четвертаго Евангелія (ср. стрр. 240 и слл.), не отказывается признать ее и за повѣствованіемъ о воскрешеніи Лазаря (стр. 260).

XVII, 11-19). Не надо преувеличивать и того вліянія, которое Іоаннъ приписываетъ чуду воскресенія Лазаря на событія Страстной недѣли. «Этотъ Человѣкъ много чудесъ творить», такъ, по свидѣтельству Іоанна (XI, 47), понимали іудейскіе начальники положеніе вещей. Воскресеніе Лазаря было только послѣднею каплею. Оно не вызвало бы выступленія іудейскихъ начальниковъ, если бы Христосъ до того не совершилъ другихъ чудесъ. Но послѣднею каплею было оно. И поставленный вопросъ остается въ силѣ: — Что заставило Іоанна приписать такое значеніе именно тому чуду, мимо котораго безъ вниманія прошли синагопки?

Настоящая статья должна отвѣтить на этотъ вопросъ. Но отвѣтить на него можно не иначе, какъ составивъ себѣ общее представленіе о символическомъ характерѣ четвертаго Евангелія.

Начнемъ съ того, что самоочевидно. Цѣлый рядъ фактовъ, упоминаемыхъ у Іоанна, нашель свое мѣсто въ Евангеліи несомнѣнно потому, что въ этихъ фактахъ раскрывается высшій духовный смыслъ. Чудо насыщенія пяти тысячъ (Ін. VI, 1-14), вызывающее въ памяти народа (VI, 31) ветхозавѣтную манну въ пустынѣ, является исходною точкою для поученія Христова о хлѣбѣ животномъ, спешемъ съ небесъ, въ которомъ раскрывается глубочайшая сущность христіанской Евхаристіи (VI, 26-64). Упомянутіе Пасхи (VI, 4) и отдѣльныя подробности (ср. VI, 12 и Числ. IX, 12) дѣлають эту связь особенно ясною. Въ послѣдній день праздника Кушей Христосъ говоритъ о потокахъ воды живой, и Евангелистъ толкуеть эти слова, какъ обѣтованіе Святого Духа (VII, 37-39). О рожденіи отъ воды и Духа Спаситель учитъ Никодима (III, 5). Связь воды и Духа вытекаетъ и изъ бесѣды Господа съ самаряною (IV). Христосъ исцѣляетъ слѣпого отъ рожденія

(IX, 1-7) и, обличая жестоковѣрныхъ іудеевъ, соблазняющихся этимъ чудомъ, говоритъ о невидящихъ, которые узрятъ, и видящихъ, которые станутъ слѣпы (IX, 39-41). Слѣпота тѣлесная есть образъ слѣпоты духовной. Можно и еще привести примѣры столь же очевиднаго символизма. Другіе случаи съ перваго взгляда не столь очевидны, но сколько-нибудь внимательное чтеніе показываетъ, что и въ каждомъ изъ этихъ случаевъ для Евангелиста важенъ не столько самый фактъ, сколько его символическій смыслъ. Когда на послѣдней вечерѣ Іуда принялъ отъ Господа кусокъ, онъ вышелъ вонъ, и Евангелистъ прибавляетъ: «была ночь» (XIII, 30). Въ предыдущихъ своихъ поученіяхъ Іисусъ Христосъ говорилъ о Себѣ, какъ о свѣтѣ міру (VIII, 12, IX, 5); Онъ призывалъ іудеевъ ходить въ свѣтѣ, пока есть свѣтъ (XII, 35, 36), и предвидѣлъ наступленіе ночи, когда никто не знаетъ, куда идетъ (тамъ же, ср. IX, 4, XI, 9, 10). Ночь, когда совершалось предательство, была не только физическая ночь. Очищеніе храма въ началѣ общественнаго служенія Іисуса Христа (Ин. II, 13-16) — а не въ концѣ, какъ у синоптиковъ (ср. Мѡ. XXI, 12-13 и паралл.) — приводитъ Спасителя къ загадочнымъ словамъ о разрушеніи храма и его тридневномъ возсозданіи, которое ученики, по свидѣтельству Евангелиста, уразумѣваютъ только впоследствии въ свѣтѣ Воскресенія (II, 19-22). Ясно, что очищеніе храма имѣетъ какой-то глубокій символическій смыслъ. То же относится къ чуду въ Канѣ Галилейской (II, 1.11), какъ первому чуду, совершенному Іисусомъ, и къ истеченію крови и воды изъ прободеннаго ребра Его (XIX, 33-37). На этомъ послѣднемъ фактѣ Іоаннъ дѣлаетъ особое удареніе. Почему? Только ли потому, что такимъ образомъ исполнились Писанія? Мы знаемъ по 1-му посланію Іоанна (V, 6-8), что водѣ и крови въ христологіи Іоанна

принадлежало большое мѣсто. Но толкованіе этихъ символовъ во всей ихъ глубинѣ Іоанномъ не дается. Оно предоставляется христіанскому читателю Евангелія въ свѣтѣ общаго ученія Христовой Церкви и его особаго преломленія въ Іоанновскихъ писаніяхъ Новаго Завѣта. Указанный символизмъ заставляетъ искать символическое значеніе и въ другихъ фактахъ, сохраненныхъ четвертымъ Евангеліемъ.

Однако, тутъ необходима оговорка. Если сообщаемые Іоанномъ факты имѣютъ значеніе символовъ, то это символическое толкованіе не исключаетъ и ихъ исторической достовѣрности. Здѣсь существенное отличіе предлагаемаго пониманія отъ пониманія либеральной науки. Для либеральныхъ ученыхъ Іоанновскіе факты-символы часто не имѣютъ за собою никакой исторической реальности. Это мнѣніе совершенно несостоятельно. Іоаннъ, конечно, не задавался историческими цѣлями. Но объ исторической точности, какъ мы ее понимаемъ, не заботились и синоптики, даже Лука. Они съ разныхъ сторонъ стремились приблизиться къ тайнѣ боговоплощенія и созерцали Вѣчное, явившееся во времени. Отсюда — видимыя противорѣчія. Но указанное пониманіе Евангелія отнюдь не даетъ намъ права отрицать историческую реальность описываемыхъ въ Евангеліи фактовъ, какъ таковыхъ. Въ этомъ отношеніи Іоаннъ, по существу, не отличается отъ синоптиковъ. Если факты Евангельской исторіи имѣли для Іоанна значеніе символическое, то о символическомъ значеніи того или иного факта мы чаще всего догадываемся по тому ударенію, которое Іоаннъ дѣлаетъ на этомъ фактѣ, и которое относится, в первую очередь, къ самому факту, къ его фактической достовѣрности. Это очень ясно на томъ же примѣрѣ истеченія крови и воды изъ тѣла распятаго Господа. Евангеліе Іоанна есть Евангеліе свидѣтельства.

Свидѣтельство — о духовномъ, и Евангеліе — духовное, но духовное раскрывается въ фактической исторіи. Факты не могли бы служить символами, если бы они не были дѣйствительными фактами.

Теперь мы можемъ вернуться къ воскрешенію Лазаря. Все построеніе главъ XI и XII съ несомнѣнностью говорить о томъ, что въ глазахъ Іоанна воскрешеніе Лазаря, дѣйствительно, имѣло мѣсто, какъ непреложный фактъ евангельской исторіи. Съ другой стороны, столь же несомнѣнно, что ближайшій контекстъ не только допускаетъ, но властно требуетъ его толкованія символическаго. — Узнавъ о болѣзни Лазаря, Господь говоритъ ученикамъ, что «болѣзнь не къ смерти, но къ славѣ Божіей, да прославится чрезъ нее Сынъ Божій» (XI, 4), и не идетъ на зовъ (ст. 6). Два дня спустя, объявляя ученикамъ о смерти Лазаря, Онъ прибавляетъ: «радуюсь за васъ, что Меня тамъ не было, дабы вы увѣровали» (ст. 15). Господь, при всей своей любви къ Лазарю и къ его сестрамъ (XI, 5), явно попускаетъ его смерть. Онъ идетъ разбудить его (XI, 11). Цѣль воскрешенія — вѣра учениковъ. Поставленный ранѣе вопросъ о причинахъ того исключительнаго ударенія, которое Іоаннъ дѣлаетъ на чудѣ, не упоминаемомъ синоптиками, получаетъ теперь болѣе конкретную форму. — Какой символическій смыслъ открывается для Іоанна въ воскрешеніи Лазаря, какъ фактъ историческомъ?

Символическое толкованіе чуда дается въ діалогъ Спасителя съ Марѳою. Марѳа встрѣчаетъ Учителя восклицаніемъ: «Господи! если бы Ты былъ здѣсь, не умеръ бы братъ мой. Но и теперь знаю, что чего Ты попросишь у Бога, дасть Тебѣ Богъ» (XI, 21-22). Она надѣется на чудо, но не рѣшается прямо просить о немъ. И Господь ей отвѣчаетъ: «Воскреснетъ братъ твой» (23). Какъ понимать Его слова? Господь воскресилъ Лазаря.

Воскрешеніе умершаго показало Марѣ, что эти слова можно было понимать буквально. Но Марѣа не смѣетъ понять буквально: «Знаю, что воскреснетъ въ воскресеніе въ послѣдній день» (24). Въ отвѣтныхъ словахъ Господа слышится возраженіе. Господь не говоритъ ей прямо, что Онъ воскреситъ его. Онъ говоритъ другое: «Я есмь воскресеніе и жизнь; вѣрующій въ меня, если и умретъ, оживетъ» (25). Словомъ «оживетъ» переведенъ по русски греческій глаголѣ *ζῆσται*. Переводчикъ думалъ при этомъ о воскрешеніи Лазаря. Но *ζῆσται* можетъ значить не только «оживетъ», но и — въ несовершенномъ видѣ — «будетъ жить». Преодолено, смерти — въ вѣрѣ, и Господь продолжаетъ свою мысль именно въ этомъ направленіи: «... всякій, живущій и вѣрующій въ Меня, не умретъ во вѣкъ. Вѣришь ли сему?» (26). Марѣа исповѣдуетъ свою вѣру: «Такъ, Господи! *ἐγὼ πεπίστευκα* — я увѣровала и нынѣ вѣрую» — таковъ точный смыслъ греческій перфектной формы, — «что Ты Христось, Сынъ Божій, грядущій въ міръ» (27).

Отвѣтъ Марѣы содержитъ прямую ссылку на ученіе Христова, дошедшее до насъ въ четвертомъ Евангеліи въ бесѣдахъ Господа съ Никодимомъ (III) и съ самаряною (IX) и въ рѣчи къ Иудеямъ въ Іерусалимѣ (V). — Христось есть начало жизни. Приобщеніе къ жизни происходитъ черезъ вѣру во Христа. Дарованіе жизни есть дѣло Сына, какъ и дѣло Отца. Иудеевъ, соблазненныхъ исцѣленіемъ больного въ субботній день, Господь ставитъ передъ тайной богосыновняго отношенія: Иисусъ есть Сынъ Божій, и *потому* источникъ жизни и спасенія. Но дарованіе жизни нельзя понимать чисто-спиритуалистически. «Какъ Отецъ воскрешаетъ мертвыхъ и оживляетъ, такъ и Сынъ оживляетъ, кого хочетъ» (V, 21). «Наступаетъ время, въ которое всѣ находящіеся въ гробахъ услышатъ гласъ Сына Божія, и изыдутъ творившіе

добро въ воскресеніе жизни, а дѣлавшіе зло — въ воскресеніе осужденія» (V, 28-29, ср. еще VI, 39-40). Изъ вѣры въ Іисуса Христа, какъ Начало жизни, вытекаетъ и вѣра въ грядущее воскресеніе.

Христосъ возражаетъ Марѣ словомъ и дѣломъ. Словомъ — Онъ ей показываетъ, что въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ не о грядущемъ воскресеніи, а о явленіи животворящей силы Сына Божія. Дѣломъ — Онъ воскрешаетъ Лазаря. Возраженіе словомъ и возраженіе дѣломъ совпадаютъ: въ воскрешеніи Лазаря совершается явленіе Христа, какъ источника жизни и воскресенія.

Цѣль чуда — вѣра учениковъ (XI, 15), а затѣмъ и народа, присутствующаго при чудѣ (XI, 42, ср. 45, 48, XII, 11, 19). Словомъ «народъ» переведено по-русски греческое слово *ὄχλος* — толпа. Это были Іудеи, пришедшіе изъ Іерусалима, въ большинствѣ невѣрующіе и враждебные. Но ученики? Развѣ и они не вѣрили? Однако, вѣра имѣетъ разныя степени и разное содержаніе. И Марѣа исповѣдуетъ свою вѣру. Она ее доказываетъ, заключая отъ общаго къ частному: всѣ воскреснутъ, воскреснетъ и Лазарь. Это умозаключеніе уже предполагаетъ вѣру во Христа, какъ Начало жизни, со всѣми проистекающими изъ нея слѣдствіями. И, тѣмъ не менѣе, у гроба Лазаря, когда она предупреждаетъ Господа о неизбѣжности наступившаго разложенія (XI, 39), Господь ее призываетъ къ вѣрѣ (40). Почему? Здѣсь удареніе на *силѣ* вѣры. Кто дѣйствительно вѣруетъ во Іисуса, для того нѣтъ разницы между смертью и сномъ (XI, 11-15). Къ этой всепобѣждающей вѣрѣ призываетъ Господь. Это — и вѣра Евангелиста. Въ укрѣпленіи вѣры нуждается не только невѣрующая толпа, нуждается Марѣа, нуждаются ученики. Съ другой стороны, въ діалогъ Господа съ Марѣою устанавливается *содержаніе* вѣры, какъ она вытекаетъ изъ общаго контекста Евангелія.

Установленіе содержанія и является существеннымъ для пониманія мѣста воскрешенія Лазаря въ планѣ книги.

Въ четвертомъ Евангеліи есть еще одно чудо, которое являетъ Христа, какъ Начало жизни. Это — чудо исцѣленія сына Капернаумскаго царедворца (IV, 46-54). Оно символически завершаетъ ученіе Спасителя, изложенное въ бесѣдахъ съ Никодимомъ и съ самарянкою. Но только въ послѣдующей рѣчи Иисуса Христа къ Иудеямъ въ Іерусалимѣ (V) это ученіе раскрывается со стороны его догматическаго основанія — единенія Отца и Сына — и вытекающихъ изъ него слѣдствій — грядущаго воскресенія мертвыхъ. Въ такой именно формѣ оно и предполагается символическою воскрешенія Лазаря. Здѣсь различіе символическаго значенія воскрешенія Лазаря и исцѣленія Капернаумскаго отрока.

Не только въ этомъ. Воскрешеніе и само по себѣ, какъ возвращеніе къ жизни, значительнѣе исцѣленія, хотя бы и одержимаго неисцѣлимымъ недугомъ. — Мы переходимъ къ другой сторонѣ проблемы.

Выше было отмѣчено, что предательство Іуды знаменуетъ для Іоанна наступленіе ночи. Но близость ночи чувствуется и раньше. Страсти Христовы становятся понятны на фонѣ рѣзкаго противоположенія Христа Спасителя и міра, которое раскрывается въ главахъ VII-XII. Господь воскрешаетъ Лазаря въ свѣтѣ дня. Но послѣ покушенія іудеевъ, не принявшихъ ученія о Церкви (гл. X), Иисусъ Христосъ возвращается на то мѣсто, гдѣ прежде крестилъ Іоаннъ (X, 40-42). Народъ вспоминаетъ и принимаетъ свидѣтельство Іоанна, давно уже уступившаго мѣсто Жениху, и, повѣствованіе, такимъ образомъ, возвращается къ исходной точкѣ. Кругъ замыкается. Съ воскрешеніемъ Лазаря въ гл. XI начинается новое.

Воскрешеніе Лазаря — еще не ночь, но предвареніе ночи. Если въ Страстяхъ Христовыхъ, какъ это ясно указываетъ Іоаннъ (ср. XII, 23-33, XIII, 31-32, XVII, 1 и слл.), совершается прославленіе Господа — прославленіе въ уничиженіи и смерти, — то и Марѣѣ у гроба Лазаря Христосъ предвѣщаетъ явленіе славы Божіей (XI, 40, ср. ст. 4).

Больше того. Когда Марія поспѣшала на зовъ Учителя (XI, 28-29), пришедшіе къ сестрамъ іудеи думали, что она пошла плакать у гроба. И въ радостный день Воскресенія другая «Марія стояла у гроба и плакала» (XX, 11). Женщины у гроба Лазаря и женщины у гроба Распятаго. Камнемъ закрыть входъ въ могильную пещеру друга и въ могильную пещеру Учителя (XI, 38 и слл. ср. XIX, 41 - XX, 1). И когда Господь воззвалъ Лазаря, то «вышелъ умершій, обвитый по рукамъ и ногамъ погребальными пеленами, и лицо его обвязано было платкомъ» (XI, 44). Въ гробѣ Учителя Петръ тоже увидѣлъ «пелены лежащія и платъ, который былъ на главѣ Его» (XX, 6-7). Русскому слову «платъ» соотвѣтствуетъ греческое слово «σουλάριον». Въ повѣствованіи о воскрешеніи Лазаря оно же переведено словомъ «платокъ». Указанный параллелизмъ заслуживаетъ самаго серьезнаго вниманія. Воскрешеніе Лазаря совершается въ преддверіи Страстей, а происходящее у гроба Лазаря невольно напоминаетъ христіанскому читателю Евангелія отдѣльныя подробности Воскресенія Христова. Это совпаденіе не можетъ быть случайнымъ.

Воскрешеніе Господа Иисуса Христа предполагаетъ Его смерть. Смерть преодолевается въ Воскресеніи. Западный міръ дѣлаетъ преимущественное удареніе на смерти, восточный — на воскрешеніи. Это удареніе часто грѣшитъ односторонностью. На Западѣ за Голгоескою жертвою подчасъ не видятъ Воскресенія. У нѣкоторыхъ

современныхъ православныхъ писателей радость Воскресенію почти не оставляетъ мѣста тайнѣ Креста. И однако: «Кресту Твоему поклоняемся, Владыко, и Святое Воскресеніе Твое славимъ», Тропарь Кресту свидѣтельствуєтъ о неразрывной связи Креста и Воскресенія въ сознаніи Православной Церкви. Эта связь утверждается на Евангеліи.

Научая своихъ апостоловъ тайнѣ страдающаго Мессіи, Господь предупреждалъ ихъ не только о своихъ страстяхъ: отверженіи міромъ, поруганіи и смерти, но и о воскресеніи въ третій день (Мк. VIII, 31, IX, 31, X, 32-34 и паралл.). Послѣ перваго предсказанія на переломѣ евангельской исторіи Господь явился ближайшимъ ученикамъ въ славѣ Преображенія. И Лука свидѣтельствуєтъ, что представшіе Ему Моисей и Ілія «говорили объ исходѣ Его, который Ему надлежало совершить во Іерусалимѣ» (IX, 21). А первые два синоптика сохранили память о томъ, что, спускаясь съ горы, Господь повелѣлъ ученикамъ о видѣніи никому не рассказывать, «доколѣ Сынъ Человѣческій не воскреснетъ изъ мертвыхъ» (Мѡ. XVII, 9, Мк. IX, 9). На послѣдней вечерѣ (Мѡ. XXVI, 32, Мк XIV, 28) напоминаніе о воскресеніи слѣдуетъ за страшнымъ предупрежденіемъ словами пророка Захаріи: «Поражу Пастыря, и разсѣются овцы стада». Пріобщеніе учениковъ къ крестной смерти Спасителя совершается въ таинствѣ Евхаристіи, но таинство Евхаристіи есть и предвкушеніе новой трапезы въ царствѣ Отца Небеснаго (Мѡ. XXVI, 29, Мк. XIV, 25). И образъ грядущаго прославленія стоитъ предъ духовнымъ взоромъ Страдальца. — На судѣ у первосвященниковъ въ минуту предѣльнаго поруганія и униженія Господь предсказываетъ Своимъ судьямъ, что они узрятъ «Сына Человѣческаго, сидящаго одесную Силы и грядущаго на облакахъ небесныхъ»

(Мө. XXVI, 64, Мк. XIV, 62). Еще одна замѣчательная подробность. — Всѣ Евангелисты связываютъ отречение Петра съ пѣніемъ пѣтуха (Мө. XXVI, 34, 74, 75, Мк. XIV, 30, 68, 72, Лк. XXII, 34, 60-62, Ин. XIII, 38, XVIII, 26). По свидѣтельству Марка (XIV, 72), третье отречение было передъ вторыми пѣтухами. Съ Петромъ отпадаетъ отъ Господа послѣдній. Пѣніе пѣтуха есть печать отпаденія. Обычное обозначеніе времени по пѣнію пѣтуха имѣетъ тутъ и несомнѣнно символическое значеніе. *) Призывая учениковъ своихъ къ бодрствованію, Господь напоминаетъ имъ, что они не могутъ знать, «когда придетъ хозяинъ дома, вечеромъ, или въ полночь, или въ пѣніе пѣтуховъ, или поутру» (Мк. XIII, 35). *Ἀλεκτοροφωνία* — пѣніе пѣтуховъ — еще не утро, но уже не полночь. Утро близко. Это — чаяніе свѣта во тьмѣ: свѣтъ и тьма вмѣстѣ. Для древнихъ христіанъ пѣтухъ былъ символомъ воскресенія. Въ глубинѣ средневѣковья появляются на Западѣ первыя изображенія пѣтуха на шпильяхъ церквей. **) Пѣтухъ утверждается на крестѣ, смерть и воскресеніе соединяются въ одномъ символѣ.

Тѣсная связь Креста и Воскресенія вытекаетъ съ еще большею ясностью изъ Евангелія отъ Іоанна. Мы уже отмѣчали, что вторая часть Евангелія символически изображается, какъ ночь (XIII 30). Она начинается съ омовенія ногъ, тоже имѣющаго значеніе символическаго акта. Въ омовеніи ногъ Господь образно научаетъ любви, о которой затѣмъ пространно говоритъ въ Прощальной бесѣдѣ и взываетъ къ Отцу въ Первосвященнической

*) Символическое значеніе этой детали у синоптиковъ выступаетъ яснѣе, чѣмъ у Іоанна. У Іоанна отпаденію Петра противоплагается вѣрность возлюбленнаго ученика (ср. Ин. XVIII, 15-17. XIX, 26), и нѣтъ противопоставленія свѣта воскресенія тьмѣ страстей (см. ниже).

**) Ср. H. Leclercq. Coq. статья въ Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, publié par Cabrol et Leclercq, t. III, 2 partie. Paris. 1914 (col. 2886 и сл. специально о символикѣ).

молитвъ: символъ и его раскрытіе. Первосвященническая молитва есть молитва Первосвященника и Жертвы, Приносящаго и Приносимаго: она предваряетъ Страсти. И Прощальная бесѣда потому прощальная, что предполагаетъ разлуку, и ея задача объяснить ученикамъ значеніе момента: приближается соблазнъ Креста. Все связано въ одну сплошную цѣпь. То, что относится къ омовенію ногъ, относится ко всей цѣпи. «Во время вечери, когда діаволь вложилъ уже въ сердце Іудѣ Симонову Искаріоту предать Его, Іисусъ, зная, что Отецъ все отдалъ въ руки Его, и что Онъ отъ Бога исшелъ и къ Богу отходитъ, всталъ съ вечери...» (XIII, 2-4). Далѣе слѣдуетъ рассказъ объ омовеніи ногъ. Но эти немногія слова, которыми онъ вводится, имѣютъ и большее значеніе: въ нихъ указана сущность наступающей ночи, какъ ее понималъ Іоаннъ. — Достигаетъ своего предѣла возстаніе міра (ср. еще XIII, 1). Іисусъ отходитъ къ Отцу. Но, такъ какъ «Отецъ все отдалъ въ руки Его», то восхожденіе Сына къ Отцу предполагаетъ и возведеніе Сыномъ къ Отцу увѣровавшихъ въ Сына и возлюбившихъ Его. Съ трехъ сторонъ раскрывается для Іоанна надвигающаяся ночь: возстаніе міра на Христа, восхожденіе Его къ Отцу и возведеніе къ Отцу учениковъ. Существенно для пониманія внутренней связи Страстей и Воскресенія, что у Іоанна ночь не кончается и съ Воскресеніемъ. Въ отличіе отъ синоптиковъ (ср. Мѡ. XXVIII, 1, Мк. XVI, 2), Марія Магдалина приходитъ ко гробу «еще сущей тьмѣ» (XX, 1): *σκοτίας ἐτι ούσης*. Терминъ *σκοτία* — одинъ изъ характерныхъ Іоанновскихъ терминовъ. Онъ употребляется и въ переносномъ смыслѣ для обозначенія тьмы грѣшнаго міра, противостоящей свѣту (напр. I, 4-5). Символическое значеніе указанія XX, 1 не подлежитъ сомнѣнію. Оно имѣетъ своимъ дополненіемъ слова Воскресшаго Маріи Магдалинѣ

(ст. 17): «Не прикасайся ко мнѣ, ибо я еще не восшелъ къ Отцу Моему, а иди къ братьямъ Моимъ и скажи имъ: восхожу къ Отцу Моему и Отцу вашему и къ Богу Моему и Богу вашему». Если въ четвертомъ Евангеліи ночь изображаетъ не только возстаніе міра на Христа, но и Его восхождение къ Отцу, то для насъ сейчасъ уже ясно, что въ символикѣ Іоанна ночь не ограничивается соблазномъ Креста. Она обнимаетъ и Воскресеніе. Отсюда слѣдуютъ и дальнѣйшіе выводы. Мы видѣли, что, по ученію Іоанна, въ Страстяхъ Христовыхъ совершается явленіе Славы Божіей, Славы Отца и Сына. Эта формула допускаетъ теперь уточненіе. Связь Креста и Воскресенія — у Іоанна особенно тѣсная — показываетъ, что прославленіе Божіе совершается и по ученію четвертаго Евангелиста не только чрезъ Страсти, но и чрезъ Воскресеніе Христово, въ таинственномъ единствѣ Страстей и Воскресенія.

Сдѣланный нами экскурсъ въ область Ново-завѣтнаго ученія о Воскресеніи позволяетъ намъ продолжить прерванное сопоставленіе Евангельскихъ повѣствованій о воскрешеніи Лазаря и Воскресеніи Христовомъ нѣсколько дальше.

По ученію, раскрываемому въ Евангеліи отъ Іоанна, Воскресеніе Іисуса Христа — вмѣстѣ съ Его Страстями — есть восхождение Его къ Отцу. По свидѣтельству апостола Петра, Іисусъ Христосъ воскресъ потому, что смерти «невозможно было удержать Его» (Дѣян., II, 25). Съ другой стороны, апостоль Петръ въ той же рѣчи (Дѣян. II, 25, 32) и апостоль Павелъ въ своихъ Посланіяхъ и въ проповѣдяхъ, сохраненныхъ въ книгѣ Дѣяній (I Кор., VI, 14, XV, 15, Филипп., II, 9, Дѣян., XIII, 30 и др.), говорятъ, что Распятаго Господа воскресилъ Отецъ. Эти параллельныя свидѣтельства раскрываютъ Іоанновскую формулу и являютъ въ Воскресеніи Христовомъ единеніе

Отца и Сына. Воскрешеніе Лазаря животворящею силою Христовою тоже свидѣтельствуєтъ о единеніи Іисуса Христа и Отца. О немъ говоритъ и исповѣданіе Марѣи (XI, 27) и молитва Спасителя у гроба усопшаго друга (XI, 41, 42).

Мало того. Предваряя Воскресеніе Христово, воскрешеніе Лазаря является и ближайшею причиною Страстей, свидѣтельствуя такимъ образомъ о неразрывной связи Страстей и Воскресенія. Единство Страстей и Воскресенія предвосхищается въ воскрешеніи Лазаря и явленіемъ славы Божіей.

На фонѣ богословской аналогіи фактическія совпаденія получаютъ особую значительность.

Но это — одна сторона. Несомнѣнному параллелизму противостоитъ существеннѣйшее различіе. — Воскрешеніе Лазаря есть возвращеніе умершаго къ жизни временной здѣсь, на землѣ. Первосвященники замышляютъ убійство воскрешеннаго Лазаря (XII, 10). Воскресеніе Христово есть божественная побѣда надъ смертію. Эта двойственность отношенія — очевидный параллелизмъ и столь же очевидная несоизмѣримость — можетъ быть понимаема, какъ отношеніе прообраза и того, что имъ прообразуется. Прообразуемое есть исполненіе прообраза, и въ славѣ исполненія меркнетъ прообразъ. Въ какомъ смыслѣ Воскресеніе Христово можетъ быть понимаемо, какъ исполненіе прообраза, воскрешенія Лазаря? Если воскрешеніе Лазаря дѣломъ *закрѣпляетъ* ученіе объ Іисусѣ Христѣ, какъ Началѣ жизни, заключающее и обѣтованіе грядущаго Воскресенія, — то Воскресеніе Христово, какъ исполненіе прообраза, *есть* начало нашего воскресенія. Мы видѣли, что, по ученію Іоанна, въ единствѣ Страстей и Воскресенія мыслится не только восхожденіе Іисуса Христа къ Отцу, но и возведеніе къ Отцу учениковъ.

Воскрешеніе Лазаря влечетъ за собою возстаніе міра на Христа. Міръ находится подъ вла-

стью діавола, князя міра, который былъ лжець и «человѣкоубійца отъ начала» (VIII, 44). Возстаніе міра на Христа, вслѣдствіе воскрешенія Лазаря есть возстаніе лжи и смерти на Истину и Жизнь. Символическій смыслъ воскрешенія Лазаря дѣлаетъ возстаніе неизбѣжнымъ и объясняетъ то значеніе, которое приписываетъ этому чуду Іоаннъ. Молчаніе синоптиковъ утрачиваетъ свою остроту. Благовѣстіе Христово они открывали съ другихъ сторонъ.

Священное Преданіе Православной Церкви сохранило символическое значеніе воскрешенія Лазаря. Церковное празднованіе Входа Господня во Іерусалимъ отвѣчаетъ хронологическимъ указаніямъ четвертаго Евангелія (XII, 1, 12). И потому заслуживаетъ особаго вниманія, что отнесеніемъ памяти Праведнаго Лазаря къ Субботѣ Ваій Іоанновская хронологія, явно, нарушается (ср. еще Ін. XI, 54 и слл.). Это нарушеніе, сближая — и по времени — воскрешеніе Лазаря и Торжественный Входъ, подчеркиваетъ внутреннюю связь обоихъ событій, изъ которыхъ второе почитается Церковью, какъ Предпразднество Воскресенія Христова. Ваи — пальмовыя вѣтви — образъ Воскресенія. Воскресеніе Христово сдѣлало возможнымъ наше воскресеніе. Но и больше того. — Въ богослужебныхъ пѣснопѣніяхъ, посвященныхъ воскрешенію праведнаго Лазаря, Церковь повторно останавливаетъ вниманіе вѣрующихъ на тѣсной внутренней связи между воскрешеніемъ Лазаря и Воскресеніемъ Христовымъ (ср., напр., Пятокъ Ваій, Великое Повечеріе, канонъ, пѣснь 9, Суббота Ваій, Утро, канонъ, пѣсни 1 и 9) и воспѣваетъ въ тропарѣ: «Общее воскресеніе прежде Твоя Страсти увѣряя, изъ мертвыхъ воздвиглъ еси Лазаря». Только чрезъ Страсти Христовы: смерть, побѣждаемую жизнью, стало возможно общее воскресеніе, но тайна воскресенія — во всей ея неизреченности — еще до Страстей была явлена людямъ въ воскрешеніи четверодневнаго Лазаря.

С. Б е з о б р а з о в ь.

ОЧЕРКИ УЧЕНИЯ О ЦЕРКВИ.

4. — В а т и к а н с к і й д о г м а т ь .

(Окончаніе*)

Ватиканскія постановленія состоятъ изъ двухъ частей: *constitutio dogmatica de fide catholica* (*sessio III, 24 Aprilis 1870*), состоящая изъ трехъ главъ: *de Deo rerum omnium creatore, de revelatione* и *de fide*, — это страница изъ катехизиса, свидѣтельствующая объ общей склонности католичества множить догматическія спредѣленія, вызываются ли или не вызываются они неустрашимыми потребностями церковной жизни, но вмѣстѣ съ тѣмъ, имѣющая значеніе маскировки мѣстности, прикрытіе главной батареи — именно второго постановленія Ватиканскаго собора: *constitutio dogmatica I (?) de ecclesia Christi, sessio IV, 18 Julii 1870*. Она собственно и представляетъ собой знаменитый Ватиканскій догматъ, составляющій эпоху въ исторіи католичества. Она состоитъ изъ общаго введенія и 4 главъ, которыя, въ свою очередь, состоятъ изъ мотивировки и постановленія, «канона», скрѣпленнаго анафематствованіями его неприемлющихъ (къ слову сказать, по смыслу этихъ анафемъ имъ подлежатъ всѣ не католики, не признающіе Ватиканскаго догмата, а, стало быть, и всѣ «схизматическіе» *fratres separati*, т. е. и всѣ мы, православные).

*) См. предыдущій номеръ *Пути*.

Мотивировка эта содержитъ въ себѣ то, что сохранилось для вѣрующихъ отъ самой сессіи собора, ея обязательная сила не столь безспорна какъ канонѣвъ. П е р в ы й канонъ гласитъ: «Итакъ, если кто скажетъ, что блаженный апостолъ Петръ не поставленъ Господомъ Христомъ главою всѣхъ апостоловъ и главою всей воинствующей церкви, или же что онъ получилъ прямо и непосредственно отъ того же Господа нашего І. Христа первенство только чести, а не истинной и подлинной юрисдикціи, да будетъ анаѣема». В т о р о й канонъ: «Итакъ, если кто скажетъ, будто не является на основаніи установленія самого Господа Христа или по божественному праву, что блаженный Петръ имѣетъ въ своемъ первенствѣ надъ всею церковью непрерывныхъ преемниковъ, или, что римскій понтифексъ*) не есть преемникъ блаж. Петра въ этомъ первенствѣ, да будетъ анаѣема». К а н о н ъ т р е т і й : «Итакъ, если кто скажетъ, что римскій понтифексъ имѣетъ только полномочія надзора или направленія, а не полную и высшую власть юрисдикціи во всей церкви, не только въ дѣлахъ, которыя относятся къ вѣрѣ и нравамъ, но даже и въ тѣхъ, которыя относятся къ дисциплинѣ и управленію во всемъ мірѣ распространенной церкви; или, что онъ имѣетъ только важнѣйшія части, но не всю полноту этой высшей власти; или что эта его власть не есть ординарная и непосредственная, какъ на всѣ и каждую церкви, такъ и для всѣхъ и каждого пастырей и вѣрныхъ, да будетъ анаѣема». Канонъ ч е т в е р т ы й : «Итакъ, мы, вѣрно слѣдуя преданію, принятому отъ начала христіанской вѣры, во славу Бога Спасителя, къ возвеличенію католической религіи и спасенію христіанскихъ народовъ, съ одобренія

*) Мы оставляемъ безъ перевода это римско-языческое Pontifex, п. ч. это не совсѣмъ то же, что первосвященникъ въ христіанскомъ словоупотребленіи, хотя такъ это слово обычно переводится.

священнаго собора, учимъ и опредѣляемъ, что составляетъ божественное откровеніе сей догматъ; Римскій понтифексъ, когда говоритъ съ каеэды, т. е. когда онъ, во исполненіе служенія пастыря и учителя всѣхъ христіанъ силою высшаго своего апостольскаго авторитета опредѣляетъ ученіе о вѣрѣ или нравахъ какъ содержимое для всей церкви, помощію Божіей, обѣщанной ему въ блаж. Петрѣ, пользуется тою непогрѣшительностію, которою благословилъ надѣлать Свою церковь Божественный Искупитель, въ опредѣленіи ученія о вѣрѣ или нравахъ; и такимъ образомъ опредѣленія Римскаго понтифекса сами по себѣ, а не на основаніи согласія церкви, не подлежатъ исправленію. (К а н о н ъ) : Если кто рѣшится противорѣчить этому нашему опредѣленію, что Богъ да отвратить, да будетъ анаѣема*). Всѣ эти постановленія (въ отличіе отъ другихъ католическихъ со-

*) Canon I. Si quis igitur dixerit, beatum Petrum Apostolum non esse a Christo Domino constitutum Apostolorum omnium principem et totius Ecclesiae militantis visibile caput; vel eundem honoris tantum, non autem verae propriaeque iurisdictionis primum ab eodem Domino nostro Jesu Christo directe et immediate accepisse: anathema sit.

Canon II. Si quis ergo dixerit, non esse ex ipsius Christi Domini institutione seu iure divino, ut beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores; aut Romanum Pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successorem: anathema sit.

Canon III. Si quis itaque dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis, auctorem eius potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles: anathema sit.

Canon IV. Itaque Nos traditioni a fidei christianae exordio perceptae fideliter inhaerendo, ad Dei Salvatoris nostri gloriam, religionis catholicae exaltationem et christianorum populorum salutem, sacro approbante Consilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastorem et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistantiam

боровъ, — не только Констанцкаго, но даже и Тридентскаго) облечены въ форму буллы, изданной какъ личное постановленіе папы. Это потрясающее опредѣленіе въ первыхъ двухъ главахъ содержитъ ученіе, которое сыздавна (хотя и не изъ начала) стало присуще Римской церкви: о приматѣ Петра и его преемствѣ въ римскихъ понтифексахъ. Догматизировано оно было, однако, нерѣшительно и какъ будто мимоходомъ, развѣ только на Флорентійскомъ соборѣ.*) Въ Ватиканѣ раскрывается содержаніе этого примата въ двухъ направленіяхъ: со стороны полноты власти и юрисдикціи, какъ и со стороны догматической непогрѣшительности. Обычно поражаются второй частью этого опредѣленія, между тѣмъ, какъ не менѣе существенна первая**), вѣрнѣе, обѣ въ связи между собою. Третій канонъ даетъ папѣ абсолютную, никакихъ исключеній не допускающую власть, надъ всею церковью, всѣми ея членами и во всѣхъ дѣлахъ, притомъ власть полную и въ точномъ смыслѣ слова, т. е. «не примать чести», но именно юрисдикцію, непосредственную и ординарную. Это значитъ, другими словами, что, по крайней мѣрѣ, въ области юрисдикціи церковная власть

divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irrefragabiles esse

(Canon). Si quis huic Nostrae definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit: anathema sit.

*) Попытка связать 2 канонъ съ Ефесскимъ вселенскимъ соборомъ ссылкой на притязательную рѣчь папскаго легата, есть одна изъ тѣхъ историческихъ натяжекъ и извращеній, которыя разоблачены полностью и неопровержимо Schulte въ Die Stellung etc.

**) Справедливо замѣчаетъ Friedrich. Tagebuch, Beilage III, 435, что «plenam potestatem ordinariam et immediatam», — «эти немногія слова суть опаснѣйшія во всей схемѣ. Черезъ нихъ епископатъ побуждается дать свое одобреніе по существу имморальной системѣ папизма, противъ которой протестовали соборы Констанцы и Базеля и провозглашали епископальную систему, что

есть папа, ибо никакой самобытной власти наряду съ нимъ нѣтъ и быть не можетъ. Епископы лишаются своего жезла и становятся требоисправителями, всецѣло зависящими отъ папы во всемъ, ибо власть эта не только высшая, но и ординарная и непосредственная, папа есть единственный епископъ съ властью. И передъ уничтожающей силой этого неслыханнаго въ исторіи духовнаго абсолютизма, возвращающаго насъ далеко за христіанство, въ египетскую теократію и къ языческому «Pontifex maximus» императорства, казенной и безсодержательной отпиской звучитъ оговорка въ мотивировкѣ сар. 3*). Остается совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ можетъ утвердиться въ церкви какая бы то ни было другая власть внѣ полноты папской юрисдикціи. И ужъ если примѣнять излюбленное сравненіе папства съ монархіей, то въ абсолютной монархіи какую же самостоятельность имѣетъ природа власти у министровъ, губернаторовъ и всѣхъ

даже вызвало Лютерову реформацію и сильнѣйшее противодѣйствіе на Тридентскомъ соборѣ». Любопытно, что прежніе сторонники абсолютной власти папы понимали, чего хотѣли, и не вуалировали этого софизмами, какъ это принято теперь. Въ *Nouvelles Religieuses*, 1 sept. 1923 сообщается объ открытомъ Elter S. J. трактатѣ *maitre Hervé XIV* вѣка въ защиту привиллегій монашескихъ орденовъ въ связи съ папской юрисдикціей. *De iurisdictione et de exemptione* (Gregoriana, іюнь, 1923). Здѣсь она опредѣляется такими чертами: «во вселенской церкви папа получилъ прямо отъ Бога черезъ посредство Христа, котораго онъ есть викарій, полную власть церковной юрисдикціи. Епископы обладаютъ, соотвѣтственно свойству сана, лишь властью *ordinis*, дѣйственно совершать таинства. Уступая имъ юрисдикцію, Р. М. не отказывается ни отъ какихъ своихъ высшихъ правъ. Онъ пребываетъ всегда въ качествѣ главы церкви, ординарнымъ и непосредственнымъ главой всѣхъ вѣрующихъ, каждаго изъ нихъ, каковъ бы ни былъ ихъ рангъ въ іерархіи. Онъ можетъ ограничить или пріостановить всей своей суверенной властью всѣ епископскія юрисдикціи» (385-6).

*) «Однако нѣтъ того, чтобы эта власть верховнаго понтифекса нарушала ординарную и непосредственную власть епископской юрисдикціи, силою которой епископы, какъ поставленные Духомъ Св. (Д. Ап. 20, 28), заступили мѣсто апостоловъ, какъ истинные пастыри пасутъ и правятъ порученнымъ имъ стадомъ, каждый своимъ (дальше дѣлается ссылка на п. Григорія В., который, какъ извѣстно, съ гнѣвомъ отвергъ, какъ притязательное, званіе *episcopus universalis*).

чиновниковъ? Фактически отправленіе власти д е л е г и р у е т с я, но она осуществляется всегда и во всемъ «по указу его императорскаго величества». Это значитъ: папа можетъ приказать в с е и потребовать в с е г о подъ угрозой самаго страшнаго наказанія, — д у х о в н о й к а з н и, анаемы (тѣмъ болѣе, что давно уже папамъ присвоено было распоряженіе не только въ земномъ мірѣ, но и загробномъ, черезъ индульгенціи въ чистилищѣ. Въ этомъ смыслѣ индульгенціи имѣютъ прямую связь съ развитіемъ папской *plena potestas* и упрочились на почвѣ такого стремленія: практика индульгенцій есть одно изъ проявленій папизма). Правда, здѣсь скажутъ, что папа ограниченъ церковными законами, догматами, вообще церковнымъ преданіемъ, какъ говорили нѣчто подобное и относительно абсолютнаго монарха. Однако, какъ монархъ не ограниченъ законами, но самъ себя ими ограничиваетъ, постольку же и папа самъ есть ж и в о е п р е д а н і е ц е р к в и, точнѣе, именно онъ, и только онъ, по смыслу Ватиканскаго догмата, и есть это преданіе. Поэтому онъ не связанъ и церковнымъ преданіемъ, точнѣе, онъ властенъ его а у т е н т и ч е с к и истолковывать, почему «сужденіе Апостольской каедръ» выше которой нѣтъ авторитета, никѣмъ не должно быть отмѣнено, и никому не позволено судить объ его сужденіи. Безапелляціонность сужденія фактически включаетъ въ себя и безошибочность, даже если бы она и не была нарочито формулирована въ 4 главѣ. Случай еретичества папы, который и послѣ Ватиканскаго догмата все еще допускаютъ «соглашатели», какъ напр. Гефеле*),

*) Hefele, I, 50: противъ галликанцевъ, Констанцкаго и Базельскаго собора, признававшихъ двѣ возможности смѣщенія папы: *ob mores* или *ob fidem aut haeresim*, онъ допускаетъ лишь вторую, но тогда папа перестаетъ быть и членомъ тѣла церкви. Разумѣется, это сужденіе уже несовмѣстимо съ Ватиканомъ. Есть и еще вопросъ: можетъ ли папа быть больнымъ психически, како-

становится уже недопустимымъ, потому что зара- нѣе устраняется возможность органа, который засвидѣтельствовалъ бы это еретичество и тѣмъ самымъ дерзнулъ бы *de eius judicare judicio*. Такъ обр., устанавливается правовая и такъ сказать ме- ханическая непогрѣшительность, связанная съ должностью или саномъ, притомъ, главное, без- смѣннымъ и пожизненнымъ.

3 канонъ даетъ папѣ такую фактическую не- погрѣшительность въ абсолютности его церковной власти, что 4 канонъ, обычно привлекающій къ себѣ вниманіе, является, въ извѣстной степени, къ нему даже о г р а н и ч е н і е мъ, вѣрнѣе, онъ пытается его установить. А именно, если папа, силою своей *plena potestas* можетъ п р и к а з а т ь в с е, а, слѣдовательно, практически всегда и во всемъ *irreformabilis*, то 4 канонъ эту непогрѣши- тельность, *infallibilitatem et irreformabilitatem* (оба эти термина, какъ мы видѣли, употреблены въ опредѣленіи 4 канона, причемъ первый болѣе означаетъ теоретическую безошибочность мысли, второй — практическую безошибочность опредѣ-

вымъ почитался Пій IX во время Ватиканскаго собора нѣкоторыми его отцами (по свидѣтельству Friedrich'a)? Папа Адрианъ VI въ бытность профессоромъ Лувенскаго университета имѣлъ специаль- ностью обличать папъ въ ереси (Janus, 399, 430). Также P o h l e. Unfehlbarkeit въ Kirchenlexicon Wetzler u. Welte's, XII, 244, прим. къ удивленію находить: «изъ ватиканскаго догмата не слѣ- дуетъ даже невозможность форменнаго отпаденія папы отъ вѣры, какъ и каноническое право для такого случая (конечно, вообража- емого) предусматриваетъ немедленную потерю папскаго сана» (Decret. Grat. dist. 39, c. 6, cf. Phillips. Das Kirchenrecht, I, 261 f., S c h e e b e n. Handb. d. Dogmatik, I, 214). Но постанов- ленія Граціанова кодекса относятся къ тому времени, когда церков- ное право папской непогрѣшительности еще не знало. Къ исключе- ніямъ изъ непогрѣшительности относятся случаи, когда папа подвергается внѣшнему насилию и не имѣетъ свободы сужденія (P a l m i e r i. De romano pontifice, 1877, p. 628). Однако, допус- кать такую погрѣшительность, такъ сказать фальшивую *ex cathedra*, не соответствуетъ столь смѣло провозглашенному *veritatis et fidei nunquam deficientis charisma*, предоставляя к р и т и ч е с к и испытывать каедральность папскаго сужденія. Легко себѣ пред- ставить, какое значеніе получить эта оговорка, если для римской каедрой опять наступятъ черные дни, которые уже бывали въ про- шломъ.

ленія, догматическаго правила или приказа), ограничиваетъ лишь дѣлами вѣры и нравовъ и притомъ при условіи высказыванія *ex cathedra*.

Излишне говорить, какія историческія трудности существуютъ для догмата непогрѣшимости*). Но и догматически эта научуковая фор-

*) «Несомнѣнно, исторически установлено, что даже Петръ, согласно обѣщанной ему, какъ выражается *Vaticanum*, божественной ассистенціи въ вѣрѣ, не только заблуждался, но и отвергъ Христа; что не Петръ, но соборъ апостоловъ рѣшилъ споръ о необходимости обрѣзанія (Д. А., гл. 15); что Петръ былъ порицаемъ Павломъ за его ученіе (Гал. 2, 11); что п. Гонорій заблуждался въ вѣрѣ; что 6, 7 и 8 вселенскіе соборы проклинали п. Гонорія какъ еретика, что п. Левъ II признаетъ заблужденіе Гонорія; что п. Вигилій училъ еретически, что признаетъ п. Пелагій II въ Эліи Аквилейской въ 585 г., что 5 вселенскій соборъ проклиналъ п. Вигилія какъ еретика; что папы на протязненіи вѣковъ въ даваемомъ ими при вступленіи на должность обѣтъ обѣщали соблюденіе и признаніе 8 всел. соборовъ, проклинали своего предшественника Гонорія (*Liber diurnus* ed. de Rozière form. 83 ff); что папы прежде признавали свою погрѣшимость въ дѣлахъ вѣры (см. *Stellung*, 74 ff); что между папскими декретами *ex cathedra*, между ними и положеніями вселенскихъ соборовъ, между отдѣльными ихъ пунктами, неизмѣнно касающимися вѣры, существуютъ противорѣчивыя положенія: между буллой *Unigenitus* п. Климента XI, п. 91 и письмомъ п. Гелазія противъ Акакія п. 43 — между Евгениемъ III и *cons. Remense* 1148 и *can. 4 de sarc. ord. Cons. Trid. sess. XXIII*, — между *ep. 6* Гелазія и *cap. 4* и *can. 4 de comm. sess. XXI* (*Stellung*, 183 ff.), между Гелазіемъ *ep. 37 ita nos* и *can. 1. 3. de comm. sub utraque sess. XXI Cons. Trid.*; что всѣ значительные канонисты съ Граціана въ 12, 13 в. в., многіе въ 14, 15 в. в. и оба значительнѣйшіе изъ иезуитовъ: Шмальцгрюберъ и Лайманъ признаютъ, что папа можетъ быть обвиненъ въ ереси (*Stellung*, 189); что древніе папы опредѣленно для рѣшенія вопросовъ вѣры считали нужными соборы, относительно чего 5 всел. соборъ ссылаясь даже на примѣръ апостоловъ» (*Schulte. Der Altkatholizismus*, 309). Къ этому перечню еще можно прибавить слѣдующіе примѣры: папа Николай I опредѣлялъ въ отвѣтъ болгарамъ въ 866 г., что крещеніе, совершенное только во имя Господа Иисуса Христа притомъ даже евреямъ, дѣйствительно (*Denzingeri*, п. 335), напротивъ, по опредѣленію папы Александра III (XII вѣкъ) дѣйствительнымъ является крещеніе, совершенное только во имя Св. Троицы (*Denz. 399*) и это, конечно, подтверждается и на Флорентійскомъ соборѣ (*Denz. 696*). (Разумѣется, ошибочное опредѣленіе п. Николая I истолковывается какъ выраженіе его личнаго мнѣнія, не *ex cathedra*). Въ приведенномъ опредѣленіи п. Александра III въ форму крещенія необходимо вводятся и слова: *ego te baptizo*; напротивъ п. Александръ VIII (XVII вѣкъ) призналъ (*Denz. 1317*), что опущеніе этихъ словъ (*ego in nomine*) не уничтожаетъ дѣйствительности крещенія. Въ опредѣленіи *intentio* п. Иннокентій III (1210 г.) въ буллѣ противъ вальденцевъ требуетъ *i. fidelis*, также п. Александръ VIII утверждаетъ, что крещеніе, совершенное по всей формѣ, не имѣетъ

мула можетъ быть растягиваема въ разныя стороны, какъ будто для этого она и поставлена (потому что иначе несообразность догмата была бы ничѣмъ не замаскированной). Если бы канону 4 не предшествовали три первыхъ, съ нимъ связанные, то мысль его объ авторитетномъ первоіерархѣ, провозглашающемъ въ окончательной формѣ постановленія собора, была бы почти безобидна и даже... православна. Ею опредѣлялось бы положеніе папы, въ качествѣ перваго патріарха, относительно всей вселенской церкви, по аналогіи съ положеніемъ, напр., русскаго патріарха относительно русской церкви, какъ оно опредѣлено было соборомъ 1817-18 г.г.,—быть у с т а м и помѣстной церкви, какъ возглавителя помѣстнаго собора. И это въ общемъ соотвѣтствовало бы авторитету папы, ему присущему (правда, не безъ колебаній) въ эпоху вселенскихъ соборовъ, до раздѣленія церквей. Но въ связи съ канономъ 3, канонъ 4 устанавливаетъ фактическую непогрѣшительность или, что важнѣе, непреложность, *irreformabilitatem*, всякаго папскаго сужденія. В с я к о е опредѣленіе папы, которое онъ совершаетъ какъ папа, полномъ своей власти, есть уже *ex cathedra*, потому что нельзя раздѣлить въ личности папы священника, римскаго архіерея, итальянскаго патріарха и вселенскаго епископа. Разумѣется, обѣдаетъ и отдыхаетъ онъ, какъ частное лицо, но онъ тогда и не обращается къ церкви. Совершаетъ мессу онъ лишь какъ епископъ или священникъ, но постольку онъ также не обращается къ церкви (впрочемъ, поскольку онъ самъ является своимъ собственнымъ и единственнымъ архіереемъ, онъ и мессу

силы, если священникъ внутри себя (?) скажетъ *non intendo*. Т. о. устанавливается понятіе *intentio interna*. Напротивъ, п. Левъ XIII въ своей буллѣ объ англиканскихъ ординаціяхъ (1896 г.) заявляетъ прямо, что о внутреннемъ намѣреніи церковь не судить, но она должна судить о немъ, лишь поскольку оно проявляется извнѣ.

совершаетъ силою папской юрисдикціи). Всѣ же его церковныя опредѣленія; на соборѣ или въ консисторіи, буллы или бреве, одинаково несутъ на себѣ печать полноты власти, *irreformabilitatem*, и всѣ суть въ этомъ смыслѣ *ex cathedra**). Есть единственно опредѣлимая и ощутимая папская *cathedra*, — полнота власти, и потому все, что онъ совершаетъ въ церкви, есть и *ex cathedra*, подобно тому, какъ воля абсолютнаго монарха одинаково непреложна и суверенна какъ въ законодательномъ актѣ, такъ и въ любомъ административномъ назначеніи, и различія относятся лишь къ области классификаціи и кодификаціи, а не къ природѣ власти.

Тоже самое должно быть сказано и о дальнѣйшемъ ограниченіи относительно *de fide et moribus*. Излишне говорить, что послѣдняя оговорка — *de moribus* — имѣетъ уже совершенно неопредѣленное и безграничное содержаніе: что же въ человѣческихъ дѣлахъ такъ или иначе не относится къ *mores*? Но при ближайшемъ разсмотрѣніи и *de fide* не менѣе неопредѣленно. Положеніе $2 \times 2 = 4$ есть не *de fide*, но *de arithmetica*. Однако, если бы когда-нибудь возникъ религіозный споръ въ связи

*) Разумѣется, католическое богословіе настаиваетъ на различіяхъ: «теологи выдвигаютъ положеніе, что папа ни какъ частный ученый, ни какъ свѣтскій суверень (какъ будто онъ не выдвигалъ въ качествѣ орудія политической борьбы духовныхъ каръ!), ни какъ простой (?) епископъ города Рима, ни какъ примасъ Италіи, ни какъ патріархъ Запада не имѣетъ непогрѣшительности, а только единственно и исключительно какъ верховный глава церкви (и притомъ *ex cathedra*)... Поэтому распоряженія учебно-полицейскаго, церковнополитическаго, административнаго характера или примѣненія вѣроучительнаго начала къ частнымъ случаямъ затрагиваютъ столь же мало папскую непогрѣшительность, какъ и тогда, когда папа, хотя и рѣшаетъ вопросъ доктрины, но не въ торжественной всеобщезобязательной формѣ *ex cathedra*» (Pohl в I. с., 244). Разумѣется, всѣ эти отвлеченныя разграниченія не имѣютъ никакой силы предъ конкретнымъ единствомъ личности, носителя абсолютной власти. Это только показываетъ, какая степень растерянности существуетъ по этому вопросу въ богословіи, и какъ сами богословы не знаютъ, что дѣлать съ ватиканскимъ догматомъ и куда его уложить.

съ таблицей умноженія (на почвѣ гносеологіи), папскій декретъ и о ней былъ бы *de fide* не прямо, а косвенно. Иначе къ чему относилось папское опредѣленіе съ осужденіемъ астрономической теоріи Коперника, съ которымъ приходится теперь такъ трудно апологетамъ какъ Hergenrother? Вообще, когда папа учительно обращается къ церкви въ лицѣ любыхъ ея органовъ какъ папа, то онъ дѣлаетъ это только *de fide et de moribus*, п. ч. другихъ интересовъ въ жизни церкви вообще нѣтъ, всѣ же частности имѣютъ значеніе средства: каноника, дисциплина, литургика и т. д. Вѣрнѣе, всякій вопросъ или прямо имѣетъ, или можетъ получить при обостреніи своемъ значеніе вѣро- или нраво-учительное*). А потому оговорка 4 канона въ дѣйствительности ничего не оговариваетъ, и папѣ здѣсь усвоится, вмѣстѣ съ *plena potestas* и *plena infallibilitas et irreformabilitas*, иначе говоря, молчаливо провозглашается, что церковь — это папа. И за всякимъ папскимъ распоряженіемъ стоитъ *plena potestas*, принципиально или же и актуально.

Есть ли граница папскому всемогуществу въ церкви? Ея нельзя указать, разъ принципиально признана единоличная абсолютная власть. Въ сущ-

*) У Schulte. Die Macht der römischen Päbste über Fürste etc., 1871, сдѣланъ подборъ папскихъ буллъ, касающихся разныхъ вопросовъ и, по смыслу непогрѣзительности, сохраняющихъ силу и теперь, напр. устанавливающихъ полную власть папы надъ царями и подданными, какъ католическими, такъ и не-католическими, на основаніи которой они даруютъ имъ новыя страны съ правомъ обращать въ рабство населеніе... Такъ папа Николай V въ буллѣ *Romanus Pontifex*, а также въ буллѣ *Nuper non* 9 янв. 1454 г. даетъ такія права португальскому королю Альфонсу относительно зап. Африки (подтверждено п. Каллистомъ III въ буллѣ *Inter caetera* 1456 г. и Сикстомъ IV въ буллѣ *Aeterni Regis* 1481 г.). Въ буллахъ п. Николая V португальцамъ дается исключительная власть надъ морями. П. Александръ VI въ буллѣ *Inter caetera* 4 мая 1493 г. вновь открытыя страны и острова отдаетъ королю Фердинанду и королевѣ Елизаветѣ «силой апостольской полноты власти», «авторитета всемогущаго Бога, данной намъ въ Св. Петрѣ и какъ намѣстнику І. Христа» (36-7). Папа можетъ и христіанскихъ подданныхъ, глава которыхъ анаематствованъ, дѣлать рабами и дарить: п. Григорій XI отн. флорентійцевъ 22 марта 1376 г. въ буллѣ *In omnes fere* (38) и т. д.

ности, однимъ ватиканскимъ догматомъ исчерпывается вся католическая догматика, ибо въ немъ устанавливается критерій церковной истины, который имѣетъ, по смыслу догмата (какъ ни противорѣчить это церковной исторіи)*) силу и на прошлое и на будущее. Догматической истиной является то, что провозглашаетъ таковою папа *infallibiliter*, а практической истиной являются его распоряженія какъ *irreformabiles*. Ему присуща непогрѣшительность всей церкви: по формулѣ кан. 4, *per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit*, такъ что какъ будто и въ самомъ догматѣ ставится знакъ равенства между церковью и папой. Однако и здѣсь, предумышленно или вслѣдствіе торопливости, допущена **з а в ѣ д о м а я д в у с м ы с л е н н о с т ь**, позволяющая толковать догматъ, съ одинаковымъ, притомъ, основаніемъ, въ двухъ разныхъ, если не прямо противоположныхъ, смыслахъ. Первый смыслъ, естественно вытекающій изъ общаго контекста, нами указанъ: по крайней мѣрѣ въ случаяхъ непогрѣшительнаго сужденія церковь — это папа. Второй смыслъ стараются извлечь богословы, не знающіе, что имъ дѣлать съ этимъ догматическимъ абсурдомъ и толкующіе его «*positiv, nicht exclusiv*». На этой точкѣ зрѣнія стоятъ напр. авторитетные представители нѣмецкаго католическаго богословія: Scheeben-Atzberger, Simar, Pohle и др. Согласно этому толкованію папѣ принадлежитъ та власть, которая принадлежитъ и церкви, и поэтому, по меньшей мѣрѣ, остается открытымъ вопросъ, имѣетъ ли коллегія епископовъ, т. е. соборъ (разумѣется, тоже въ соединеніи съ папой)

*) Ш у л ь т е справедливо указываетъ, что ссылка на *Florentinum* въ с. IV, какъ и цитата изъ его постановленія, сдѣланы тенденціозно, съ опущеніемъ конца, гдѣ имѣется ссылка на всѣ соборы.

iure divino, ту же полноту власти, что и папа одинъ, а также получаютъ ли епископы власть юрисдикціи непосредственно отъ Христа или отъ папы, вопросъ, дебатировавшийся еще на Тридентскомъ соборѣ, причемъ *potestas ordinis* производилась прямо отъ Христа, а происхождение *iurisdictio* такъ и остается неопредѣленнымъ*). «Здѣсь не сказано, что спеціально папѣ обѣщанная помощь исчерпываетъ вообще помощь, обѣщанную учительному тѣлу церкви или есть формальное адекватное основаніе для всей непогрѣшительности учительнаго тѣла, и что, слѣдовательно, послѣдняя исчерпывается папской непогрѣшительностью или осуществляется ею и с к л ю ч и т е л ь н о. Ибо слова *ea infallibilitate pollere qua etc.* скорѣе предполагаютъ, что между непогрѣшительностью папы и церкви существуетъ не адекватное, но неадекватное различіе (?); иначе бы фактически намѣченное этими словами утвержденіе, что одно имѣетъ тотъ же объемъ, что и другое, не имѣло бы правильного смысла».***) По-этому, по мнѣнію Atzberger'a и др. названныхъ

«Греки разумѣли подъ ними только ими принятыя вселенскіе соборы т. н. уніаты только 8; ни на одномъ изъ нихъ отъ Никейскаго 325 г. до 4 Константинопольскаго 869 г. не признавался римскій епископъ ни единственнымъ, ни непогрѣшимымъ учителемъ вѣры и нравовъ; столь же мало это имѣло мѣсто и на 4 латеранскихъ 1123, 1139, 1179, 1215 и на двухъ ліонскихъ 1245 и 1274 и Вѣнскомъ 1311. Напротивъ, Констанційскій соборъ въ 5 своемъ засѣданіи 6. IV. 1415 г. догматически опредѣлилъ: папа подобно всякому другому подвластенъ общему собору. Это 5-ое Констанціе засѣданіе принадлежитъ несомнѣнно къ признанной п. Мартиномъ V части собора. Т. о. ни одинъ изъ 11 признанныхъ въ самомъ Римѣ до Флорентійскаго собора или, опуская Констанцій (Базельскій не идетъ въ счетъ), изъ 16 вселенскихъ соборовъ не постановлялъ то, для подтвержденія чего въ с IV приводится Florentinum. Впрочемъ, то, что говорить Флорентійскій соборъ, *himmelweit* далеко отъ ватиканской дефиниціи, такъ что даже оппозиція на ватиканскомъ соборѣ склонялась къ повторенію Флорентійскаго опредѣленія. Сверхъ всего, Florentinum устарѣло или разъяснено чрезъ Tridentinum (I. c. 307).

*) См. S c h e e b e n — Handb. d. kath. Dogm. IV. Bd. I Abth., von. L. A t z b e r g e r. Freiburg; Br. 1898, стр. 443-4. Ср. здѣсь характеристику полноты папской власти 438-9.

**) S c h e e b e n, I. c., 225 (какъ будто это аргументъ!).

богослововъ, вселенскіе соборы съ папой во главѣ, имѣющіе значеніе для ясности рѣшеній и поддержки папѣ (какъ будто такая поддержка возможна и онъ въ ней нуждается!), обладаютъ и своей самостоятельной непогрѣшительностью, которая была бы имъ присуща, даже если бы папа и не былъ непогрѣшимъ. «Отсюда объясняется, какимъ образомъ до Ватикана не только утверждалась непогрѣшимость соборовъ безъ непогрѣшимости папы, но и могло считаться признаннымъ, что послѣдняя не заключается съ необходимостью въ первой, и она могла бы доказываться еще и иначе чѣмъ черезъ первую или вмѣстѣ съ первой»*) Однако по смыслу Ватиканскаго догмата, бросающаго свѣтъ и на всю прошлую церковную исторію и дающаго ей авторитетное догматическое истолкованіе, сила соборовъ заключалась въ ихъ утвержденіи папой, безъ чего они и не были бы вселенскими соборами. Съ другой стороны, папа можетъ обходиться и безъ соборовъ, которые нужны ему лишь въ порядкѣ совѣщательномъ, отнюдь не законодательномъ, а потому и могутъ быть замѣнены куріей, а то и вовсе упразднены. Болѣе послѣдовательные истолкователи ватиканскаго догмата (какъ напр., іезуитъ Пальміери**), прямо утверждаютъ, что папа есть единая власть въ церкви, обладающая и непогрѣшительностью и безошибочностью.

Дѣйствительно, не можетъ быть двухъ суверенитетовъ, двухъ верховныхъ юрисдикцій или органовъ непогрѣшительности, а потому и является или недомысліемъ, или открытымъ противленіемъ дѣйствительному смыслу ватиканскаго догмата (которое, повидимому, рас-

*) Ibid., 244. Cp. Th. H. Simar. Lehrbuch der Dogmatik, 4. Aufl. 1899, I, 40; II, 754-6; Pohle, l. c. 248. H. Schell. Die kathol. Dogmatik. Paderborn. 1892. Bd. III, [1, 410-22.

**) De romano pontifice, thes. 21.

пространено въ католическомъ мірѣ больше, чѣмъ это кажется) такое признаніе какихъ то самостоятельныхъ правъ какъ за епископатомъ, такъ и за соборомъ. Первое отрицается рѣшительнымъ и двухъ истолкованій не допускающимъ постановленіемъ 3 канона, которое дѣлаетъ епископовъ простыми викаріями папы, а его не только *episcopus universalis*, но и *episcopus episcoporum**). Второе же исключается прибавкой *ex sese*, *non ex consensu ecclesiae*, вставленной, какъ мы уже знаемъ, зарвавшимися ревнителями въ послѣдній моментъ**) и принятой безъ обсужденія. Аполлогеты толкуютъ и эту прибавку къ первоначальному *ex sese* какъ ограничительную, специально опредѣляющую смыслъ этого выраженія, которое иначе могло бы означать полную неограниченность папы въ провозглашеніи догматовъ. По общему контексту не эта опасность угрожала, но скорѣе рѣчь шла просто о томъ, чтобы вбить послѣдній гвоздь для закрѣпленія формулы. Это же значеніе имѣло и у с т р а н е н і е нѣкоторыхъ, дѣйствительно, ограничительныхъ словъ въ проектѣ, требующихъ отъ папы вѣрности церковному преданію и открывавшихъ дорогу критикѣ. Эти въ роковой формулѣ самыя роковыя слова отдѣляютъ папу отъ церкви и п р о т и в о п о с т а в л я ю т ъ его ей какъ повелителя, трансцендентнаго церкви (вопреки постоянно дѣлаемому сравненію главы въ соединеніи съ тѣломъ). Они *implicite* отвергають начало соборности въ церкви, зиждущееся на сло-

*) Schulte. Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts, 3 A. 1873, стр. 241-2.

**) Въ схемѣ 15 іюля было вычеркнуто *cum caeteris* (что могло быть истолковано въ «галликанскомъ» духѣ), чѣмъ усиленъ элементъ папской непогрѣшительности независимо отъ епископата, и вставлены слова «*non autem ex consensu Ecclesiae*» — ключевая позиція догмата. Затѣмъ въ абзацѣ IV гл. *Hoc igitur* поставлены слова: *non quia in deficientis*, вмѣсто *non deficientis*, чѣмъ были отвергнуты всѣмъ историкамъ извѣстныя заблужденія прежнихъ папъ. (Schulte, l. c. 289).

вахъ Христовыхъ: «идѣже два или три собраны во Имя Мое, тамъ и Азъ посредѣ ихъ» и на апостольскомъ преемствѣ епископата. Если бы эти слова въ формулѣ вовсе отсутствовали (или же вмѣсто нихъ стояли бы обратныя: *non ex sese, sed cum consensu ecclesiae*), тогда можно было бы правомѣрно отстаивать точку зрѣнія епископальную и соборную, однако она молчаливо, но выразительно отвергнута въ этихъ словахъ. Выражаясь языкомъ католическаго богословія, на долю в с е й церкви оставлена только *infallibilitas passiva*, т. е. добродѣтель вѣрующаго послушанія, вся же *inf. activa*, которую католики относятъ на долю учащей церкви, принадлежитъ одному папѣ. Это же подчеркивается и тѣмъ обстоятельствомъ, что постановленіе собора опубликовано одностороннимъ папскимъ приказомъ, буллой, гдѣ, правда, упоминается: *sacro approbante consilio*, но лишь въ качествѣ ф а к т и ч е с к а г о, сопровождающаго обстоятельства, а не въ качествѣ каноническаго мотива или постановленія: этой *approbatio* собора противостоятъ папское *docemus et definimus*. Конечно, ватиканскій догматъ могъ бы быть опубликованъ и постановленіемъ собора, подтвержденнымъ папой. Тогда, по смыслу догмата, соборъ явился бы только «каѳедрой», папскимъ *ex cathedra* (какъ императорскіе указы иногда облакались въ форму постановленій госуд. совѣта, высочайше утвержденныхъ). Въ дѣйствительности же принятый способъ опубликованія н е с о в м ѣ с т и м ѣ съ какой бы то ни было самостоятельной ролью собора. Это становится еще болѣе понятнымъ, если мы примемъ во вниманіе, что право опубликованія догматовъ или же правилъ вѣры принадлежитъ тому, кому свойственна полнота власти. Поэтому во вселенской церкви это право присуще было только вселенскимъ соборамъ, какъ органамъ высшей церковной власти для всей церкви. Теперь

эта plena potestas приписана одному папѣ, ему же и право провозглашенія догматовъ. Ватиканскій соборъ былъ не соборъ, а простое совѣщаніе при папѣ, расширенная консисторія, ибо при а б с о л ю т н о й власти папы вообще не можетъ быть собора, — не фактически, но канонически.

Здѣсь мы вплотную подходимъ къ основному внутреннему противорѣчію, которое является роковымъ въ самоопредѣленіи Ватиканскаго собора. Онъ созывался еще какъ соборъ, ибо раньше его не было догматовъ ни о plena potestas, ни объ infallibilitas, — тому доказательство, что оба они именно и обсуждались на соборѣ, какъ спорныя положенія, которыя многими и вовсе отвергались. Иначе говоря, оба догмата принадлежали къ истинамъ не самоочевиднымъ, относились не къ аксіомамъ, а къ теоремамъ. Но въ то же время провозглашеніе ихъ на соборѣ и отъ лица собора является внутренне противорѣчивымъ. Провозглашая папскій суверенитетъ, соборъ тѣмъ самымъ себя упразднилъ, совершилъ догматическое самоубійство, объявилъ свое собственное не-существованіе. Невозможно и внутренне противорѣчиво такое собраніе, которое постановляетъ то, что съ момента постановленія упраздняетъ и отвергаетъ его собственную правомочность и даже возможность, и притомъ не только въ будущемъ, но и въ прошломъ и настоящемъ. Нѣтъ противорѣчія, если учредительное собраніе избираетъ монарха или диктатора, и затѣмъ самоупраздняется, подчиняясь ему: оно п е р е д а л о ему полноту своей собственной власти, суверенитетъ здѣсь не прерывается, оно правомочно распорядилось полнотою с в о е й власти. Но въ какомъ же положеніи оказывается соборъ, обсуждающій и голосующій такое догматическое положеніе, въ силу котораго оказывается, что ему вовсе не принадлежитъ ни полноты власти, ни даже вообще самостоятельнаго

значенія, ибо верховная власть въ церкви принадлежитъ и всегда принадлежала папѣ? Развѣ компетентенъ въ такомъ случаѣ соборъ судить и рядить объ этомъ? Развѣ могутъ столоначальники собравшись постановлять что-либо относительно власти директора департамента, которому они по закону подвѣдомственны? Развѣ можетъ какое бы то ни было собраніе въ самодержавной имперіи что нибудь постановить относительно правъ своего монарха, взвѣшивать ихъ или надѣлять его ими? Однако подобный догматическій абсурдъ именно и имѣетъ мѣсто на Ватиканскомъ соборѣ. Какъ могло быть внесено на обсужденіе собора положеніе, что полновластенъ судить и рѣшать не соборъ, а папа, и какъ могъ соборъ даже согласиться на обсужденіе подобнаго абсурда? Можно, конечно, возразить, что соборъ долженъ былъ исполнить распоряженіе папы во имя послушанія, чего бы оно ни касалось, однако даже и непогрѣшимый папа не можетъ совершать дѣйствія абсурднаго и самопротиворѣчиваго, каковымъ, безспорно, является внесеніе на соборное обсужденіе и рѣшеніе вопроса о томъ, что верховная власть въ церкви вообще (а въ частности и на это рѣшеніе) принадлежитъ не собору, а папѣ. Ватиканскіе ревнители въ своемъ богословскомъ волюнтаризмѣ не додумали до конца свой планъ использовать соборъ на то, что по смыслу своему никакому собору въ мірѣ неподвѣдомственно, и тѣмъ самымъ фактически и догматически превратили соборъ, созданный и открытый какъ соборъ, въ соборный маскарадъ или простое совѣщаніе епископовъ при папѣ, имѣющее предметомъ лишь обсудить, какъ въ разитъ въ догматѣ искони существовавшій фактъ. Ибо очевидно, что, если папскій приматъ есть самимъ Богомъ установленный и всегда существовавшій фактъ, то онъ могъ быть соборомъ самое большее развѣ

только провозглашенъ, но не утвержденъ*). Собору здѣсь поставлена задача, которая завѣдомо превышаетъ его компетенцію, и потому должна бы быть имъ отвергнута или оставлена безъ обсужденія. И въ томъ и въ другомъ случаѣ разсмотрѣніе ея является недоразумѣніемъ и ошибкой.

Есть истины, которыя не могутъ быть доказываемы, ибо сами онѣ лежатъ въ основѣ всякаго доказательства: таковы математическія аксіомы, на основаніи которыхъ доказываются теоремы. Аксіома никоимъ образомъ не можетъ быть превращена въ теорему и сама стать предметомъ доказательства или изслѣдованія. Подобнымъ же образомъ и въ исторіи христіанскихъ догматовъ есть истины изначальныя и основныя, признаніемъ (или непризнаніемъ) которыхъ опредѣляется принадлежность (или непринадлежность) къ церкви. Это признаніе является, такъ сказать, к о н с т и т у т и в н ы мъ признакомъ церковности. Говоря въ терминахъ Канта, такого рода догматическія аксіомы являются въ исторіи синтетическими сужденіями *a priori* (а не аналитическими сужденіями *a posteriori*), онѣ лежатъ въ основѣ всего церковнаго опыта и опредѣляютъ всѣ акты догматическаго сознанія. Такой непреложной аксіоматической основой церковности является вѣра во

*) Эту абсурдную противорѣчивость Ватиканскаго догмата отчетливо показали Schulte Der Altkatholizismus. Giessen. 1871, стр. 311. «Голосованіе 553 членовъ собора, голосовавшихъ за ватиканскій догматъ 18 іюля 1870 само по себѣ безразлично, ибо, если бы оно было необходимо, то опредѣленіе было бы невѣрно само въ себѣ, ибо оба обстоятельства: неизмѣнность изъ себя, а не на основаніи опредѣленія церкви, и неизмѣнность съ согласія церкви — суть противорѣчивыя положенія на соборѣ. Также и оба положенія: является откровеннымъ отъ Бога догматомъ, что говорящій *ex cathedra* папа вслѣдствіе божественной помощи имѣетъ непогрѣшительность, и что папа сдѣлался непогрѣшимымъ вслѣдствіе признанія его непогрѣшимости со стороны собора, суть противорѣчивыя противорѣчія. Слѣдовательно, согласіе и содѣйствіе собора безпредметно; кто вѣрилъ въ папскую непогрѣшительность, долженъ въ нее вѣрить, п. ч. папа провозгласилъ это съ кафедры, а не потому, что на это согласилось 553 разныхъ сортовъ прелатовъ».

Христа Богочеловѣка, Спасителя и Господа, и Его Церковь. Тѣ христологическіе (отчасти и экклезіологическіе) догматы, которые устанавливались на вселенскихъ соборахъ, являются по отношенію къ этимъ аксіомамъ догматическими теоремами, которыя провѣрялись и доказывались на ихъ основаніи. Такъ, на примѣръ, отверженіе аріанства было частнымъ положеніемъ, имѣющимъ въ виду б л и ж е , ч а с т н ѣ е опредѣлить божественность Сына, и эту же задачу — выявить непреложную аксіому вѣры въ ч а с т н о й формулѣ, установить теорему вѣры, ставить себѣ и Никейскій догматъ. Особенностью такой догматической теоремы является то, что она, д о авторитетнаго своего и окончательнаго опредѣленія, является проблематической, и на эту т о п р о б л е м у вѣры соборъ и отвѣчаетъ догматомъ, послѣ этого также получающимъ силу аксіомы, ея непреложность. Подобную же природу имѣли и остальные догматы, установленные въ исторіи церкви. Въ этомъ смыслѣ каждый догматъ для своего времени давалъ нѣчто новое, чего еще не было въ церковномъ сознаніи (почему и можно предъ лицомъ этого факта говорить о догматическомъ р а з в и т і и Церкви), хотя вмѣстѣ съ тѣмъ въ этомъ развитіи принципиально не можетъ быть ничего новаго, ибо въ Церкви все дано съ ея основанія, она есть полнота Наполняющаго во всѣхъ, а всѣ ея догматы — теоремы суть только разныя обнаруженія ея непреложныхъ аксіомъ, выражающихъ самое ея существованіе. Поэтому, вообще говоря, не можетъ быть и не было соборовъ, которые бы д о г м а т и ч е с к и устанавливали вѣру въ Богочеловѣка и Его церковь, хотя эта вѣра торжественно провозглашалась (напр. въ Никео-Константинопольскомъ символѣ). Однако здѣсь устанавливалась лишь извѣстная формула вѣры, а не самая вѣра, которая, разумѣется, была и

безъ символовъ и раньше символа, и она именно утвердила и соборъ, и символъ.

Примѣнимъ это различіе къ вопросу о Ватиканскомъ догматѣ. Принадлежитъ-ли онъ, если онъ истиненъ, къ числу такихъ догматическихъ теоремъ, которыя до времени оставались внѣ догматическаго поля зрѣнія и лишь съ опредѣленнаго момента вступаютъ въ него? — Можетъ-ли та кой догматъ явиться догматическимъ новшествомъ (хотя бы въ томъ относительномъ смыслѣ, въ какомъ это вообще возможно), или же онъ принадлежитъ къ числу конститутивныхъ условій всякаго религіознаго опыта, есть какъ бы а priori церковности? Въ томъ видѣ, какъ папскій приматъ понять и установленъ на Ватиканскомъ соборѣ, очевидно, можетъ быть только послѣднее. Своеобразный экклезіопапизмъ, тамъ провозглашенный, объявляющій подчиненіе папѣ условіемъ церковности и дѣлающій послѣдняго живымъ начальникомъ церкви на землѣ, земнымъ викаріемъ Христа, т. е. земнымъ Христомъ относительно церкви, очевидно, могъ бы быть лишь столь же изначальнымъ, какъ и та аксіома вѣры, что Христосъ есть глава Церкви. И очевидно, что провозглашеніе такого догмата возможно только какъ торжественная декларация, а не какъ плодъ обсуждения и разрѣшенія догматической проблемы, поставленной въ видѣ «схемы» собору для обсуждения и принятія или непринятія. Соборъ, провозглашающій непогрѣшительную власть въ церкви *ex sese sine consensu ecclesiae*, совершаетъ актъ противорѣчивый и бессмысленный, самъ себя уничтожающій, есть *reductio ad absurdum* самого этого собора. Поэтому ватиканскій догматъ внутренне саморазлагается. Такой догматъ вообще не могъ быть провозглашенъ соборомъ въ формѣ догматическаго постановленія, а развѣ только исповѣданъ въ видѣ вѣроподданническаго адреса съ изъяснені-

емъ преданности и послушанія. Такой догматъ, по смыслу его, властенъ произнести только папа, притомъ всякій папа и во всякое время, не только Пій IX въ Ватиканѣ, но и напр. Мартинъ V въ Констанцѣ или Евгеній IV въ Базелѣ. Поэтому не только оба послѣдніе собора, но даже и ватиканскій съ его борьбой и попытками противодѣйствія со стороны меньшинства оказываются фактическимъ отрицаніемъ мнимой догматической аксіомы. Самыя эти попытки являются уже не законнымъ дѣйствіемъ членовъ собора, ихъ обязанностью, но прямымъ церковнымъ бунтомъ и ересью. Нельзя спасти положеніе и указаніемъ на то, что, хотя догматъ этотъ содержался въ церкви всегда, однако только теперь пришло время для его провозглашенія. Идея «развитія догматовъ» не пользуется нимало относительно вопроса о церкви и ея главѣ: здѣсь могутъ измѣняться только формулы догмата, но существо его всегда должно быть аксіоматически ясно, и, какъ догматическое новшество, такой догматъ не можетъ быть провозглашенъ. Включеніе въ формулу догмата *з а в ѣ д о м о й* двусмысленности: *Sacro approbante consilio* (что можетъ быть съ о д и н а к о в ы м ъ основаніемъ переведено и какъ обстоятельство времени: *п о* или *п р и* одобреніи собора, и какъ обстоятельство образа дѣйствія: *в с л ѣ д с т в і е*, *в ѣ с и л у*, послѣ, въ результатѣ одобренія собора) еще болѣе подчеркиваетъ внутреннюю невозможность догмата *ex sese sine consensu ecclesiae*, причемъ эта послѣдняя вставка, сдѣланная въ послѣдній моментъ, болѣе всего превращаетъ Ватиканскій догматъ въ бессмыслицу, въ круглый квадратъ и жареный ледъ. Еще разъ повторилась исторія Вавилонскаго столпотворенія... Упоенные побѣдой стремились получить наибольшіе триумфы, однако въ своемъ порывѣ не сумѣли во время остановиться и свести

концы съ концами. Этимъ обличается внутренняя противорѣчивость, общая невозможность эkkлeзиопapизма.

* *

*

Ватиканскій догматъ ненуженъ былъ католической Ц е р к в и. Порожденіе одной «ультрамонтанской» или, по нашей терминологіи, эkkлeзиопapистской или просто папистской партіи въ церкви, онъ явился неожиданностью, навязанной сверху. Имъ нисколько не былъ увеличенъ или укрѣпленъ папскій авторитетъ фактически, — онъ и безъ того былъ и остается такъ великъ, что едва ли даже можетъ быть увеличенъ. Новый догматъ только придалъ папѣ догматическій нимбъ. Католическое богословіе, которое принуждено было внести въ свои анналы Ватиканъ, не знаетъ, что дѣлать съ этимъ догматомъ, и по настоящее время онъ остается догматической шарадой (несмотря на ворчливое заявленіе п. Пія IX еще въ 1871 г., въ отвѣтъ на просьбы о т о ч н ѣ й ш е м ѣ истолкованіи новаго догмата, что онъ ясенъ для всѣхъ, обладающихъ доброй совѣстью, — но что же иное и оставалось сказать создателю, а вмѣстѣ и жертвѣ Ватиканскаго опредѣленія?). До сихъ поръ, за полвѣка, изъ него не было сдѣлано еще ни разу практическаго примѣненія, папа ни разу не высказался торжественно ex cathedra. Одной его plena potestas оказалось достаточно, чтобы облекать непогрѣшимостью всякія, въ томъ числѣ и догматическія, опредѣленія (напр. противъ модернистовъ). Однако, несмотря на свою практическую ненужность, догматъ этотъ явился н е и з б ѣ ж н о с т ь ю, какъ послѣдній логическій выводъ церковнаго юридизма и какъ предѣльный симптомъ глубокаго духовнаго распада зап. христіанства, происшедшаго съ реформацией. Ватиканскій догматъ есть

послѣднее слово протестантизма внутри католичества, реформаціи, дѣйствующей какъ контр-реформація. Несмотря на властолюбіе отдѣльныхъ папъ и на историческую силу папства, Ватиканскій догматъ былъ бы и невозможенъ и безсмысленъ до реформаціи: невозможенъ потому, что начала церковной свободы еще живы были въ католической церкви, какъ мы знаемъ уже изъ исторіи предреформаціонныхъ соборовъ, и ученіе о папскомъ приматѣ не принимало характера ученія о церковномъ единодержавіи; безсмысленъ же потому, что вовсе и не было врага, отвергающаго церковную власть іерархіи. Реформація расколола не только внѣшнее тѣло церкви, но и внутреннее его единство. То соединеніе христіанской свободы и церковнаго послушанія, которое составляетъ существо церкви и нынѣ исповѣдывается только въ православіи, разрушилось: свободолубіе ушло, мнимое призракомъ свободы безъ послушанія, въ пустыни протестантизма и индивидуализма, а послушаніе, осознавъ себя въ своей враждебности свободѣ, еще болѣе прежняго изсохло въ законничество. Реакція ветхозавѣтныхъ началъ въ христіанствѣ, которая и ранѣе была замѣтна въ западной церкви, теперь усилилась, и послѣднимъ словомъ этой ветхозавѣтности и явился ватиканскій догматъ. Католическая церковь и доселѣ не оправилась отъ своеобразнаго духовнаго истощенія послѣ реформаціи, выразившагося, между прочимъ, въ своеобразномъ духовномъ милитаризмѣ *societatis Jesu*, этомъ образѣ новѣйшаго, послѣреформаціоннаго католичества. Нельзя не изумляться обилію силъ и жизненности западнаго христіанства, явленнаго въ протестантизмѣ, а еще болѣе въ католичествѣ, но нужно видѣть и это особенное его качество. Не нужно рсѣпляться богатствомъ его чело-вѣческихъ силъ, возрастомъ культуры, вы-

сотою цивилизаціи, — зап. Европа имѣетъ богатое наслѣдство, но слѣдуетъ различать особую т о - н а л ь н о с т ь этой церковности по существу ея. Западно-европейскій міръ остается боленъ неизжитой и непреодолимой реформаціей, которая явилась неизбежнымъ его кризисомъ. И Ватиканскій соборъ свидѣтельствуетъ, что реформація еще не закончилась, что она продолжается и въ католичествѣ и въ протестантизмѣ. Эти обѣ раздѣлившіяся половины идутъ въ разныя стороны, причемъ Vaticanum готовитъ, разумѣется, новое вооруженіе противъ реформаціи. Однако, оно безсильно и свидѣтельствуетъ скорѣе о духовной слабости, нежели о мощи. Католичество есть могучая дисциплинированная армія, но церковь не есть армія, и арміей нельзя побѣдить реформацію, какъ объ этомъ достаточно свидѣтельствуетъ исторія; и ватиканская армія оказывается доселѣ безсильна противъ реформаціи. Католичество, какъ контр-реформація, само опредѣлилось чрезъ отрицаніе христіанской свободы, которую возвѣстило міру Евангеліе. Протестантскій же міръ услышалъ съ наибольшей ясностью это благовѣстіе свободы изъ проповѣди ап. Павла. Для тѣхъ, для кого христіанская свобода есть непреложный д о л г ъ христіанина, отъ котораго онъ не можетъ отказаться, нѣтъ пути въ Ватиканъ. Напротивъ, для нихъ вполне возможенъ и естественъ путь къ православію, хотя вступленіе на него необходимо должно сопровождаться внутреннимъ и внѣшнимъ преодоленіемъ реформаціи, какъ анти-іерархизма, болѣзни, привитой ей папизмомъ.

Реформація есть великая катастрофа западнаго христіанства, но она есть лишь продолженіе того же самаго процесса, которымъ вызвано было ранѣе т. наз. раздѣленіе церквей. Послѣднее, конечно, имѣетъ сложныя національно-культурныя и историческія причины, и невозможно отри-

цать долю вины въ немъ, наряду съ Римомъ, и на Византіи, на честолюбіи Константинопольскихъ патріарховъ и византійскомъ цезарепапизмѣ, однако не объ этомъ идетъ рѣчь. Насъ интересуетъ здѣсь, что то самое измѣненіе въ пониманіи и чувствѣ церковности, которое выразилось въ преобладаніи юридическихъ началъ и въ папизмѣ, эта ветхозавѣтность, проявившаяся и все усиливавшаяся въ Зап. Церкви, оказалась несовмѣстна съ восточной церковностью. Послѣдняя извнѣ страдала раболопствомъ и даже порабощенностію, но внутри хранила завѣты возлюбленнаго ученика Христова. Петринизмъ, притомъ все больше противопоставлявшійся паулинизму (хотя Петръ и Павелъ вмѣстѣ были основателями Римской церкви), оказывался несовмѣстимымъ съ Іоанновымъ христіанствомъ востока, — не въ историческихъ его слабостяхъ, но въ его умопостигаемомъ существѣ, въ самомъ его *εἶδος*. Этого и по сейчасъ не видятъ и не сознаютъ католическіе богословы. Но слѣдующимъ шагомъ въ усиленіи ветхозавѣтныхъ, духовноіудаистическихъ началъ въ католичествѣ явилось уродливое и противоестественное противопоставленіе апостоловъ Петра и Павла, совершившееся въ нѣдрахъ западнаго христіанства. И Ватиканскій догматъ безъ всякой нужды углубляетъ этотъ разрывъ. Въ этомъ смыслѣ онъ есть недоброе дѣло. Фанатическое ослѣпленіе контр-реформаціи побудило довести этотъ внутренній разрывъ до полной непримиримости. Ватиканскимъ догматомъ католичество въ настоящее время духовно изолируетъ себя отъ всего прочаго христіанскаго міра (какъ это въ наши дни снова проявилось на примѣрѣ Лозанской*) конференціи). Всегда агрессивное и прозелитическое фактически, теперь оно и догматически вынуждается быть таковымъ. *Extra ecclesiam*

*) Ср. нашу статью въ Пути, августъ 1928 года: Къ вопросу о Лозанской Конференціи (энциклика п. Пія XI *mortalium animos*).

nulla salus теперь опредѣленно понимается такъ, что виѣ подчиненія папѣ, которому принадлежитъ omnis creatura (еще по буллѣ Бонифація VIII Unam sanctam), нѣтъ спасенія. Для католиковъ естествененъ становится одинъ образъ дѣйствій — завоевательный, одна политика — папскаго имперіализма. Католичество, по догматическому своему существу, не можетъ знать иного соединенія, кромѣ подчиненія папѣ, это властолюбіе не личное или, такъ сказать, психологическое, но онтологическое. Католичество должно онтологически измѣниться, утратить свой папизмъ, сдѣлаться православнымъ въ этомъ рѣшающемъ пунктѣ, чтобы явилась потребность въ соединеніи. Молитва Господа: «да будутъ всѣ едино» существенно различно понимается католичествомъ и православіемъ, настолько, что и молятся о разномъ. Ватиканскій догматъ, который явился насиліемъ надъ извѣстной частью католической церкви, болѣе близкой къ православію, и въ настоящее время многихъ понуждаетъ къ лицемѣрію. Однако нельзя отрицать, что папизмъ и по сіе время составляетъ в н у т р е н н і й фактъ и духовный устой католическаго міра. И пока остается такъ, приходится сказать, что послѣдній не созрѣлъ еще для подлиннаго соединенія церквей. Здѣсь безсильны теологическіе доводы, иначе передъ ними давно уже должна была бы разсыпаться ватиканская твердыня волюнтаристическаго богословія. Для этого, кромѣ вѣковой научной работы протестантизма, достаточно было бы уничтожающей и научно неотразимой критики даже старокатоликовъ. Вся работа научнаго ниспроверженія папизма въ сущности уже произведена. Нѣтъ, здѣсь должна воздѣйствовать сама жизнь, н о в ы й о п ы т ѣ, котораго католичество пока не знаетъ. Папство испытало великія потрясенія и догматическія колебанія: въ эпоху авиньонскаго плѣненія, въ XV вѣкѣ, въ концѣ

XVIII в. Въ нашъ вѣкъ великихъ потрясеній гарантировано ли и оно отъ нихъ, хотя и кажется, что незыблема «скала Петрова», и даже возстановляется папское государство? Незыблемой казалась твердыня и царскаго цезарепапизма, но она рассыпалась въ дребезги въ нѣсколько дней. И каждый историческій часъ, каждый переворотъ чреватъ новыми возможностями и потрясеніями.

До сихъ поръ, пока стоитъ ватиканскій догматъ, для православнаго міра онъ есть непреодолимое препятствіе къ искреннему и подлинному движенію къ воссоединенію съ католичествомъ. Несомнѣнно, и въ православіи есть люди католической психологіи и католическаго образа мыслей — паписты безъ папы, которые по-католически понимаютъ церковность и по-католически же говорятъ не о в о з соединеніи, но лишь о присоединеніи и подчиненіи. Не беря здѣсь вопроса о церковномъ расколѣ и его преодоленіи во всемъ его догматическомъ объемѣ, можно констатировать однако, что католизирующими мнѣніями отнюдь не исчерпывается и не опредѣляется все отношеніе къ рассматриваемому вопросу въ православіи, и ужъ во всякомъ случаѣ въ нѣдрахъ православія сохраняется полная возможность судить о вопросѣ по существу. За вѣка раскола между востокомъ и западомъ накопилось немало догматическихъ различій, если не разногласій. Всѣ они еще могутъ быть обсуждаемы по существу, если только для этого есть возможность съ обѣихъ сторонъ. Для православія такая возможность есть. Однако, до тѣхъ поръ, пока твердо стоитъ ватиканскій догматъ, эта возможность (на вселенскомъ соборѣ или инымъ способомъ) для католичества отпадаетъ, п. ч. всѣ догматы католичества, каковы бы они ни были и чего бы ни касались, обсужденію по существу не подлежатъ, разъ они получили папское утвержденіе, имѣютъ на себѣ штемпель

непогрѣшимости. Возможно здѣсь только подчиненіе и присоединеніе. Но на такую почву, разумѣется, православіе не можетъ вступить по своему существу, ибо это значило бы отвергнуться своего церковнаго естества, благодати Св. Духа, живущей въ Церкви, которую вѣдаетъ всякій православный.

Ватиканскій догматъ является въ настоящее время центральнымъ для вопроса о воссоединеніи церкви, если Господь когда либо явитъ міру это чудо Своей милости. Раньше, въ эпоху II Ліонскаго и Флорентійскаго собора, главными вопросами догматическихъ пререканій былъ догматъ о Духѣ Святомъ, о *filioque*, и лишь на второмъ мѣстѣ стоялъ вопросъ о папскомъ приматѣ (вмѣстѣ съ вопросомъ о совершеніи литургіи на квасномъ или прѣсномъ хлѣбѣ, о чистилищѣ и нѣкотор. др.). Въ настоящее время вопросъ о Св. Духѣ, конечно, не потерялъ ни своей важности, ни своей трудности, но фактически, въ сознаніи, онъ уже пересталъ быть *impedimentum dirimens*, по выраженію В. В. Болотова, и допускаетъ возможность спокойнаго богословскаго обсужденія (какъ это и имѣло мѣсто при переговорахъ съ старокатоликами). Почти утерялъ значеніе и непомѣрно преувеличенный въ свое время вопросъ о различіи въ восточной и западной литургіи и объ опрѣснокахъ. Сравнительно второстепеннымъ является вопросъ даже о чистилищѣ, какъ и о новомъ догматѣ Непорочнаго Зачатія (поскольку онъ не сплетается во едино съ папской непогрѣшительностью). Но зато всѣ эти частныя разногласія заслонены однимъ, — основнымъ. Это непомѣрно выросшій и окрѣпшій за эти вѣка папизмъ, догматически утвержденный въ ватиканскомъ догматѣ. Это и есть основное и опредѣляющее разногласіе между востокомъ и западомъ. Католичество стало папизмомъ и утверждается какъ таковой, напротивъ,

православіе, хотя оно можетъ и должно признавать первенство римской кафедры, воздавая ей древнюю честь, ни въ какомъ случаѣ не можетъ принять именно папизмъ, который является для него ересью въ ученіи о церкви. Такимъ образомъ, вопросъ стоитъ съ роковой безвыходностью: до тѣхъ поръ пока католичество не перестанетъ быть папизмомъ и не откажется по существу отъ ватиканскаго догмата (хотя бы черезъ новое и точнѣйшее его истолкованіе), — а для этого долженъ совершиться въ немъ геологическій переворотъ, — къ соединенію съ нимъ нѣтъ путей. Однако невозможное для человѣка возможно для Бога, и намъ остается вѣрится Промыслу, насъ ведущему, устрояющему судьбы Церкви и совершающему невозможное для человѣковъ.

Протоіерей Сергій Булгаковъ.

ВЪ ПОИСКАХЪ СИНТЕЗА.

Вотъ уже двѣ тысячи лѣтъ, какъ міру задано эмпирически-непосильное заданіе, — осознать себя Богочеловѣчествомъ.

И двухтысячелѣтняя исторія человѣчества является исторіей этой эмпирической невозможности, исторіей забвеній, отпаденій, подмѣнъ, и безсилія приблизить себя къ заданію.

Всѣ эти неудачи могутъ быть поняты только изъ анализа мистическаго опредѣленія Церкви, — Богочеловѣчества.

Долженствующее обнять собой всю полноту мірозданія, оно являетъ намъ два начала. Божественное, — начало христіанскаго Откровенія, извѣстную, данную, неподвижную истину.

Второе начало Богочеловѣчества, — человѣческое.

Это элементъ вѣчнаго движенія, вѣчнаго постиганія и раскрытія, вѣчнаго совершенствованія, (или наоборотъ, — отпаденія, затемненія, провала).

Въ каждую эпоху оно имѣетъ максимальную точку достигнутаго. Только это высшее напряженіе человѣческаго творчества данной эпохи можетъ почитаться полнотой человѣческаго элемента. И только въ сочетаніи съ такой завершенностью эпохи Божественное начало можетъ дать истинную полноту Богочеловѣчества.

Поскольку къ Божественному началу съ точки зрѣнія полноты истины не можетъ быть двухъ

различныхъ отношеній, — надо или признавать его или впадать въ ложь непризнанія, — постольку человѣческое начало никогда и ни въ чемъ твердой и точной печати своей принадлежности къ истинѣ не имѣетъ. Оно всегда уязвимо, всегда открыто критикѣ.

* *
*

Наше время склонно объявить вчерашній день человѣческаго творчества ложью. И наибольшимъ нападкамъ подвергается самый методъ человѣческаго творчества, — утопизмъ.

Въ самомъ дѣлѣ, — за послѣдніе вѣка человѣчество жило вспышками творческихъ зарядовъ различныхъ утопій. Этими утопіями оно подтапливалось на путяхъ исторіи. Имъ мы обязаны какъ реальными достиженіями, такъ и паденіями человѣчества.

А такъ какъ этотъ утопизмъ является одной изъ самыхъ характерныхъ чертъ въ методѣ работы человѣчества, то на него и направлено все остріе тѣхъ, кто отрицаетъ свой вчерашній день.

Утопизмъ опредѣляютъ, какъ вѣру въ возможность царства Божьяго на землѣ.

Попробуемъ дать ему болѣе формальное опредѣленіе.

Каждая утопія отвѣчаетъ какой-нибудь незрѣвшей истинной потребности въ наукѣ, въ соціальной жизни, въ философіи. И всегда заключенная въ ней истина является въ сильно гипертрофированномъ видѣ.

Этимъ опредѣляется, что для каждаго времени есть своя характерная утопія, — или нѣсколько своихъ характерныхъ утопій.

Утопія является рабочей гипотезой человѣчества, облегчающей ему какъ объясненіе накоп-

ленныхъ фактовъ, такъ и направленіе его волевыхъ устремленій.

И ни одна утопія, — рабочая гипотеза, — не была въ свое время бесплодной.

Можно еще утверждать, что только максимально гипертрофированная и раздутая истина заставляетъ человѣчество напрягать свою волю. Это является какъ бы закономъ человѣческаго творчества. Человѣчество всегда предъявляетъ свои требованія къ исторіи съ самымъ сильнымъ запросомъ. Получивъ лишь то, что ему принадлежитъ въ мѣру историческаго и культурнаго роста, оно создаетъ новую утопію, являющуюся новымъ запросомъ исторіи.

Птоломей, утверждая свою систему мірозда-нія, конечно думалъ, что онъ утверждаетъ полноту эмпирической истины. Намъ же никакъ не приходится говорить о томъ, что его система была только ложью, а скорѣе мы склонны утверждать, что зерно истины, заключенное въ ней, дало возможность накопиться цѣлому ряду фактическаго матерьяла, послужившаго основой для созданія Копернико-вой системы, тоже въ свою очередь преодоленной Кеплеромъ. И Кеплерова система, заключая въ себѣ зерно истины, не можетъ быть не преодоленной.

Каждая послѣдующая утопія или рабочая гипотеза относится къ предыдущей, какъ система Кеплера къ системѣ Коперника, и какъ система Коперника къ системѣ Птолемея.

Критическое отношеніе къ данной утопіи, а иногда и къ самому утопическому методу творчества, возникаетъ тогда, когда утопія въ той или иной степени изжита.

Естественно, что бѣдный ходъ событій послѣд-няго времени разоблачилъ всѣ элементы гипер-трофій въ человѣческомъ творествѣ. Многое до-

стигнуто, многое отбрасывается. Все пересматривается критически.

Что это значитъ?

Это значитъ, что ростъ человѣчества сталъ выше созданныхъ имъ утопій и человѣчество нуждается ... въ новой, адекватной его росту и его запросамъ утопії.

* * *

Такимъ образомъ, зная тотъ эмпирически недостижимый предѣлъ, къ которому стремится все человѣческое творчество, — Богочеловѣчество, — и зная методы, по которымъ его творчество протекаетъ, — рабочія гипотезы, — утопії, — намъ надо опредѣлить тотъ путь, которымъ шло человѣчество въ предыдущія эры своего развитія.

Историческая практика, конечно, ни въ одной стадіи своего развитія не можетъ дать намъ полного приближенія къ сочетанію двухъ началъ, — Божественнаго и человѣческаго.

Лишь первые вѣка христіанства, — періодъ церковныхъ Соборовъ, — до нѣкоторой степени оправдываютъ теорію. Человѣческое начало въ Церкви, въ Богочеловѣчествѣ, — было дано въ максимальномъ своемъ творческомъ завершеніи. Питавшая Византію греческая культура и философія цѣликомъ и неразрывно связана съ этимъ первоначальнымъ періодомъ исторіи Церкви. Болѣе напряженного и громкаго слова человѣчество не создавало тогда .

И это слово сочеталось съ благовѣстіемъ Откровенія, создавая совмѣстно единство, приближающееся къ воплощенію Богочеловѣчества.

Быть можетъ періодъ Афанасія Великаго, — періодъ гармоническаго сочетанія божественнаго Откровенія и человѣческой мудрости, — былъ воистину золотымъ вѣкомъ въ исторіи христіанскаго человѣчества.

Характерно, что даже въ этотъ золотой вѣкъ можно уже найти подлинную человѣческую утопію.

Творцомъ этой утопіи можно считать Константина Великаго.

Въ божественномъ Откровеніи было ему предназначено побѣдить крестомъ.

Человѣческая его склонность къ утопизму подмѣнила крестъ мечомъ, освятила мечъ.

Теперь, черезъ многіе вѣка надо сказать, что въ этой рабочей гипотезѣ, опредѣляющей направление человѣческаго творчества, былъ, конечно, элементъ все той же гипертрофированной истины. Утверждалась положительная черта въ общество- и государство-твореніи. Вводилось это творчество въ систему человѣческаго благословеннаго творчества.

Этимъ самымъ наносился ударъ понятію звѣриной природы государства-общества, клалась основа проникновенію христіанства въ эту часть человѣческаго творчества.

Послѣ періода первыхъ вѣковъ христіанства, въ Церкви начался процессъ медленнаго закаливанія, — постепеннаго перехода въ статическое состояніе человѣческаго динамическаго элемента.

Аттрибуты Божественнаго начала, — Откровеніемъ данная полнота, — были постепенно перенесены на разъ на всегда зафиксированный моментъ творческаго напряженія человѣчества.

Въ своемъ благоговѣніи передъ данной для извѣстнаго момента полнотой Богочеловѣчества, люди какъ бы заразили свой элементъ, входящій въ эту полноту, свойствами неподвижности Божественной истины.

Подъ этимъ знакомъ стоялъ весь средневѣковый періодъ исторіи.

Если философія остановилась на Аристотелѣ, а Птолемеева система была послѣдней, зафикси-

рованной въ церковномъ сознаніи, то дальше этого челоѡчество не смѣло дерзать.

Въ этомъ была односторонность среднеѡковья, его отреченіе отъ челоѡческаго начала.

Статизированное челоѡческое творчество становилось невѣсомымъ.

Идея Богочелоѡчества ущеблялась и поглощалась.

Наконецъ, въ противовѣсъ этому болѣзненному процессу, длившемуся цѣлые вѣка, челоѡчество стало постепенно выходить изъ такой умышленной церкви. Закостенѣвшая церковь какъ бы больше не покрывала своимъ куполомъ всего челоѡчества, и постепенно почти все творческое почувствовало себя не подъ этимъ куполомъ, а подъ вольнымъ небомъ, — съ инымъ порядкомъ отвѣтственности, съ инымъ напряженіемъ свободы, съ инымъ направлениемъ творческаго утремленія.

Въ самомъ дѣлѣ, когда Копернику приходилось вопреки положеніямъ Церкви утверждать движеніе земли вокругъ солнца, когда челоѡкъ почувствовалъ, что передъ нимъ, съ одной стороны, авторитетъ Церкви, и необходимость отрицать фактъ, постигнутый и утвержденный его творческимъ напряженіемъ, а съ другой, — костеръ инквизиціи и фактъ, котораго онъ отрицать не можетъ, — тогда всѣ устои среднеѡковья заколебались.

Эмпирическая церковь какъ бы предала идею Богочелоѡчества, вытолкнула челоѡчество на широкую дорогу міра, управляемаго не откровенными, а естественными законами.

Что должно было дѣлать челоѡчество?

Оно могло идти и шло инымъ путемъ.

Пути эти уводили отъ Церкви. Передъ челоѡчествомъ открывалась эпоха великихъ достижений и открытій, эпоха расцвѣта всѣхъ челоѡческихъ духовныхъ и творческихъ силъ.

А тотъ человѣческій элементъ, который былъ зафиксированъ въ Церкви, не могъ равняться съ новыми достиженіями.

Но даже въ этой своей части гуманизмъ не былъ *противобожень*, — онъ былъ только *безбожень*. И это безбожіе не было принципиально дано въ гуманизмъ, — оно явилось только реакціей на безчеловѣчіе предшествующаго періода.

Многовѣковая творческая запрещенность вылилась бурнымъ творчествомъ Возрожденія. Весь динамизмъ человѣческой природы воплотился въ жизнь. И міръ занялся устройствомъ своихъ мірскихъ дѣлъ.

По существу этотъ процессъ былъ, конечно, тоже процессомъ одностороннимъ. Богочеловѣчество отрекалось отъ своей божественной природы, отверждало только человѣческую и этимъ перегибало палку въ другую сторону.

Но какъ средніе вѣка въ области приближенія къ Богу были напряженны и полноцѣнны, такъ гуманизмъ, — новая исторія, — въ полной мѣрѣ раскрылъ и обосновалъ цѣнность человѣческой личности, опредѣлилъ ея право на свободу и напругъ ея творческія возможности.

За эмпирической Церковью осталось только своеобразное блюденіе, храненіе Божественной истины.

Такимъ образомъ человѣчество внутренне раскрѣпостилось, утвердивъ свое право на свободное творчество.

И тутъ, на этихъ чисто человѣческихъ путяхъ, лишенныхъ Божественнаго начала Церкви, въ непрерывно создаваемыхъ и смѣняющихся другъ друга утопіяхъ, началъ проявляться извѣстный суррогатъ религіознаго начала.

Обратный процессъ такимъ образомъ имѣлъ параллельно всѣ элементы того процесса, который его породилъ.

Теперь можно утверждать, что внутренне огромный этап пройденъ. Человѣчество высѣкло творческія искры, заложенныя въ немъ на данный періодъ. Человѣчество въ массѣ сыто творчествомъ и перерастаетъ само себя.

Созданныя утопіи въ той или иной степени сложили сѣмена своихъ воплощенныхъ истинъ въ общую сокровищницу человѣчества, а въ части своей гипертрофированной перестали плѣнять и возбуждать человѣчество.

И нынѣ мы стоимъ передъ мучительными поисками новыхъ путей.

Современный міръ не можетъ продолжать работать и творить старыми методами созиданія крылатыхъ утопій.

Для этого нужны какія-то новыя предпосылки. Для этого нуженъ пересмотръ самаго фундамента творчества.

Весь многоцѣнный урожай гуманизма собранъ и упакованъ въ хранилищахъ человѣческой культуры.

* *
*

Въ исторіи русской культуры мы можемъ узнать всѣ элементы, опредѣлившіе собой западную культуру. Только способъ ихъ сочетанія и раскрытія былъ иной.

Поскольку на западѣ идеи имѣли длительные періоды роста и созрѣванія, и медленно завоевывали жизнь, — постольку въ исторіи русской культуры идеи являлись революціоннымъ путемъ, — онѣ привносились въ готовомъ видѣ и почти насильственно прививались къ русской культурѣ.

Русская культура всегда ломалась, кромсалась, а потомъ доходила до полного раздута, до завершенія каждой идеи.

Все доводилось до конца.

Для русской культуры характерно крещеніе Руси въ Днѣпровскихъ водахъ.

Революціонно, молніеносно, почти безъ періода предварительнаго созрѣванія, было дано христіанство древней Руси. Было дано не постепенной подготовкой умовъ, не цѣлымъ рядомъ подготовительныхъ десятилѣтій, а какъ вся полнота, — цѣликомъ.

Языческіе боги не отступали медленно передъ побѣдоноснымъ крестомъ, а Перунъ былъ низверженъ во всемъ своемъ всемогуществѣ. Никакой «алтарь невѣдомому Богу» не высылся до этого около него. Ударъ Перуну былъ нанесенъ безъ предупрежденія и прямо въ лобъ.

И на Руси загорѣлся не только свѣтъ, а истинный пожаръ христіанства.

Черезъ Кіевскую Русь въ Московскую, минуя тѣснины татарщины, было перенесено русской культурой наслѣдіе Византіи.

И наслѣдіе это было взято не въ какой-либо части, а все цѣликомъ.

Православіе цѣликомъ опредѣлило русскую духовную культуру.

А мірскіе, человѣческіе домыслы Византіи, великая Константинова утопія, замѣнившая крестъ мечомъ, опредѣлила сознаніе Московской Руси.

— Москва, — третій Римъ. Четвертому не бывать. —

Вотъ она, одна изъ первыхъ русскихъ утопій, окрыленная и воспламеняющая сознаніе Московскаго человѣка.

И въ ней была, конечно, доля истины. Она опредѣлила собой упорное, цѣпкое и страстное сколачиваніе великаго государства. Она синтезировала въ себѣ на долгіе вѣка всѣ отдѣльныя отвѣтвленія русской культуры, она вобрала и ассимилировала татарщину, противопоставила се-

бя востоку и западу, — однимъ словомъ, — спеленала и вырастила русскую культуру.

Русская духовная и свѣтская культура имѣла въ тотъ періодъ нѣкій единый мистическій ликъ. И если бы апокалипсисъ писался въ то время, то ангелу русской церкви вмѣнялись бы въ заслугу и въ вину всѣ заслуги и вины синтезированной и объединенной Православіемъ русской культуры.

Итакъ русская исторія въ этомъ отношеніи шла нѣсколько инымъ путемъ.

Въ томъ періодѣ, который мы можемъ назвать русскимъ средневѣковьемъ, не было чертъ, характерныхъ для запада. Человѣческое начало не чувствовало себя въ тѣснотѣ подъ церковнымъ куполомъ. Эмпирическая Православная церковь не противопоставляла Божественнаго начала, разъ на всегда даннаго и неподвижнаго Откровенія, — текучему потоку человѣческаго творчества.

И если исторически можно говорить о томъ, что всѣ реформы Петра опредѣлялись и подготовлялись предшествующимъ періодомъ, то говоря это, надо учитывать скорѣе не культуру въ тѣсномъ смыслѣ слова, а главнымъ образомъ неравномѣрность роста внѣшней цивилизаціи Россіи съ цивилизаціей Запада.

Въ области же культуры реформа Петра была революціонна, внутренне не подготовлена, не связана органически со вчерашнимъ русскимъ днемъ.

Брили боярамъ бороды и вгоняли ихъ въ куцые европейскіе камзолы, — если можно такъ сказать, — безъ всякаго внутренняго основанія для этого. Хотя внѣшнихъ основаній было совершенно достаточно.

Петръ повергъ предшествующую русскую культуру и повлекъ ее на гибель такимъ же революціоннымъ актомъ, какимъ влекъ въ свое время Владиміръ Перуна въ днѣпровскія воды.

Революціонно, молніеносно и заразительно,

по образцу западной культуры, человѣческій элементъ отсѣкался отъ Церкви.

Человѣческому творчеству были указаны свои внѣцерковные пути.

А дабы ничто не могло повернуть исторію свѣтской культуры вспять, — подъ Церковный куполь, — Церковь лишалась всѣхъ признаковъ внѣшней связанности съ міромъ, она обезглавливалась, она даже въ своей организаціи подчинялась государству, — ей оставлялась только одна отрасль творчества, — она могла заниматься лишь спасеніемъ душъ, являясь достояніемъ интимнѣйшей жизни человѣка, не пронзая его всего своей величавой истиной.

Такъ революціонно русская культура была расколота и расщеплена.

Мы видимъ, что весь восемнадцатый вѣкъ русской культуры, кажущійся намъ подражательнымъ и неорганическимъ, — совершенно не болѣетъ религіозными вопросами. Строятъ университеты, открываютъ Академію, пишутъ о пользѣ стекла, изучаютъ Европу, подражаютъ ей, имѣютъ царей строго германскаго корня и солдатскіе мундиры прусскаго образца, и дворъ, пышностью превосходящій Версаль, и нравы дореволюціонной Франціи, и быстрый ростъ внѣшняго величія, и Ломоносова, и Фонъ-Визина, — но нѣту и не слышно нигдѣ ни одного слова, перебрасывающаго мость между свѣтской и церковной культурой.

А въ это же время въ лѣсахъ скрываются раскольники, — ревнители старой вѣры, въ это время въ глухихъ монастыряхъ спасаются подвижники, — духовное дѣло спасенія душъ и умноженія стада Христова идетъ гдѣ-то подъ спудомъ, въ малой связи со святѣйшимъ правительствующимъ синодомъ, и всей внѣшней пышной декорацией Церкви, необходимой для официальныхъ молебновъ о «Благочестивѣйшемъ, Самодержав-

нѣйшемъ», а еще болѣе необходимой, чтобы по примѣру Византіи мѣропомазаніемъ сообщать «Благочестивѣйшему и Самодержавнѣйшему» не только мощь мірскаго владыки, но и величіе Господняго избранія.

Такъ совершился величайшій и трагичнѣйшій расколъ одинаго лика русской культуры.

Кто можетъ себѣ реально представить сейчасъ, что св. Серафимъ Саровскій и Пушкинъ были современниками? Развѣ намъ не кажется, — да и по существу это было такъ, — что они жили на различныхъ планетахъ?

Св. Серафимъ Саровскій, Оптиная Пустынь и многое, многое другое, — нить духовной культуры не рвется, противостоитъ синодской политикѣ, — внутренне преодолеваетъ ее. Подъ спудомъ свѣтитъ церковный свѣтильникъ. Весь этотъ свѣтъ его цѣликомъ принадлежитъ единой русской культурѣ, но пути къ встрѣчѣ между двумя ея руслами заказаны.

Человѣчество же, чисто человѣческое творчество идетъ инымъ путемъ, — путемъ безбожнымъ.

Отъ человѣческаго творчества Церковь отгорожена всѣми своими оффиціальными и омертвѣвшими, или не бывшими никогда живыми (какъ синодъ) оболочками.

Человѣчеству дано только создавать утопіи или заражаться чужими утопіями; крылатую, гипертрофическую часть ихъ воспринимать какъ нѣкій суррогатъ религіи.

Почти всѣ истинно-творческія мысли русской интеллигенціи были такими суррогатами религіи или же глухой и безнадежной жаждой этого религіознаго начала.

Русская интеллигенція ухитрилась изъ самаго трезваго, прѣснаго и тупого ученія, изъ самой безкрылой утопіи, — марксизма, — создать по-

водъ для чисто-религіозныхъ переживаній и для религіознаго мученичества.

Конечно въ исторіи XIX вѣка колоссальное значеніе имѣють и тѣ создатели русской культуры, которые провидѣли какое-то неизбѣжное ея единство, которые, будучи подлинными геніями человѣческой мысли, соединяли себя съ церковной святыней.

Вѣдь по существу не только такіе христіане, какъ Кирѣевскій, Хомяковъ, Самаринъ, Достоевскій, Соловьевъ, и болѣе поздніе, — но и позитивистъ Герценъ въ равной степени опредѣляютъ собой русскую культуру.

И поскольку несинтезированный обликъ Герцена задыхался отъ этой невозможности синтетически обосновать и оправдать пути человѣческіе, постольку же, въ равной мѣрѣ, обрѣтшій для себя лично синтезъ Богочеловѣчества, Достоевскій былъ фигурою подлинно трагичной, потому что индивидуальный синтезъ не могъ покрыть пропасти раскола, а только вѣчно разрывалъ человѣка между двумя берегами.

Отъ этого всѣ, кто былъ лично синтетиченъ, кто постигалъ тайну воплощенія Богочеловѣчества, оказались лишь отдаленными пророками новой эры, и для своего времени звучали не полноувѣсно. Ихъ современники воспринимали ихъ всегда ущербленно, прощая имъ за ихъ геніальность или талантъ, — одни, — пребываніе на берегу духовной культуры, — другіе, — причастность культурѣ свѣтской.

Такимъ образомъ, можетъ быть не столь органично, какъ въ Европѣ, не столь закономѣрно и постепенно, но по существу съ большими болѣзненными осложненіями, съ большими моральными тупиками, было у насъ въ Россіи распято Богочеловѣчество. Единый ликъ оказался расколотъ. Два міра жили рядомъ, не соприкасаясь.



Наконецъ итогъ. Сегодняшній день. Больше-
визмъ...

У русскаго большевизма есть опредѣленный
и точный мистическій ликъ.

Только угадавъ и изучивъ его, только понявъ
мистическія предпосылки коммунистической влас-
ти въ Россіи, можно опредѣленно говорить о
томъ, куда она пытается вести русскую культуру,
и что можетъ ей быть противопоставлено.

Итакъ эта новая власть, имѣющая свою опре-
дѣленную культурную программу, возникла въ
періодъ, когда точно обозначились два тупика.

Тупикъ официальной Церкви, эмпирически
перерождающейся въ оболочки, подъ спудомъ та-
ящей не просвѣчивающую міру истину, дошедшую
въ своемъ униженіи и ущербеніи до епископа
Варнавы и Распутина.

А съ другой стороны, — человѣческая актив-
ность, взвинченная утопизмомъ, жаждущая рели-
гіознаго оправданія своимъ дѣяніямъ, имѣющая
лишь суррогатъ религій въ гипертрофированной
крылатости утопій, — такъ же была заведена въ
тупикъ.

Богочеловѣчество было безнадежно предано.

И можно только въ свѣтъ сегодняшняго дня
благословлять русскій XIX вѣкъ за то, что онъ
порожнь не предалъ ни Божественнаго начала, ни
человѣческаго.

Гдѣ то на днѣ церковнаго ковчега блюлась
неприкосновенно полнота Божественной истины.
А на своихъ безбожныхъ путяхъ человѣчество
обосновывалось и утверждало свою человѣческую
свободу, свободу творческой индивидуальности,
свободу человѣческаго лица.

Въ свѣтъ сегодняшняго дня это утвержденіе
звучить, какъ благословеніе XIX вѣку.

Итакъ, — «великій октябрь». Гибель стараго міра.

Воистину гибель, поскольку заданіе октябрю можетъ быть воплощено, а воплощеніе можетъ быть окончательнымъ.

Мистическій ликъ большевизма характеризуется не тѣмъ, что онъ безбоженъ.

Безбожнымъ по существу былъ весь гуманизмъ. Начиная съ конца среднихъ вѣковъ, на западѣ мы имѣемъ безбожную свѣтскую культуру, такъ удачно и плодотворно привитую Россіи Петромъ.

Всѣ человѣческія утопіи послѣдняго времени, заражавшія собой Россію, почти все человѣческое творчество, — было безбожно, было внѣ Бога.

Не это характеризуетъ большевизмъ.

Основное въ немъ, что онъ *противобожень*.

Впервые не игнорируютъ Бога, а идутъ противъ Бога. Впервые противобожіе проповѣдуется съ пламеннымъ пафосомъ.

Впервые «нѣчто» противопоставляетъ себя Богу.

Это противубожіе, — одинъ изъ мистическихъ китовъ коммунистической культуры.

Собственно, всѣмъ это извѣстно. Необходимо только учесть, что всѣ дѣлаютъ извѣстную ошибку, говоря не о противобожіи, а лишь о безбожіи коммунизма.

Когда говорятъ о безбожіи, то связываютъ коммунизмъ со всѣмъ гуманистическимъ періодомъ человѣческой культуры, дѣлаютъ его какъ-бы кульминаціоннымъ пунктомъ гуманизма, доведеннаго до абсурда.

А въ этомъ заключено уже самое значительное непониманіе мистическаго лика коммунизма.

Борясь всѣми средствами противъ Божественнаго начала, коммунизмъ не съ меньшей пламенностью борется противъ человѣческаго начала.

Коммунизмъ, — столько же отрицаніе Церкви, сколько и отрицаніе гуманизма.

Всѣ цѣнности, добытыя гуманизмомъ, всѣ утвержденія человѣческаго творчества, вся завоеванная свобода личности, раскрѣпощаемый трудъ, свобода совѣсти, общественное мнѣніе, идея народоправства, — все рѣшительно, что является достиженіемъ гуманистическаго періода, — все въ одинаковой степени попирается коммунизмомъ.

Свободная человѣческая личность замѣняется дисциплинированной машиной. Свобода совѣсти замѣнена общеобязательной общественно-философской доктриной. Борьба за свободный трудъ запрещена и фабрика стала казармой. Никакой видъ творчества не можетъ протекать свободно, если онъ не имѣетъ на себѣ печати коммунистическаго творчества. Идея народоправства замѣнена принудительной диктатурой.

И штампъ этотъ имѣетъ символомъ своимъ полное отрицаніе свободного человѣческаго творчества.

Итакъ. Религія попирается. Божественное начало загнано въ катакомбы. На ряду съ этимъ и человѣческое начало въ той же мѣрѣ и въ той же степени должно идти въ катакомбы.

На совѣтскихъ Соловкахъ живутъ рядомъ монахи и революціонеры. Совѣтскіе наганы разстрѣливаютъ одинаково епископовъ и социалистовъ.

Второй мистическій китъ большевизма, — это его *антигуманизмъ*, противочеловѣчіе.

Одновременно, систематически, обдуманно большевизмъ ведетъ борьбу съ обоими разобщенными началами Богочеловѣчества.

И мистически въ этой его двойной направленности есть извѣстная правда. Коммунизмъ, — жуткая и страшная кара за расколотый въ мірѣ ликъ Христа-Богочеловѣка.

Правда его въ виновности всей совокупной, —

свѣтской и духовной культуры Россіи. Не могли встрѣтиться и соединиться. Не могли создать синтеза.

И вотъ , — отрицаемы и гонимы въ равной степени.

Не достигнутое вольною волей достигнуто теперь неволею, — стѣнкою подваловъ Чеки или Соловками, объединяющими теперь то, что было разрознено вѣками.

Во всякомъ случаѣ уже сейчасъ предрекаются дальнѣйшіе пути, на которыхъ можетъ быть преодоленъ страшный сегодняшній день.

И не только пути предрекаются, но и намѣчаются опасности, которыя на нихъ могутъ быть встрѣчены.

* *
*

Какіе же провалы ждутъ насъ завтра?

Они двойки. И корни ихъ во вчерашней раздвоенности, которая можетъ быть еще не преодоленна.

Съ одной стороны человѣческое, утопическое, безбожное творчество.

Тѣ, кто на другомъ берегу, — на берегу духовной, церковной культуры, — бросаютъ ему упрекъ:

— Видите, что вы породили. Сегоднешній день коммунизма, — плоть отъ плоти вашей и кость отъ кости. Вы говорили, — они сдѣлали. Они — ваше логическое завершеніе.

И многіе на этомъ берегу отвѣчаютъ:

— Да, они плоть отъ плоти нашей и кость отъ кости. Но не логическое они наше завершеніе, а искаженіе. Надо внести поправочки, дополненія, разумныя видоизмѣненія. Одинъ декретъ замѣнить другимъ, другой немного переименовать, выправить промышленность, вернуться къ крестьянству, понять его нужды , учесть и т. д.

Въ этомъ отвѣтѣ одинъ изъ возможныхъ проваловъ.

Такова опасность на чисто человѣческомъ пути.

Чтобы ее преодолѣть, надо прежде всего понять, въ какой мѣрѣ коммунизмъ античеловѣченъ и антигуманистиченъ. Не плоть отъ плоти и не кость отъ кости, — а отрицаніе и надругательство надъ плотью и надъ костью, и надъ духомъ человѣческимъ.

И рядомъ другая опасность, исходящая съ противоположнаго берега русской культуры.

Тамъ говорятъ: безбожная гуманистическая эпоха изживаетъ себя. Вотъ она докатилась до логическаго своего завершенія, — до абсурда коммунизма. Вотъ она показала намъ во весь ростъ царство Звѣря. Утопизмъ показалъ свой звѣриный ликъ и свои окровавленные руки... Довольно. Исторія упирается въ Парусію. Прогрессъ, — измышленіе. Плевелы растутъ вмѣстѣ съ пшеницей и не наше дѣло вырывать ихъ. Наше дѣло, — заботиться о томъ, чтобы нашъ колосъ былъ полновѣсенъ для Царствія.

Строится стѣна, отгораживающая Церковь отъ человѣчества. Человѣческое общественное творчество, идущее методомъ крылатыхъ утопій, объявляется соблазномъ Великаго Инквизитора, росту идей кладется предѣлъ. Начинается періодъ личнаго духовнаго совершенствованія.

Другими словами, — къ міру предъявляется требованіе объ отреченіи отъ самого себя. Міръ долженъ отказаться отъ законовъ своихъ, забыть свои достиженія, предать себя.

Готовятся великіе костры Савонароллы, на которыхъ, въ новомъ *auto da fe* будутъ сожигаться всѣ творенія человѣчества въ области его общественной мысли.

Опять и опять такимъ образомъ замыкается

порочный кругъ. Бѣлка исторіи продолжаетъ вертѣться въ вѣчномъ колесѣ. Гуманистическая эпоха — эпоха человѣческаго творчества и утвержденія человѣческой свободы, — кончается. На смѣну ей идетъ то, что ее породило.

Заново предается Богочеловѣчество. Плоть Христа забывается. Божественное Откровеніе уносится изъ міра. За церковную ограду выталкивается все человѣческое.

Это вторая пропасть, къ которой мы близки.

* *
*

Каковъ же истинный путь?

Казалось бы, что жестокая кара противобожія и противочеловѣчія, — иначе, — противобогочеловѣчества, которую мы сейчасъ испытываемъ, съ точностью указываетъ намъ истинный путь.

Не за Божественное начало и не за человѣческое, — не за обезлюженную Церковь и не за гуманизмъ, а за Богочеловѣчество должна сейчасъ идти борьба.

Да, въ полной мѣрѣ и до конца надо осознать надъ собой куполь Церкви. Въ полной мѣрѣ и до конца принять тайну полноты Откровенія. И въ то же время необходимо въ полной мѣрѣ и до конца утвердить и благословить не только право, но и обязанность человѣчества творить свое человѣческое дѣло.

Всѣ отрасли человѣческаго творчества, — наука, искусство, общество — и государство, — твореніе, поиски новыхъ крылатыхъ утопій, постиженіе единой истины и тысячи истинъ, борьба за раскрѣпощеніе труда, утвержденіе права на трудъ, попытки всенароднаго созиданія общежитія, — народоправства, — все гдѣ искрится коллективное или индивидуальное творчество, гдѣ индивидуально или коллективно утверждается

человѣческая свобода, и гдѣ человѣкъ обязывается быть свободнымъ, — все это освящено и благословенно.

Не можетъ человѣческое начало войти въ умаленномъ и ущемленномъ видѣ въ соприкосновеніе съ полнотой.

Только вся полнота человѣческаго творчества, вся мука его паденій и весь восторгъ его достижений, — только они одни достойны быть сочтены въ Богочеловѣчество. Иначе, даже какъ заданіе, Богочеловѣчество будетъ отвергнуто.

Эмпирическимъ заданіемъ нашимъ является синтетическая культура, борьба за цѣлостную культуру.

Въ ней, и только въ ней преодолѣніе сегоднешняго дня, въ ней приближеніе къ истинному пути, всегда, — въ мѣру духовнаго роста міра, — воплощающему идею Богочеловѣчества.

Міръ ждетъ рожденія новой утопіи, настолько крылатой, чтобъ въ творческомъ своемъ прозрѣніи она раскрыла бы людямъ тайну Богочеловѣчества. Тогда въ конкретныхъ достиженіяхъ, въ историческомъ процессѣ, она дастъ міру синтезъ всѣхъ культурныхъ потоковъ, сліяніе въ единый ликъ раздробленнаго и хаотическаго нынѣ естества.

Е. С К О Б Ц О В А.

ПРАВОСЛАВІЕ И ПРОТЕСТАНТИЗМЪ. *)

(Переводъ съ нѣмецкаго В. Унру).

Сильное впечатлѣніе производитъ на протестанта, находящагося хотя бы короткое время въ болѣе тѣсномъ общеніи съ православнымъ, свято хранящимъ вѣру Церкви, глубина и искренность религіозной жизни послѣдняго, и это впечатлѣніе создается, несмотря на то конфессіональное средостѣніе, которое — не «im Letzten», конечно — отдѣляетъ обоихъ христіанъ другъ отъ друга. Не о субъективной только религіозности, которая можетъ быть достояніемъ и язычника, или о религіозной эстетикѣ, широко распространенной у насъ на почвѣ чистаго субъективизма — *Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch!* — здѣсь идетъ рѣчь, а о наличности подлиннаго церковнаго сознанія у даннаго православнаго христіанина, сына Церкви-Матери, исповѣдующей Христа, истиннаго Бога и истиннаго Человѣка, сознающей себя тѣломъ Его. Протестанту, внимательно и съ любовью отдающемуся этому впечатлѣнію, такого рода благочестіе, отличающееся своей строгой церковностью, можетъ быть въ первое время покажется нѣсколько чуждымъ, но очень скоро онъ убѣждается, что онъ здѣсь имѣетъ дѣло съ подлинной вѣрой въ Христа, въ Котораго и онъ самъ глубоко вѣруетъ. И вотъ невольно онъ задаетъ себѣ вопросъ, не къ одной и той же Единой ли Церкви принадлежать они оба, и православный и протестантъ, несмотря на историческій расколъ церквей. Этотъ вопросъ прямо напрашивается. Въ этомъ вопросѣ, собственно и заключается вся вселенская проблема животрепещущая для cadaго, кто имѣетъ встрѣчу съ инославнымъ христіаниномъ какъ съ «ближнимъ», въ смыслѣ евангель-

*) Со статьи этой начнется первый № новаго нѣмецкаго журнала «Orient und Okzident», который при участіи Н. А. Бердяева будетъ редактированъ Фритцемъ Либомъ и Павломъ Шутцомъ въ изданіи I. C. Hinrichs и будетъ посвященъ прежде всего дружественному общенію православныхъ и католиковъ.

Редакція.

скомъ, отъ котораго отречься поэтому онъ уже не можетъ, такъ какъ ближній крѣпко за него держится, объявляя притязанія свои на него, какъ на своего собрата о Христѣ.

Міровая война и вызванныя ею сильныя потрясенія такъ или иначе способствовали сближенію — не только географическому, но и духовному — протестантизма и восточнаго христіанства, которое для насъ протестантовъ до новѣйшаго времени была какъ-бы *terra incognita*. Нечего вспоминать о томъ, какое значеніе для насъ имѣетъ Достоевскій и вся, вообще, русская художественная литература. Въ высшей степени отраднѣмъ явленіемъ должно считать интенсивное и дѣйствительно плодотворное участіе представителей православной Церкви на конференціяхъ Стокгольмской и особенно Лозанской, которое очень содѣйствовало обоюдному сближенію и пониманію, и положительнымъ результатомъ этихъ знаменательныхъ встрѣчъ можно, несомнѣнно, считать искреннее желаніе обѣихъ сторонъ болѣе внимательно и серьезно относиться другъ къ другу и серьезнѣе внимать гласу другой стороны. Въ частности, два недавно опубликованныхъ документа являются краснорѣчивымъ свидѣтельствомъ такой искренней, доброй готовности къ серьезному обмѣну мыслей съ протестантами со стороны православныхъ богослововъ и философовъ, а именно «Die Ostkirche» (отдѣльный выпускъ журнала «Una Sancta») и лекціи, прочитанныя проф. Стефаномъ Занковымъ въ Берлинскомъ университетѣ и опубликованныя въ «Furche-Verlag» подъ з-мъ заглавіемъ «Das orthodoxe Christentum des Osten. Sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt».

Только лишь при одномъ условіи христіане, а въ особенности христіане разныхъ исповѣданій, смогутъ вести успѣшную бесѣду другъ съ другомъ, а именно тогда, когда обѣ стороны со смиреніемъ и кротостью предстанутъ передъ Крестомъ Христовымъ, воздвигнутымъ на спасеніе тѣхъ и другихъ, напоминающимъ имъ, что они готовы служить Божественному Спасителю, въ Котораго вѣруютъ, напоминающимъ имъ также, что они нуждающіеся въ прошеніи, въ Его прошеніи, въ милосердіи Бога грѣшники, побуждающимъ ихъ поэтому посылно стремиться къ терпимости, терпѣнію, къ любовному преодолѣванію предразсудковъ и противорѣчій собесѣдника, собрата по бѣдствію. Здѣсь уже не можетъ быть попытки насиловать ближняго, объявить себя въ фарисейскомъ заблужденіи единственнымъ, и полнымъ владѣльцемъ духовныхъ благъ и цѣнностей, а также уже не можетъ быть мѣста попыткѣ совращенія ближняго, обращенія его къ своей точкѣ зрѣнія, каковое насильственное обращеніе ни въ коемъ случаѣ нельзя называть обращеніемъ ко Христу.

То что было сказано объ отношеніи другъ къ другу единоличныхъ представителей разныхъ исповѣданій, касается и самихъ церквей. И имъ также напоминаетъ Крестъ, Спаситель, что онъ не Онъ, что онъ не непогрѣшимъ въ своемъ устройствѣ, въ своихъ отдѣльныхъ представителяхъ — іерархахъ, священникахъ, пастыряхъ — и въ дѣлахъ оныхъ, а грѣховны и безусловно нуждаются въ благодати Божіей, въ Его милосердіи. Ибо только Отецъ и Христосъ, Глава Единой Церкви (Una Sancta) и Духъ Святой, невидимо пребывающій въ Церкви, совершенны въ строжайшемъ смыслѣ слова и превращаютъ Церковь въ Истинную Церковь, являясь полной и единственной гарантіей непогрѣшимости ея.*) Всегда въ вѣкъ семь останется нѣкоторое несогласіе между «потенціальностью» и «актуальностью» Церкви.**)

Итакъ, нѣтъ другого пути, чтобы сблизить другъ съ другомъ разобщенныхъ братьевъ о Христѣ и окончательно соединить ихъ, кромѣ смиренія, т. е. крѣпкаго сознанія своей человѣческой грѣховности со стороны вѣрующихъ, кромѣ познанія, что Богъ есть Богъ, Святой и Неприкосновенный, что Церкви Христовой больше подобаешь служить Богу, нежели властвовать. Именно православная, въ частности русская Церковь, больше всѣхъ другихъ церквей была проникнута этимъ сознаніемъ. Она никогда не увлекалась жаждою власти — если не считать временныхъ увлеченій со стороны единичныхъ ея представителей, — наоборотъ, ею злоупотребляли сильные міра сего для достиженія своихъ мірскихъ и корыстныхъ цѣлей. Глубокій смыслъ кроется въ томъ, что на Восточную Церковь реформація не оказала большого вліянія. Ея протестъ былъ направленъ противъ слишкомъ повелительной, слишкомъ самонадѣянной, могущественной и

*) У Стефана Занкова (стр. 71) мы читаемъ слова, очень хорошо выражающія нашу мысль: «Разъ Церковь дѣйствительно является Церковью, то она Церковь Христова. А Церковь Христова истинна и содержитъ истину, ибо Христосъ глава Ея — Онъ же «истина» (Еванг. отъ Іоан. 14, 6), — а Духъ Святой душа Ея — Онъ же есть Духъ истины (Іо. 6, 13), Который наставляетъ на всякую истину. А относительно клира Занковъ (стр. 80) утверждаетъ, «что священники являются только лишь служителями недостойными и грѣшными изъ наигрѣшнѣйшихъ служителей Бога. Не они являются «владѣтелями даровъ» (противъ Kattenbusch'a: Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I, стр. 346).

**) То же самое подчеркиваетъ и Бердяевъ, при выясненіи понятія о Церкви въ православіи (Die Ostkirche, стр. 9): «Церковь Христова не является законченнымъ и завершеннымъ строеніемъ, въ ней безпрестанно ставятся новыя творческія задачи и обогащеніе жизни Церкви всегда возможно». Кромѣ того, Бердяевымъ достойнымъ вниманія образомъ указывается на то вліяніе, которое оказываетъ на православное понятіе о Церкви эсхатологія: совершеніе Церкви, полная актуализація ея существа есть «фактъ эсхатологическаго порядка» (ibid., стр. 15).

пышной, «поставляющей собственную праведность» (Римл. 10,3) Церкви, против *ecclesia triumphans* того времени, слишком уже забывшей о томъ, что Христосъ родился бѣднымъ въ ясляхъ, что Онъ умеръ — совсѣмъ уже бѣдный, оставленный, преданный всѣми — на Крестѣ, что онъ умеръ самой позорной смертью преступника, не какъ истинный преступникъ, конечно, а какъ Сынъ Божій, какъ единственно безгрѣшный, невинный за настоящихъ преступниковъ, за насъ грѣшныхъ; этотъ протестъ реформаторовъ противъ затемненія голаго факта, что человекъ подѣ Крестомъ рѣшительно ничѣмъ не располагаетъ, чтобы предстать предъ Богомъ въ качествѣ имущаго, имѣющаго возможность заслужить благодать, милосердіе Божіе, — ибо онъ нищъ и нагъ и до конца жизни своей одной только милостію Божіей живетъ, — такой протестъ на Востокѣ не былъ понятъ достаточно ясно въ своей справедливости и необходимости, какъ подлинно *православный* протестъ, а это потому, что Восточная Церковь всегда глубже сознавала себя какъ *ecclesia peccatorum*, хотя и она долгое время въ недостаточной мѣрѣ радѣла о проповѣди евангелія, почему и не стала для народа тѣмъ, чѣмъ могла быть: свободной, никакой человѣческой власти не подчиненной воспитательницей народа и учительницей лишь страху Божьему, а не рабоблпствованію передъ носителями брэнной власти. Страшный кризисъ, переживаемый въ настоящее время русской Церковью, отнюдь не является послѣдствіемъ властолюбивыхъ ея притязаній, а скорѣе послѣдствіемъ недостатка въ свободѣ, которая такъ высоко цѣнилась славянофилами, послѣдствіемъ недостаточной воли къ свободѣ по отношенію къ свѣтской власти. Съ другой стороны, эта катастрофа является также послѣдствіемъ недостаточнаго сознанія долга Церкви по отношенію къ народу, особенно въ области социальныхъ проблемъ. Это обстоятельство одинаково болѣзненно ощущалось и Соловьевымъ, и Аксаковымъ. Но такой недостатокъ, съ своей стороны является послѣдствіемъ недостаточно серьезнаго отношенія къ конкретной земной дѣйствительности, не столько въ ея обманчивомъ блескѣ, какъ въ ея страшной проблематичности. Именно въ своемъ конкретномъ и страшномъ физическомъ, духовномъ и душевномъ бѣдствіи міръ нуждается въ Церкви, долженствующей самымъ внимательнымъ образомъ считаться, какъ на Западѣ, такъ и на Востокѣ, съ этимъ реальнымъ положеніемъ вещей.

Обновленіе русской Церкви возможно лишь — какъ это и совершается на нашихъ глазахъ — путемъ новаго завоеванія ея свободы, — евангельской свободы, путемъ тѣснѣйшаго сліянія не съ властью имущими, а съ народомъ, жаждущимъ истины и свободы, путемъ молитвеннаго принятія Церковью на себя тяжелаго горя и бремени народа. Все это нынѣ совершается въ подвигѣ

мученичества, которое западные христiане больше, чѣмъ это есть на самомъ дѣлѣ, должны бы перечувствовать и перестрадать какъ свою личную судьбу. Бѣдствiе православной Церкви, ея тяжелая борьба касаются всѣхъ церквей, ибо эти страданiя переносятся и эта борьба ведется отъ имени Христа за Него, Спасителя нашего, а что касается покаянiя, то оно несется и за наши грѣхи. Настоящее бѣдствiе, переживаемое нынѣ особенно остро восточнымъ христiанствомъ, есть наше общее бѣдствiе, и именно этотъ фактъ настойчиво требуетъ, чтобы различныя Церкви лучше познали другъ друга и научились болѣе существенно помогать другъ другу.

Истинное соглашенiе между протестантской и православной церквами, за которое мы стоимъ, возможно лишь при новомъ, всеобщемъ, сознательномъ, смиренномъ, кроткомъ раскрытiи истинныхъ началъ евангелiя и при возвращенiи церкви къ полнотѣ ученiя древней Церкви. Реформаторскiя церкви возникли именно на основанiи такого новаго, сознательнаго воспрiятiя евангельскихъ началъ, искаженныхъ и извращенныхъ средневѣковой церковью. Православная же Церковь является ревнивой хранительницей именно традицiи древне-христiанскаго мiра и такой хранительницей только и хотѣть быть. Жидется Она прежде всего на древнехристiанскомъ и общехристiанскомъ Никеоцареградскомъ Символѣ, на древне-христiанскомъ догматѣ. Не существуетъ поэтому, по существу, противорѣчiй между названнымъ основанiемъ православной Церкви и стремленiемъ реформаторовъ проповѣдывать евангелiе въ чистомъ его видѣ и возстановить истинное ученiе. Вѣдъ древнехристiанскiй Символь возникъ при защитѣ именно евангелiя и ученiя Церкви противъ еретиковъ. Этотъ Символь представляетъ собою древнецерковную формулировку самой субстанцiи подлиннаго ученiя Св. Писанiя, а именно вѣры въ Св. Троицу, въ полное Богочеловѣчество Господа Иисуса Христа, въ тѣлесное Воскресенiе Его и наше.

Конечно, должно быть очень сильно подчеркнуто, что внѣшнее, механическое повторенiе даже самого ортодоксальнаго Символа, а также историческое вникновенiе (Einfühlung) въ истинное содержанiе его не достаточно. Исповѣданiемъ, дѣйствительнымъ исповѣданiемъ *становится* всякая догматическая формулировка лишь тогда, когда оно будетъ *нашимъ* исповѣданiемъ, исповѣданiемъ исповѣдующаго — wenn das Bekenntnis existentiell wird, — когда въ немъ находитъ выраженiе конкретное отношенiе нашего собственнаго бытiя къ Богу, а не только признанiе христiанскаго *понятiя* о Богѣ. Не должно обманывать себя, ибо самое глубокое богословствованiе можетъ затемнить этотъ серьезнѣйшiй фактъ, и со временъ Соловьева таковая

опасность имѣется налицо именно въ Россіи. Рѣчь идетъ здѣсь объ умозрительномъ богословіи, въ которомъ по существу эстетическое и безответственное удовлетвореніе запросовъ разума и чувства легко можетъ помѣшать дѣйствительному соединенію съ Богомъ, что равносильно недостаточно строгому осужденію грѣха. Таковая опасность чисто умозрительнаго богословствованія угрожала христіанской теологіи на всемъ пути ея развитія и во все новыя формы, особенно же въ неоплатонизмъ, въ схоластикъ, въ рационализмъ и въ современномъ идеализмъ, гдѣ спекулятивная мысль пыталась и пытается вытѣснить, исказить сухую вѣру и поставить на мѣсто Божественнаго откровенія о Богѣ мудрствованіе о Немъ. Дѣйствительность, реальность Бога можетъ быть воспріята лишь только путемъ слушанія (ἀκούειν) и послушанія (ὑπακούειν) Его слову, обращенному къ слушателю и требующему отъ него, въ его конкретномъ существованіи яснаго и опредѣленнаго рѣшенія, готовъ ли онъ вѣрить и исповѣдывать или нѣтъ. Такъ какъ эта вѣра и это исповѣданіе являются функціями конкретного человѣка, человѣка опредѣленнаго времени, то, стало-быть, въ немъ неизмѣнная вѣра, неизмѣнное исповѣданіе Церкви актуализируются, жизненно и конкретно овладѣваются и свободно выражаются.

Поэтому необходимо, чтобы и православные христіане, стремящіеся къ единству Церкви, внимали и серьезно восприняли, что Богъ Живой и Всемогушій, Который не есть Богъ одного только исповѣданія, открываетъ современному протестанту, что Онъ выявляетъ и творитъ въ протестантизмъ. Весьма опасно, когда конкретное λέγειν Бога, обращенное къ современному человѣку, когда отвѣтъ этого человѣка, отвѣтъ тоже конкретный, отвѣтъ вѣрующаго, находящагося, конечно, подъ вліяніемъ своей церковной среды и особаго образа богословскаго, догматическаго мышленія, — очень опасно, когда все это разсматривается, обсуждается, а то и осуждается независимо отъ упомянутыхъ условій, независимо отъ положенія человѣка нашего вѣка, независимо отъ волнующихъ его вопросовъ, проблемъ, исключительно подъ угломъ зрѣнія историческаго прошлаго, въ категоріяхъ первыхъ христіанскихъ вѣковъ, категоріяхъ какъ ни какъ, но являющихся категоріями опредѣленнаго вѣка, а не сверхвременной вѣчности. Слово Ивана Кирѣевскаго, Хомякова, Флоренскаго и Сергія Булгакова, именно потому что оно *живое* слово, не есть просто слово античнаго міра, на его исходѣ, но слово весьма русское и притомъ русское слово XIX-го и XX вѣковъ. При обсужденіи нѣмецкаго протестантизма, его богословія, нужно требовать и отъ русскихъ, чтобы они обратили вниманіе на положеніе вещей, нами только

что изложенное, чтобы они обращали внимание не только на это критическое положение, на эту проблематичность западно-европейского человека, но и на тот факт, что Бог и в благовествовании протестантских церквей открывается современному человеку, ищет его и отвечает ему.

Но охраняя древнецерковное исповедание, православная Церковь является проповедником истины для особого рода протестантизма, которым в пореформаторские времена была хотя и не совсем утрачена, но все-таки чрезвычайно размягчена, подчинена современному гуманизму и субъективизму, вѣра в Св. Троицу, в Божество Христа и в Воскресение. Но не может быть достаточно сильно подчеркнуто, что без древнецерковного учения о Св. Троице, без древнецерковной христологии все учение реформаторов об искуплении и оправдании висит в воздухе и теряет решительно всякий смысл.*)

Воплощение Логоса, второй ипостаси Св. Троицы, есть и останется реальной предпосылкой оправдания человека, его примирения с Богом. В борьбе против так-называемой эленизации древнехристианского догмата вообще разучились серьезно считаться с ним, и замѣняя вѣру в Божество Христа эстетическим и этическим толкованием Богочеловѣчества на основании чисто имманентных принципов разума, так-таки и не замѣтили, что опротестованное учение о двухъ естествах древней Церкви ничего другого не утверждает, какъ соединеніе и объединеніе Бога и Человека в одной богочеловѣческой личности Иисуса Христа, соединеніе двухъ естествъ, которые *an sich*, в неустраняемом, неуничтожаемом качественном различии, какъ естество Творца и естество творенія, противоположны другъ другу. Но именно такого единства и такого различія

*) Karl Barth, *Prolegomena zur Dogmatik*, T. I., стр. 197: «Не слѣдовало бы именно в протестантской («*evangelischen*») Церкви и богословіи давать ввести себя в заблужденіе опредѣленными, в новѣйшее время надѣдливо цитированными (В. Stephan, *Glaubenslehre* 1. Aufl., S. 77, 192) мыслями Лютера и молодого Меланхтона объ излишествѣ тринитарныхъ спекуляцій, объясняющимися одной усталостью отъ схоластики. Борьба Афанасія въ интересахъ правильнаго ученія въ Церкви была по крайней мѣрѣ не менѣе важной, чѣмъ в послѣдствіи борьба реформаторовъ за вѣру и оправданіе. Дѣло касалось предпосылки, безъ которой не возможно понимать реформацію, если только хотять понимать ее не какъ учрежденіе новой религіи, а какъ очень важный шагъ впередъ по пути познанія *Una Sancta Catholica et Apostolica*. Реформаторы настолько считали твердо обезпеченнымъ за собою наслѣдство древней Церкви, что они, увлеченные и осажденные своей задачей, могли позволить себѣ нерадѣніе о догматѣ — а о догматѣ радѣть должно, дабы онъ остался живымъ и плодотворнымъ, — но ихъ все таки нельзя мыслить безъ этого нѣсколько невнимательно трактованнаго наслѣдства».

не хотѣли уже знать и признавать и начали творить Бога по собственному образу и превращать Христа по аналогіи «монофитства» въ идеальнаго человѣка.

Что православная Церковь чисто сохранила древне-христіанскій догматъ и не искажила его схоластическимъ раціонализмомъ, имѣть громадное значеніе. Но древнецерковная вѣра, древнецерковный догматъ могутъ быть сохранены только лишь постоянной ссылкой на послѣднее и единственное основаніе ихъ, на живое Слово библейской благой вѣсти, постоянной оріентаціей Церкви на Слово Божіе и послушаніемъ. Нельзя не обмолвиться, что проповѣдь евангелія (*munus propheticum*) въ православной Церкви слишкомъ отступала на задній планъ въ пользу односторонняго подчеркиванія богослужебной и іерархической стороны Церкви и церковной традиціи.

Въ то время, какъ Западъ такъ легко подвергся противобожественному гуманистическому догматизму, сталъ жертвой своего «*faustischen Drang*», долженствовашаго замѣнить собою дѣйствія Св. Духа, опасность для востока заключается въ томъ, что онъ можетъ застрять въ бесплодной статикѣ, замкнуться и оказаться недоступнымъ живому, все обновляющему дѣйствию Св. Духа. Но по отношенію къ протестантскимъ предрасудкамъ должно подчеркнуть, какое огромное богатство хранить въ себѣ литургія православной Церкви и какое мѣсто въ ней занимаетъ прямое библейское благовѣствованіе. Не должно также умалчивать, что прочной и неприкосновенной формой литургіи, ея объективнымъ достоинствомъ, а также тѣмъ благоговѣніемъ и набожнымъ умиленіемъ, съ которымъ вѣрующіе молитвенно предстоятъ передъ Величіемъ и Святостію Бога, православная Церковь и ея вожди охраняются и не могутъ впасть въ гуманизмъ и индивидуализмъ, являющіеся камнями преткновенія для протестантскихъ церквей. Но и живое Православіе — другого, собственно говоря, и быть не можетъ, — ясно сознаетъ, что одно охраненіе традицій, богослужебныхъ и сакраментальныхъ обрядовъ какъ какого-то мертваго капитала зачастую душило и угашало Духъ. Въ такія именно времена недостатокъ въ евангельской проповѣди двоякимъ образомъ гаказывается. Церкви, которая пренебрегаетъ Словомъ, угрожаетъ опасность, что она вдругъ перестанетъ быть церковью, такъ какъ Св. Духъ тамъ только лишь дѣйствуетъ, гдѣ истинно проповѣдуется Слово Божіе, гдѣ ему внемлять — и не только въ проповѣди, конечно, но и въ литургіи и въ таинствахъ. Но худшее, что можетъ случиться со всякой Церковью, это то, что въ богослуженіи и въ таинствахъ съ трудомъ уже можетъ быть услышано Слово. Нельзя называть простымъ случаемъ, что для истинной православной Церкви, т. е. Патріаршей Тихоновской

Церкви, которая имѣетъ въ своихъ рядахъ столь истинныхъ и мужественныхъ мучениковъ, какъ епископа Веніаміна Петербургскаго, и которая находится въ очень бѣдственномъ положеніи, переживая страшное опустошеніе, прямая проповѣдь евангелія въ настоящее время получаетъ огромное значеніе. Ибо только евангеліе, чистое, полное, не рационалистически разжиженное, субъективно размягченное и ложно перетолкованное, можетъ спасти русскую Церковь.

Насъ особенно должно радовать, что о. Сергій Булгаковъ въ своей перепискѣ съ Г. Эренбергомъ («Путь», N.5) и «Religöse Besinnung», Heft 1) при всей искренней преданности своей Церкви, подчеркиваетъ, что «библеизмъ, особая насыщенность Библіей, жизнь въ ней, есть свойство — готовъ сказать: даже преимущество — протестантскаго міра», и что православіе можетъ учиться у истинно евангельскаго, библейскаго протестантизма. И вотъ становится ясно, какія дѣйствительно плодотворныя задачи по отношенію къ православію поставлены протестантизму, поскольку онъ является истинно библейскимъ, т. е. вытекающимъ изъ Библии и изъ ученія реформаторовъ. Протестантизмъ своимъ примѣромъ можетъ доказать, что есть — по прекраснымъ словамъ о. Булгакова — «жизнь въ Библии», т. е. серьезное воспріятіе Слова Божьяго въ духъ истиннаго послушанія. Тутъ-то становится особенно ясно, какое значеніе для насъ самихъ имѣетъ серьезная бесѣда съ братской Церковью, какъ она — такая бесѣда, — заставляетъ насъ опомниться, каяться, выяснять себѣ истинныя, насъ отличающія основы нашей христіанской вѣры, т. е. слово о *justificatio sola fide*. Если протестанты дѣйствительно сумѣютъ сказать это слово, оно будетъ услышано и понято нашими братьями на востокѣ, лучше услышано и понято, чѣмъ въ XIX-омъ вѣкѣ, когда это слово было подавлено массой другихъ словъ, почему протестантизмъ и долженъ былъ сдѣлаться предметомъ строгой критики со стороны православія. Большая часть вины ложится на протестантовъ за то, что православные богословы мало или совсѣмъ не знали Лютера и Кальвина, которые къ тому-же были истолкованы по гуманистическому, субъективному протестантскому богословію, по протестантской философіи XIX-го вѣка, т. е. въ первую очередь по Шлейермахеру и Гегелю, и считались революционерами-индивидуалистами и въ первую очередь отвѣтственными за превращеніе христіанства въ прямо-таки языческій индивидуализмъ и субъективизмъ, за утерю многими протестантами всякаго церковнаго сознанія.*) Протестантское богословіе,

*) Знаменательно и очень мѣтко, напр., выражается Иванъ Кирѣевскій о Шлейермахерскомъ богословіи, подчеркивая въ немъ его несогласованность: «Вотъ отчего онъ вѣритъ сердцемъ и старает-

превратившееся наперекоръ реформаторамъ въ гуманизмъ, само виновато въ томъ, что русскіе православные богословы и философы реформацію Лютера и Кальвина считаютъ отвѣтственными за то, за что они отвѣчать не могутъ, что не ими было начато, а представителями ренессанса и гуманизма типа Эразма, истинными затѣйщиками безбрежного, все разрушающаго, чуждаго вѣры и церковности индивидуализма. Ошибочно мнѣніе православныхъ, будто-бы реформаторы смѣшали свободу евангельскую, Словомъ Божиимъ (не буквой, конечно) и Церковью опредѣляемую съ произволомъ изолированнаго, автономнаго субъекта; но эта ошибка вполне понятна, такъ какъ въ послѣдствіи на самомъ дѣлѣ, таковое смѣшеніе въ протестантизмъ стало обыденнымъ явленіемъ. Исполненные признательной оцѣнки и любви слова одного изъ благороднѣйшихъ представителей православія могутъ поэтому привести насъ протестантовъ въ смущеніе, а то и къ самосознанію и самовразумленію.

Но намъ слѣдовало бы прислушиваться и къ тому, на что о. Булгаковъ еще обращаетъ наше вниманіе: мы православные, говоритъ онъ, готовы достойно оцѣнить вашъ библеизмъ, поскольку онъ является подлиннымъ, но мы отвергаемъ всякую «евангелизацію» съ вашей стороны, т. е. со стороны все болѣе и болѣе распространяющихся въ Россіи евангельскихъ, точнѣе нео-пѣитическихъ сектантовъ. Хотя о. Булгаковъ иногда выражается слишкомъ рѣзко и одностороннее, но онъ все-таки правъ, утверждая, что русскіе штундисты сохранили отъ протестантизма, отъ реформаціи прежде всего отрицательное, протестующее отношеніе къ церкви и традиціи. Дѣйствительно, слѣдуетъ задать вопросъ, поскольку истинно реформатскій и въ то же время евангельскій духъ еще сохранился въ этомъ, въ сравненіи съ западнымъ протестантизмомъ, экзальтированнымъ, до крайности доведеннымъ, восточнымъ русскимъ субъективизмъ. При одностороннемъ подчеркиваніи субъективнаго переживанія обращенія, сопровождающагося къ тому-же всевозможными физическими потрясеніями, реформатское ученіе объ оправданіи грѣшника вѣрою и даромъ, независимо отъ дѣлъ, превращается въ свою противоположность—въ попеченіе о человѣческой душевной жизни. Возникаетъ вопросъ, не обнаруживается

ся вѣрить умомъ. Его система похожа на языческій храмъ, обращенный въ христіанскую церковь, гдѣ все внѣшнее, каждый камень, каждое украшеніе, напоминаетъ объ идолопоклонствѣ, между тѣмъ какъ внутри раздаются пѣсни Іисусу и Богородицѣ. Но если онъ остатокъ прошедшаго, не переплавленный въ составъ новѣйшаго, то все же онъ примѣчателенъ, какъ одна изъ прекраснѣйшихъ и значительныхъ развалинъ XVIII вѣка». (Полное собр. соч. И. В. Кирѣевскаго, изд. М. Гершензона, Москва 1911, Т. I, стр. 32 — письмо отъ 3/15 марта изъ Берлина).

сы ли здѣсь недостатокъ въ истинномъ, т. е. чисто евангельскомъ познаніи Бога и основанномъ на немъ познаніи человѣка, затѣмъ еще недостатокъ въ оцѣнкѣ значенія церкви для спасенія человѣка («extra ecclesiam nulla salus» учить и Кальвинъ). Русскимъ евангельскимъ движеніемъ, съ его перекрещенствомъ, которое не столько какъ крещеніе взрослыхъ является дурнымъ, а вслѣдствіе его субъективнаго, ударяющаго на личныя чувства обоснованія и связаннаго съ нимъ отрицанія Церкви и отреченія отъ нея, утеряно не только понятіе объ объективномъ значеніи Церкви, но вмѣстѣ съ тѣмъ и понятіе о дѣйствиіи Св. Духа, такъ что Церковь отождествляется съ суммою единичныхъ обращенныхъ индивидуумовъ, а Св. Духъ смѣшивается съ собственной активностью, съ собственнымъ благочестіемъ и освященіемъ жизни. Естественнымъ послѣдствіемъ такого духовнаго направленія является фарисейскій формализмъ, который изъ Библии изгоняетъ духъ, который реформатское *blakobestv* го отношенію къ слову Божьему, во Св. Духъ, превращаетъ въ настоящее, бездушное, внѣшнее буквѣдство. Всѣ, которые въ такомъ духѣ отрекаются отъ своей Церкви должны бы отдать себѣ отчетъ въ томъ, что тому богатству, отъ котораго они отказываются, далеко не соотвѣтствуетъ новое завоеваніе внѣ стѣнъ унаслѣдованной Церкви, на которое они рассчитываютъ. Должно быть сказано съ полной ясностью, что такой крайній піитизмъ и субъективизмъ, угрожающій православной Церкви разрушеніемъ, отступаетъ также отъ истинной реформации, хотя мы отнюдь не отрицаемъ, что и много здоровой силы, черпаемой изъ евангелія, проявляется въ сектантскомъ движеніи, отколовшемся отъ своей Церкви-Матери не безъ вины ея. Но реформаторскія церкви не должны слѣпо поддерживать дѣло разрушенія, не задавая себѣ вопроса, чѣмъ разрушенное будетъ замѣнено. Обновленіе русской Церкви не будетъ плодомъ такого рода «евангелизаціи», которая, напротивъ, приноситъ съ собою страшное расщепленіе Церкви. Обновленіе есть и будетъ плодомъ евангелія, Слова Божьяго съ его неисчерпаемой силой. А Слово Божіе принимается нынѣ православной Церковью съ большей готовностью и жаждою, чѣмъ когда-либо. Поэтому и должно считать задачей евангельскихъ церквей, — западныхъ церквей помогать восточному христіанству на *этой* почвѣ, при строителствѣ изъ внутри, а не извнѣ, дабы не было больше разрушено чѣмъ создано.

Истинная, продиктованная волею къ единству во Христѣ, встрѣча реформатскаго протестантизма и восточнаго православія принуждаетъ ихъ обоихъ опомниться, каяться передъ лицомъ Бога и заставляетъ замолчать всѣ имперіалистическіе помыслы, т. е. желаніе пропагандою или другими мѣрами насиловать

другъ друга и разрушать. Истинная встрѣча обоихъ церквей во всякомъ случаѣ возможна только лишь тамъ, гдѣ воздвигнутъ Крестъ Христовъ не какъ знакъ только суда надъ нашими грѣхомъ, но и какъ знакъ милости Божіей и прощенія. «Господи, помилуй!» — молитва эта красною нитью тянется черезъ православную литургію и нѣтъ поэта и мыслителя, который бы училъ такъ убѣдительно о великой тайнѣ прощенія грѣховъ, какъ объ основѣ истиннаго братства людей, всеобщаго братства, по которомъ онъ такъ искренно тосковалъ, которое онъ созерцалъ въ своихъ видѣніяхъ, и нѣтъ народа, который такъ глубоко понимаетъ Слово о прощеніи грѣховъ и обнаруживаетъ поэтому такую силу и готовность всепрощенія, какъ русскій, православный народъ. Здѣсь мы наталкиваемся на истинно евангельскіе мотивы въ русской душѣ, которой овладѣлъ Христосъ. И именно эти мотивы, которые звучатъ въ душѣ настоящихъ православныхъ христіанъ, являются причиной тому, что они намъ такъ близки и милы.

Все это вызываетъ и въ насъ тоску по видимому единству вѣрующихъ, по восхожденію вселенскаго единства Церкви Христовой, тоску, которую ни одна церковь такъ глубоко не чувствуетъ, какъ православная Церковь, плачущая по своимъ дѣтямъ, какъ можетъ плакать только мать. Тоска эта глубоко коренится въ опредѣленномъ, характерномъ для вѣрующаго русскаго народа пониманіи универсальнаго характера христіанской Благовѣсти. Какъ сильно захватываетъ насъ у Достоевскаго, Соловьева, у Флоренскаго, Булгакова и Бердяева ихъ вѣра во всеобъемлющую любовь Бога, въ универсальное спасеніе всеединого человѣчества и космоса, во всеобщее братство, причемъ, однако, никоимъ образомъ не умаляется значеніе Страшнаго Суда. Эту вѣру въ равной силѣ въ средѣ протестантизма мы встрѣчаемъ только лишь у молодого Блюмгардта, который удивительно напоминаетъ русскихъ мыслителей. На этой вѣрѣ основывается также вѣра въ единство Церкви и въ конечную реализацію этого единства.

Путь къ истинному вселенскому христіанству не можетъ быть ни узко конфессіональнымъ и имперіалистическимъ, ни отвлеченнымъ и интерконфессіональнымъ, онъ ведетъ къ углубленію собственной церкви до той точки, гдѣ и другія церкви какъ конкретно данныя становятся видимыми и познаются какъ церкви Божіи, какъ братскія церкви. Оказывается, что и въ данномъ случаѣ любовь сильнѣе всѣхъ различій и вытекающихъ изъ нихъ антипатій.

Проявленіе единства во всякомъ случаѣ начинается съ совмѣстнаго покаянія, съ смиреннаго самопознанія, съ совмѣстнаго взиранія на Распятаго и Воскресшаго Христа, «содѣлав-

шаго изъ обоихъ одно». Отличительной чертой, особымъ даромъ православной Церкви является ея благовѣствованіе о Воскресеніи. Ради него ея жажда воссоединенія церквей будетъ утолена, тоска ея исполнена. За вѣру ея въ Воскресшаго Господа, которая очень сильна и полна свѣтлой радости, Восточная Церковь будетъ стоять на первомъ мѣстѣ, когда воскреснетъ единая Церковь подъ управленіемъ самого Воскресшаго. Безъ Церкви православной немислимо воссоединеніе церквей.

Мы какъ евангелическіе христіане также исповѣдуемъ эту вѣру *Unae Sanctae* въ Воскресеніе, радостно восклицая вмѣстѣ съ нашими русскими братьями:

Христось воскресе! Во истину воскресе!

Ф р и ц ъ Л и б ъ.

ДНЕВНИКЪ ФИЛОСОФА.

(О средствахъ и цѣляхъ, о политикѣ и морали, о политикѣ христіанской и политикѣ гуманистической, о двухъ пониманіяхъ задачъ эмиграціи).

За мою многолѣтнюю литературную и философскую дѣятельность я никогда не вступалъ въ личную полемику и никогда не отвѣчалъ на личныя противъ меня нападенія. Этому принципу я не предполагаю измѣнять. Но въ полемикѣ, которая всегда была непристойной у русскихъ и стала особенно непристойной въ эмиграціи, иногда ставятся вопросы, которые заслуживаютъ разсмотрѣнія. Въ непристойной статьѣ, направленной противъ меня въ одной типически эмигрантской еженедѣльной газетѣ, ставится такого рода вопросъ, который впрочемъ самому автору статьи совсѣмъ не представляется вопросомъ. Этотъ безымянный авторъ глубоко возмущенъ моей статьей «Обскурантизмъ.»*) Онъ совсѣмъ не можетъ вынести психологическаго сближенія, которое я дѣлаю между обскурантами правыми и обскурантами большевиками, между свѣтогасителями и насильниками справа и слѣва. Онъ научаетъ меня разсматривать явленія съ цѣлевой точки зрѣнія. Если человѣкъ обскурантъ, гонитель мысли и знанія, если онъ насильникъ и кровожаденъ во имя мощи государства, во имя національной идеи, во имя церкви, во имя возстановленія старыхъ устоевъ, то это хорошо и заслуживаетъ одобренія. Если же онъ обскурантъ, гонитель мысли и знанія, если онъ насильникъ и кровожаденъ во имя социализма, міровой революціи, равенства, социальной справедливости, то это плохо и заслуживаетъ непримиримаго отрицанія. Трудно предположить, чтобы я не зналъ различія цѣлей Сталина и Маркова 2. Но это знаніе не мало не препятствуетъ усматривать между ними и сходство. Разсмотрѣніе явленій съ точки зрѣнія высокихъ или низкихъ цѣлей и оцѣнка средствъ въ связи съ этими цѣлями есть самое банальное и поверхностное отношеніе къ явленіямъ.

*) См. № 13 «Пути».

Такъ человѣкъ дѣлается жертвой обмана, при помощи котораго низость и мерзость прикрываютъ себя высокими цѣлями. Всѣ вѣдь утверждаютъ, что они стремятся къ высокимъ и добрымъ цѣлямъ и прибѣгаютъ къ злымъ и дурнымъ средствамъ лишь во имя скорѣйшаго осуществленія этихъ цѣлей. Ни одинъ коммунистъ не думаетъ, что онъ стремится къ злымъ и дурнымъ цѣлямъ. Онъ вѣдь скажетъ, и вполнѣ искренно скажетъ, что онъ стремится не къ насилію, а къ освобожденію, не къ враждѣ и ненависти, а къ братству и миру среди людей, не къ обскурантскому гоненію на мысль, а къ торжеству науки и знанія, что цѣлью его является не звѣроподобная рознь, а справедливость и блага, не вверженіе народа въ нищету, а возростаніе силъ человѣка, власти его надъ стихіями. Насильничество, жестокость, ненависть, обскурантизмъ, грабежъ — все это есть лишь относителныя и преходящія средства во имя высшихъ и добрыхъ цѣлей. Свобода, равенство и братство или смеять! Въ этомъ лозунгѣ французской революціи «свобода, равенство и братство» обозначаютъ высокія и добрыя цѣли, «смерть» же обозначаетъ злое средство, примѣняемое для торжества этихъ цѣлей. Правые у насъ также стремились къ высокимъ и добрымъ цѣлямъ, къ торжеству «православія, самодержавія и народности», къ защитѣ вѣры и отечества, къ силѣ и славѣ государства. Но для осуществленія этихъ цѣлей они готовы были гнать мысль и слово, сажать въ тюрьмы и вѣшать, пороть крестьянъ, устраивать еврейскіе погромы, лгать и клеветать. Въ оцѣнкѣ этихъ явленій нисколько не поможетъ разсмотрѣніе ихъ съ точки зрѣнія цѣлей. Великое несчастье въ томъ и заключается, что человѣкъ легко обманывается себя и другихъ насчетъ цѣлей, которыя онъ преслѣдуетъ. «Православіе, самодержавіе и народность» есть такая же ложь и обманъ, какъ и «свобода, равенство и братство». Говорю, конечно, о лжи «православія» въ этой тройственной цѣли русской казенной православной государственности, а не о православной христіанской вѣрѣ, которая есть истина. Но истина приспособляется къ человѣческимъ интересамъ, вожделѣніямъ, властолюбіямъ и корыстолюбіямъ, человѣческой ограниченности и тупости, неспособности къ духовному просвѣтленію.

Когда Бѣлинскій въ послѣдній свой періодъ увлекся идеей социализма, то по собственнымъ его словамъ онъ проникся Маратовской любовью къ человѣчеству, онъ восклицалъ «соціальность, социальность или смерть», онъ готовъ былъ огнемъ и мечемъ истребить одну часть человѣчества, чтобы сдѣлать счастливой другую. Онъ вполнѣ предвосхитилъ большевицкую мораль, а началъ онъ съ состраданія и любви къ живой человѣческой личности, во имя которой возсталъ противъ *Allgemeinheit*

Гегеля. Аналогичный психологическій процессъ происходитъ со всѣми, подмѣняющими абсолютное относительнымъ, происходитъ и съ тѣми, которые превыше всего ставятъ цѣнность отечества, государства, вѣры. Они также требуютъ «смерти» во имя этихъ своихъ цѣлей. Носители и любители правды погружаются въ море лжи. Ахъ, какъ извѣстно, вымощенъ добрыми намѣреніями. Эти добрыя намѣренія и суть тѣ возвышенныя цѣли, съ точки зрѣнія которыхъ предлагаютъ оцѣнивать явленія. «Цѣли» — абстракціи, которыми можно прикрыть, что угодно. И болѣе мудрымъ представляется перестать обращать исключительное вниманіе на «цѣли» и сосредоточить свое вниманіе на «средствахъ», что болѣе соотвѣтствуетъ духу христіанства. Съ христіанской точки зрѣнія важно знать, *какого человѣкъ духа*, что онъ *есть*, а не какія отвлеченныя цѣли онъ себѣ ставитъ. Жизнь человѣческая заполнена «средствами» и потому они болѣе свидѣтельствуютъ о томъ, *какого духа человѣкъ*, чѣмъ отвлеченныя цѣли и отвлеченныя идеи. Насильничество, чело-вѣконенавистничество, жестокость, абскурантизмъ, лживость въ примѣняемыхъ средствахъ вполне свидѣтельствуютъ о томъ, *какого духа человѣкъ*, независимо отъ его отвлеченныхъ цѣлей и идеаловъ. Важно, происходитъ ли съ человѣкомъ духовное просвѣтленіе, и совсѣмъ неважно, какъ онъ отвлеченно опредѣляетъ свои цѣли, особенно политическія цѣли. Насильники, чело-вѣконенавистники, обскуранты, лжецы, въ практикуемыхъ средствахъ принадлежать одному духу, одной духовной формации, хотя бы одни были такими во имя вѣры, другіе во имя безбожія, одни во имя отечества, другіе во имя интернаціонала, одни во имя государства, другіе во имя міровой революціи. «Средство» есть симптомъ того, *что есть человѣкъ*, его реального дѣла, наполняющаго всю его жизнь. Что мнѣ съ того, что чело-вѣкъ стремится къ свободѣ, когда вся жизнь его наполнена насиліемъ, что онъ стремится къ братству, когда вся жизнь его наполнена ненавистью, что онъ стремится къ торжеству христіанской Церкви, когда вся жизнь его наполнена антихристіанскими чувствами и дѣлами, что онъ стремится къ благу отечества, когда во имя его онъ истязаетъ народъ свой. Вопросъ о «цѣляхъ» и «средствахъ» требуетъ радикальнаго пересмотра. Л. Толстой остро чувствовалъ, что вопросъ о «средствахъ» очень важный и тревожный вопросъ. Онъ не умѣлъ его разрѣшить, запуталъ его, но само мученіе его было поучительнымъ, было большой его заслугой. Христіанскій міръ соблазнялся и падалъ именно въ вопросъ о «средствахъ», цѣлями же онъ продолжалъ считать «спасеніе», «Царство Божіе», даже совершая въ путяхъ своихъ преступленія, жестокости и несправедливости. Вопросъ о духовномъ пути чело-вѣка, о его духовномъ возрожденіи и

преображеніи и есть прежде всего вопросъ о «средствахъ». «Средство» и есть «путь». И передъ судомъ христіанской духовности Марковъ 2 и Сталинъ люди одного духа, одного пути. Я бы только прибавилъ, что тотъ, кто устраиваетъ застѣнокъ «чека» во имя Божіе, въ тысячу разъ хуже того, кто устраиваетъ его во имя сатаны. Христіанинъ не можетъ позволить себѣ такихъ «средствъ» въ осуществленіи цѣли, какія можетъ себѣ позволить безбожникъ, практикующій политику имперіалистическую, капиталистическую или коммунистическую. Поэтому христіанству никогда не будетъ принадлежать господство въ этомъ мірѣ. Поэтому и сказано, что «царство Мое не отъ міра сего». Не съ абстрактно-цѣлевой, а съ конкретно-душевной, т. е. съ христіанской точки зрѣнія насильничество, ненавистничество, злобность, свѣтобоязнь, лживость есть всегда одно и то же явленіе, явленіе одного и того же духа. Высшія цѣли отечества, національности, государственности, церковности, которыя провозглашаются въ правой эмиграціи и которыми хотятъ оправдать насиліе, ненависть, обскурантизмъ въ средствахъ, представляются мнѣ фальшивой риторикой, фразеологіей, изъ которыхъ давно ушла жизнь. Условно-риторическое и формальное православіе есть вообще ложь, великая помѣха для христіанскаго возрожденія. Для христіанскаго дѣла въ мірѣ сейчасъ ненужны и вредны садукеи, которыми полна эмиграція свѣтская, и фарисеи, которыми полна эмиграція духовная. Стиль эпохи Александра III, который сейчасъ идеализируютъ въ извѣстной части эмиграціи, есть стиль ложный, безвкусный и уродливый, стиль разлагающейся, внѣшне подмороженной имперіи. Этотъ стиль есть и въ картинѣ Нестерова «Святая Русь», о которой съ пафосомъ говорится въ еженедѣльной газетѣ, нападающей на меня. Риторическая фразеологія легко связывается съ «цѣлями». Съ «средствами» же связаны реальныя дѣла, духовный обликъ человѣка. Мы также должны отбросить фальшивую риторику и декламацию о государственности, церковности, національности, какъ и о свободѣ, равенствѣ и братствѣ, во имя реальныхъ проявленій любви къ своей родинѣ, къ своему народу, къ Церкви Христовой, къ духовной свободѣ, къ христіанскому братству въ «путяхъ», въ «средствахъ». Поэтому и группировки людей должны быть совершенно новыми, по духу, а не по отвлеченнымъ цѣлямъ и программамъ. Это ведетъ къ вопросу объ отношеніи политики и морали и о границахъ политики. Очень тревоженъ и беспокоенъ вопросъ о томъ, нужно ли уподобленіе средствъ цѣлямъ. Можно ли добиваться свободы насиліемъ, любви ненавистью, свѣта обскурантизмомъ, правды ложью, Царства Божьяго орудіями царства кесаря? Этотъ вопросъ можетъ не беспокоить только духовнаго буржуа, подчинившагося нормамъ

міра сего. Політика, въ томъ числѣ и церковная політика, примѣняла средства несообразныя ни съ какими цѣлями. Буржуа и говорить — такъ было, такъ будетъ всегда.

Вопросъ о взаимоотношеніи политики и морали есть вѣковѣчный вопросъ. Но бывають эпохи, когда вопросъ этотъ очень обостряется и терзаетъ совѣсть людей, у которыхъ она не задавлена политической борьбой. Моральный судъ надъ политикой особенно умѣстенъ въ эпоху, когда революціонная политика отпраздновала свою побѣду безобразной оргіей, потерявшей различіе между добромъ и зломъ, и когда политика контрреволюціонная мечтаетъ отпраздновать свою побѣду такой же безобразной и безнравственной оргіей. Политика вообще есть сфера жизни, въ которой «средствъ» жизни наиболѣе оторваны отъ «цѣлей» жизни и несоотвѣтствіе между «средствами» и «цѣлями» достигаетъ максимальныхъ размѣровъ. Нѣтъ сферы, которая съ такой легкостью выступала бы за предѣлы различія между добромъ и зломъ и такъ деморализировала бы людей, какъ политика и борьба за власть. При чемъ деморализація эта всегда происходитъ во имя добрыхъ «цѣлей», во имя преданности цѣностямъ, которыхъ люди почитаютъ за высочайшія, будь это идея мощи государства или соціальной правды. Наиболѣе легко преступаютъ предѣлы различія между добромъ и зломъ крайніе правые — монархисты и націоналисты, и крайніе лѣвые — коммунисты. Въ этомъ они схожи по духу, по типу. Но и среднія либеральныя партіи, менѣе склонныя къ насилію, легко деморализуются скептицизмомъ, оппортунизмомъ, политиканствомъ, онѣ не холодны и не горячи, наиненѣ духовны и рѣдко бывають вдохновлены идеей. Въ политикѣ есть реальное зерно и безъ нея не можетъ жить грѣховное человечество. Нужно воздавать кесарево кесарю. Начальствующій носить мечъ не напрасно. Но вокругъ этого реального зерна нарастаетъ фиктивное царство политики, пріобрѣтающее фантазмагорическіе размѣры и затопляющее всю человѣческую жизнь. Это фиктивное, фантазмагорическое царство политики достигло особенныхъ размѣровъ въ новой исторіи и было результатомъ ослабленія духовности въ жизни человечества. Политика легко превращается въ вампира, сосущаго кровь народовъ. Этотъ вампиризмъ есть и въ политикѣ право-монархической, и либерально-парламентской, и революціонно-соціалистической. Вокругъ подлинной жизни народовъ, съ ихъ реальнымъ трудомъ, съ ихъ радостями и горестями, съ ихъ вѣрованіями и вопрошаніями, съ ихъ священными преданіями, съ ихъ дѣйствительными нуждами, образуются болѣзненные наросты

самодовольствующей политики, въ которой орудуютъ и властвуютъ профессиональные политики съ интересами выдуманными, фиктивными, чуждыми и трудовой жизни народовъ и творческой жизни духовной аристократіи. Подлинно реальна организація человѣческаго труда. *) При дворахъ монарховъ, въ бюрократическихъ учрежденіяхъ, въ дипломатическихъ кабинетахъ, въ парламентахъ, въ партіяхъ, въ политическихъ клубахъ, въ заговорщицкихъ политическихъ организаціяхъ совсѣмъ не совершается подлинной мистеріи жизни и тамъ царить законъ морали совсѣмъ не человѣческой, но отнюдь и не божественной. Политика есть символъ глубокой неудачи человѣческой исторіи. Политика и связанная съ ней власть религіозно и нравственно допустимы и оправданы лишь какъ тягота, послушаніе, обязанность. Но бѣда въ томъ, что тягота, послушаніе, обязанность обычно подмѣняются похотью власти, интересами и требованіемъ правъ исключительно для себя. Формы правленія въ данномъ случаѣ не интересны и другъ друга стоятъ. Бываютъ эпохи, когда люди наивно пребываютъ въ политикѣ, не сознавая злого въ ней начала. Не такова наша эпоха. Мы живемъ въ эпоху разоблаченій, срыванія обманчивыхъ покрововъ, выявленія реальностей. И напрасно иные думаютъ, что происходитъ разоблаченіе обманчивыхъ идеологій революціонныхъ, социалистическихъ, демократическихъ и подтвержденіе какой то правды идеологій правыхъ, консервативныхъ, націоналистическихъ, собственническихъ и буржуазныхъ. Это — величайшее и зловреднѣйшее заблужденіе. Идеологіи «правыхъ» изобличены въ своей обманчивости и фиктивности нисколько не менѣе, чѣмъ идеологіи «лѣвыхъ», даже болѣе, ибо въ ихъ старой неправдѣ и былъ источникъ зла. Мы проходимъ черезъ періодъ совершеннаго политическаго оголенія и обнищанія, не только черезъ политическій кризисъ, но черезъ кризисъ политики, черезъ нравственный, духовный, религіозный судъ надъ основами всякой политики. Лишь черезъ этотъ глубокій кризисъ и черезъ этотъ глубокій судъ надъ изолгавшейся политикой можетъ произойти духовное обновленіе человѣчества. Мы не вѣримъ уже ни въ какія утопіи, ни лѣвыя, ни правыя. Мы идемъ къ свѣту черезъ тѣмъ, къ богатству черезъ нищету, къ подъему черезъ паденіе. Всѣ испытанія, несчастья и ужасы ведутъ насъ къ истокамъ жизни, къ «матерямъ» (въ Гетевскомъ смыслѣ). Реставраторы всѣхъ типовъ, «правыхъ» и «лѣвыхъ», не понимаютъ значенія происходящаго процесса и препятствуютъ исходу. Всѣ они — мѣщане, буржуа. Буржуа, и есть тотъ, кто не допускаетъ къ истокамъ жизни, оставляя человѣка въ обманныхъ и фиктивныхъ окруженіяхъ жизни,

*) См. мою книгу «Новое Средневѣковье».

гдѣ господствуетъ выдуманный ими законъ, для кого видимое реальнѣе невидимаго.

Духовное и моральное очищеніе и возрожденіе политики совсѣмъ не можетъ произойти черезъ построеніе отвлеченныхъ идеологій, хотя бы и относительно новыхъ, черезъ подчиненіе политики возвышеннымъ и добрымъ «цѣлямъ». Эти пути давно уже пройдены и всѣ ими шли. Очищеніе и «одухотвореніе» политики означаетъ превращеніе «цѣли» въ «средство»; въ «путь» въ духовную основу жизни. Важны не цѣли, не идеологіи, а духовная основа жизни, духовные истоки жизни, по которымъ опредѣляется «путь». Не новыя идеологическія цѣли нужно ставить политикѣ, а новыя духовныя основы и истоки для нея найти, т. е. исходить изъ духовнаго возрожденія, изъ новаго духа жизни. Это предполагаетъ ограниченіе сферы политики, недопущеніе ея главенства надъ жизнью и ея вампирическаго развитія. Важны не новой идеологіи люди, а *новаго духа люди*. Идеологія сама по себѣ ничего не стоитъ, она является лишь прикрытіемъ. Подлинное реальное соединеніе людей никогда не можетъ быть основано на идеологіяхъ и отвлеченныхъ цѣляхъ, подлинное реальное соединеніе людей есть соединеніе по духу, по тому, кто люди, *изъ какого источника пьютъ они воду жизни*. Объ этомъ политики обычно забываютъ, хотя христіанамъ не подобаетъ объ этомъ забывать. Преданными сатанѣ могутъ быть люди самыхъ противоположныхъ идеологій, какъ могутъ пить изъ божественнаго источника люди исповѣдующіе очень разныя идеологіи. Вотъ почему «идеократія», о которой усиленно заговорили евразійцы, есть праздная отвлеченная выдумка, ничего не стоящая. Политическая власть обычно прикрывается «идеократіей» и неохотно признается въ томъ, что она подобрана по сословнымъ и классовымъ интересамъ, по сословному происхожденію или богатству. «Идеократическій» подборъ правящаго слоя не гарантируетъ ни мало качества людей, не опредѣляетъ ни въ какой степени духа людей и ихъ отношенія къ источникамъ жизни. Всѣ подлецы и мошенники начнутъ исповѣдывать желательную идеологію. «Идеократія» есть такая же фикція, какъ и всѣ остальныя политическія фикціи, какъ и теократія, монархія, либерализмъ, демократія, социализмъ, она не означаетъ перехода къ жизненному реализму, къ первореальностямъ жизни. Евразійцы, направленіе наиболѣе живое въ эмиграціи, многое понявшее въ русской революціи, споткнулись на вѣковомъ вопросѣ о взаимоотношеніи политики и морали. Они не пошли путемъ моральнаго очищенія политики и одухотворенія ея, они цѣликомъ остались въ сферѣ конструцій отвлеченныхъ идеологій и возвышенныхъ цѣлей, не пришли къ истокамъ жизни. «Средства», «путь» остались тѣ же, что и у коммунистовъ, что и у монархи-

ство». Евразійцы такъ же стремятся къ завоюванію власти всѣми возможными способами, какъ другія политическія направленія, такъ же непомѣрно преувеличиваютъ самодовлѣющее значеніе политики и власти въ человѣческой жизни, такъ же не интересуются, какого духа люди и изъ какого источника пьютъ они. Отсюда моральный кризисъ евразійства. Религіозныя основы міросозерцанія были у евразійцевъ отвлеченной идеологіей, о которой они начали забывать, а не духовной основой жизни и источникомъ жизни. Евразійцы не пережили въ глубинѣ духовнаго кризиса, не прошли черезъ обнищаніе, черезъ оголеніе, черезъ отреченіе отъ обмановъ, они не имѣли опыта жизни въ совѣтской Россіи. Въ этомъ поучительность евразійской исторіи. Можно было выставить такую парадоксальную нравственную аксіому: духовно побѣдить и будетъ способствовать спасенію и возрожденію Россіи лишь тотъ, кто не будетъ во что бы то ни стало и какими угодно средствами стремиться къ побѣдѣ, кто побѣдитъ въ себѣ похоть власти. Этотъ парадоксъ можетъ пугать лишь скептика, лишь позитивиста, лишь матеріалиста, не вѣрящаго въ силу Божью и силу Духа. Съ горечью нужно сказать, что самые православные люди, гордящіеся своей ортодоксальностью, въ жизни больше вѣрятъ въ силу матеріи, чѣмъ въ силу Божью, они сплошь и рядомъ бываютъ въ политикѣ экономическими матеріалистами не менѣе марксистовъ, основываютъ всѣ свои надежды на вѣрѣ въ силу богатства, собственности, полиціи, войска, дипломатіи; христіанство же остается для идеологической опоры и устрашенія, для риторики возвышенныхъ цѣлей. Правые, почитающіе себя ортодоксальными христіанами, рѣдко обнаруживаютъ вѣру въ силу духа, для нихъ это отвлеченность, конкретна же вѣра въ силу матеріи, въ палку и штыкъ, въ деньги и богатство. Отсюда любовь къ насилію, не только къ тому неизбежному насилію, которое свойственно грѣховной жизни нашего міра, а къ насилію максимальному и практикуемому съ восторгомъ и вдохновеніемъ. Сомнѣніе въ абсолютной правдѣ насилія и въ абсолютной силѣ матеріи они называютъ толстовствомъ и непротивленствомъ. Но сущность христіанства и заключается въ томъ, чтобы найти реальную благую силу, стяжать силу переворачивающую міръ. Не всякая сила, потрясающая этотъ міръ, есть сила подлинная. Онтологически сила большевизма есть сила призрачная. Политика обычно бываетъ секуляризирована и имѣетъ секуляризированное представленіе о силѣ. Въ этомъ коренной конфликтъ христіанства и политики. И политика совсѣмъ не перестаетъ быть секуляризированной, т. е. подчиненной силамъ этого міра, отъ того, что она будетъ «теократической» или «идеократической», что ее отвлеченно подчинять религіознымъ, церковнымъ цѣлямъ. Политика пере-

станетъ быть секуляризированной, когда дѣятели ея будутъ опираться на силу, почерпнутую изъ источниковъ жизни, т. е. будутъ иного духа, не духа міра сего. Не въ идеѣ тутъ разниа, а въ силѣ. И то, что я говорю, совсѣмъ не есть аполитизмъ, не есть и отрицаніе дѣйствія мечомъ, которое можетъ быть наименьшимъ зломъ т. е. долгомъ, но должно всегда сопровождаться сознаніемъ грѣха.

Когда подымается сейчасъ вопросъ о христіанской политикѣ, то очень обостряется онъ въ ея отношеніи къ политикѣ гуманистической. Вопросъ этотъ сложнѣе, чѣмъ онъ представляется тѣмъ, которые соединяютъ христіанскую политику съ гуманизмомъ, и тѣмъ, которые рѣшительно ихъ противоплагаютъ. Я такъ много писалъ о кризисѣ гуманизма и несостоятельности гуманистическаго міросозерцанія, что не хочу повторять много разъ сказаннаго. Но тѣ правые христіане, которые ненавидятъ всякій гуманизмъ въ политикѣ и обличаютъ въ немъ антихристовъ духъ, сами обнаруживаютъ склонность къ бестіализму въ политикѣ. Христіанство стоитъ выше гуманизма, выше царства человѣческаго, но не можетъ опускаться ниже его, къ царству звѣриному. Между тѣмъ какъ столкновеніе такъ называемой правой «христіанской» политики съ такъ называемой лѣвой «гуманистической» политикой нерѣдко оказывается столкновеніемъ бестіальныхъ, звѣроподобныхъ началъ съ началами гуманистическими. Великое несчастье и соблазнъ «христіанской» политики, какой она часто являлась въ исторіи, заключается въ томъ, что она почему то сплошь и рядомъ стояла за смертную казнь, жестокія наказанія, за милитаризмъ и войну, за національную исключительность, за крѣпостное право и угнетеніе рабочихъ, за деспотизмъ власти, за угнетеніе мысли. Съ другой стороны гуманистическая политика обычно стояла за смягченіе наказаній, за миръ между народами, за освобожденіе отъ крѣпостного права и за улучшеніе положенія трудящихся, за ограниченіе самовласти, за свободу мысли. Это элементарное и банальное противоположеніе представляетъ очень мучительную и совсѣмъ не устарѣвшую проблему. И сейчасъ очень ортодоксальные христіане говорятъ, что мира между народами хотятъ массоны, и потому сами они хотятъ милитаризма, войны и національной вражды, что социальнаго реформированія общества, улучшающаго положеніе рабочихъ, хотятъ социалисты, и потому сами они хотятъ капиталистическаго строя и предпочитаютъ опираться на банкировъ. И такъ во всѣхъ вопросахъ. Стремленіе къ социальной правдѣ и къ осуществленію Христовыхъ завѣтовъ

въ полнотѣ жизни объявляется розовымъ христіанствомъ. Христіанство признается исключительно религіей личнаго спасенія и трансцендентнаго эгоизма, а всякія попытки къ улучшенію и преобразенію жизни признаются противорѣчащими догмату первороднаго грѣха. Можно подумать, что христіанство признаетъ первородный грѣхъ только для того, чтобы люди на этомъ основаніи не боролись съ соціальнымъ зломъ и не стремились къ правдѣ. Наиболѣе безстыдными мнѣ представляются всѣ попытки соединенія христіанства съ капиталистическимъ строемъ и сообщенія христіанству буржуазнаго духа. И вопросъ тутъ не въ экономической сторонѣ капитализма, а въ его нравственномъ и духовномъ образѣ въ его безбожьи и бездушіи. Онъ и привелъ къ атеистическому коммунизму. Христіанство не принимаетъ гуманистической религіи обоготворенія человѣка, превращеніе человѣчества въ земное «божество». Христіанство обличаетъ всѣ гуманистическія иллюзіи, всю фальшь и поверхностность гуманистическаго прекраснодушія, всю безсознательность гуманистическаго оптимизма. Христіанская мысль раскрываетъ, что человѣкъ подлинно существуетъ и обладаетъ цѣнностью въ томъ лишь случаѣ, если онъ есть образъ и подобіе Божье, если духовное начало возвышаетъ его надъ животнымъ міромъ. Но этимъ путемъ лишь преодолевается ограниченность гуманизма, побѣждаются его отрицательные элементы, вся же положительная человѣчность не только сохраняется, она повышается, поднимается до высшей духовности, — любовь къ отвлеченной идеѣ человѣка замѣняется любовью къ живому, конкретному человѣку и достоинство человѣка утверждается еще болѣе. Откуда же берутся бестіалистическіе элементы «христіанской» политики, противопологающей себя политикѣ гуманистической? Вл. Соловьева это такъ мучило, что онъ одно время упрощенно признавалъ, что гуманистическій прогрессъ и дѣлаетъ подлинное христіанское дѣло на землѣ, въ то время, какъ силы, официально признанныя христіанскими, были въ сущности языческими и мѣшали осуществленію христіанской правды въ земной жизни.

Нужно признать, что правда о землѣ, о соціальномъ устроении не была въ достаточной степени раскрыта въ христіанствѣ, которое было въ исторіи смѣшано съ языческимъ натурализмомъ. Эта проблема всегда мучила русскую религіозную мысль XIX и XX вѣка. И если сейчасъ въ православной настроенности, господствующей въ правой и умѣренной эмиграціи, эта проблема не ставится и о ней не болѣютъ, то потому лишь, что у насъ произошелъ перерывъ въ традиціи религіозной мысли и забвеніе ея завѣтовъ. Признать старую имперію, капиталистическую промышленность, римскія понятія о собственности под-

линными православно-христианскими началами жизни могут лишь тѣ, которые совершенно забыли, что у насъ былъ Хомяковъ и славянофилы, Бухаревъ, Достоевскій, Вл. Соловьевъ, Н. Федоровъ и мн. др. искатели Божьей правды. Буржуазный консерватизмъ и буржуазный либерализмъ хотятъ противопоставить подлинно великимъ, религіознымъ и національнымъ традиціямъ русской мысли. Мѣшанство мысли, которое у насъ явилось результатомъ реакціи противъ революціи, испуга и духовной слабости, есть жалкое явленіе и ничего оно не можетъ дать для будущаго Россіи. Если Россія призвана сказать свое новое слово міру, то оно не можетъ быть словомъ испуганнаго буржуазнаго консерватора или либерала, подбирающаго въ качествѣ орудія противъ коммунистической революціи разлагающіяся идеи Западной Европы. Въ Герценѣ, въ Бакунинѣ, въ Чернышевскомъ, въ Михайловскомъ больше элементовъ русской правды, чѣмъ въ этомъ мертвенно-реакціонномъ направленіи. Русскій социализмъ во всякомъ случаѣ поставилъ великую проблему передъ міромъ, хотя и сорвался въ ея рѣшеніи и соблазнился злымъ духомъ. Большевики тѣмъ и отвратительны, что они пришли къ строительству мѣшанскаго царства, что они типичные буржуа, что они гасители духа и истребители духовной свободы. Но ихъ не за это ненавидитъ право-государственная, право-національная, право-православная эмиграція, которая сама прежде всего хочетъ мѣшанскаго царства, любитъ мѣшанскія блага и не любитъ духовной свободы и духовнаго творчества. Она отвернулась не только отъ Бѣлинскаго, Герцена, Бакунина, Чернышевскаго, Михайловскаго и Ленина, не только отъ Л. Толстого, она отвернулась и отъ Кирѣевскаго, Хомякова, Аксакова, Ю. Самарина, отвернулась отъ Бухарева, отъ Достоевскаго, отъ Вл. Сольвьева, отвернулась даже отъ К. Леонтьева, врага мѣшанства, отъ Н. Федорова и отъ всѣхъ теченій религіозно-философской и религіозно-общественной мысли начала XX в., отвернулась, а можетъ быть и никогда не знала. И это есть отреченіе отъ русской идеи во имя вполне интернаціоналистическаго націонализма, потерявшаго вѣру въ свой народъ. Теченіе, популярное въ старшихъ поколѣніяхъ эмиграціи, додумалось только до идеи крѣпкой крестьянской собственности, да и то потому лишь, что нѣтъ надежды возстановить собственность помѣщиковъ. Въ смыслѣ культурномъ оно готово выдвигать Пушкина, но непременно въ связи съ Петромъ Великимъ, какъ поэта имперіи. Всеобъемлющій и чарующій геній Пушкина, столь оцѣненный Достоевскимъ, при этомъ приспособляется для утилитарныхъ и педагогическихъ цѣлей. Проблема отношенія христианства и гуманизма была чрезвычайно остро поставлена русской религіозной мыслью. Эта острая проблематика совер-

шенно утеряна въ современномъ испуганномъ и упадочно-реакціонномъ сознаніи. Православное христіанство въ лучшемъ случаѣ понимается исключительно въ духѣ «Добролюбія», какъ аскетически-монашеская религія личнаго спасенія, проблемы же государства, хозяйства, социальнаго строя, культуры, науки, рѣшаются вполне «секуляризировано», натуралистически-язычески, по интересамъ міра сего. Такъ сорвалась великая русская проблематика о христіанской правдѣ въ полнотѣ жизни. То, что коммунистическая революція способствовала срыву этой проблематики, есть самое большое ея злодѣяніе. Отъ гуманизма пошли не вверхъ, къ полнотѣ богочеловѣческой жизни, а внизъ, къ бестіалистическимъ, дохристіанскимъ началамъ.

Есть два пониманія задачъ эмиграціи. Одно пониманіе видитъ задачу эмиграціи въ превращеніи ея въ военный контръ-революціонный лагерь. Другое пониманіе видитъ эту задачу въ созданіи арены свободной мысли, задавленной внутри Россіи, въ творческомъ продолженіи традицій русской духовной культуры, подвергнутой величайшимъ опасностямъ. Первое пониманіе, идущее отъ настроеній бѣлаго движенія и гражданской войны, понимаетъ задачу эмиграціи прежде всего, какъ военно-политическую, какъ низверженіе революціи путемъ насильственной контръ-революціи, и вѣрить во всемогущество внѣшнихъ политическихъ формъ и внѣшнихъ военныхъ дѣйствій. Другое пониманіе понимаетъ задачу эмиграціи прежде всего, какъ духовно-культурную, какъ осмысливаніе неотвратимыхъ результатовъ революціи. Сейчасъ происходитъ борьба этихъ двухъ пониманій. Если эмиграція есть военный контръ-революціонный лагерь, перманентная гражданская война, то свобода мысли и культурнаго творчества въ ней невозможны. Военный лагерь живетъ военными законами, въ немъ ни о чемъ не спорятъ, въ немъ издаются распоряженія и инакомыслящіе осуждаются по законамъ военного времени. Многіе въ эмиграціи и усвоили себѣ такого рода приемы, умѣстные лишь въ военномъ лагерѣ во время войны. Когда такого рода приемы практикуются десять лѣтъ, то происходитъ отупѣніе, одичаніе и угашеніе мысли. Да и нѣтъ ничего болѣе смѣшного, чѣмъ когда люди глубоко и безнадежно штатскіе бряцаютъ оружіемъ. Активизмъ этого рода направленія чисто вѣдь риторическій и словесный. Подлинный активизмъ возможенъ лишь внутри Россіи, въ нѣдрахъ самого революціоннаго или, вѣрнѣе, пореволюціоннаго процесса. Другое пониманіе стоитъ за мышленіе по существу, за проблематику, за осмысливаніе происходящихъ процессовъ, за

продолженіе культурнаго и соціального творчества. Это второе пониманіе, которое только и может стоять за свободу мышленія и за осмысливаніе революціи, представляется мнѣ единственнымъ истиннымъ и соотвѣтствующимъ реальностямъ, свободнымъ отъ маніакальныхъ идей, отъ одержимости, отъ фикцій и иллюзій. Политическія задачи разрѣшима лишь силами внутри Россіи, выявившимися въ результатѣ революціи, въ какомъ то смыслѣ революцію принявшими. Эмиграція можетъ лишь помогать этой пореволюціонной Россіи, и помогать прежде всего тѣмъ, что не мѣшаютъ выгодными для коммунистической власти призраками военной контръ-революціи, реставраціи, заговоровъ, вождей и пр. Первоначальное военно-политическое пониманіе задачъ эмиграціи лишь укрѣпляетъ и поддерживаетъ большевиковъ, создавая необходимаго имъ контръ-революціоннаго буржуазнаго врага, которымъ они пугаютъ массы и привязываютъ къ себѣ. Эта вредная роль эмиграціи, нанесшей раны внутренней Россіи, особенно явственна въ церковномъ вопросѣ, о которомъ мнѣ приходилось уже много писать. Нужна непримиримая духовная борьба съ коммунистической идеологіей, съ безбожіемъ и безчеловѣчіемъ коммунистической диктатуры, съ ложью и обманомъ, съ деморализаціей и обездушиваніемъ, но не съ новой, пореволюціонной рабоче-крестьянской Россіей, которую свергнуть нельзя, а можно лишь просвѣтлять и облагораживать. Для того, чтобы въ эмиграціи возможно было духовно-культурное творчество, возможна была свободная и правдивая мысль, чтобы сознаніе не было подавлено условной ложью, риторикой и фикціями, чтобы дана была возможность ставить проблемы по существу и продолжать подлинно великія традиции русской мысли, нужно перестать понимать эмиграцію какъ контръ-революціонный военный лагерь, нужно признать, что революція поставила творческія проблемы. Творческія же проблемы въ нашу эпоху суть прежде всего проблемы религіозныя и духовно-культурныя, потомъ проблемы соціальныя, проблемы новой организаціи хозяйства и труда. Проблема политической власти разрѣшима лишь при созданіи духовныхъ и соціальныхъ ея условий. Тогда будетъ установлена правильная іерархія цѣнностей, которая сейчасъ нарушена. Эмиграція не можетъ быть единой, въ ней всегда будутъ разныя теченія, но можно бороться за одухотвореніе живой части эмиграціи, особенно молодежи, за пробужденіе въ молодой эмиграціи въ противовѣсъ дореволюціонному политиканству сознанія своего духовнаго и соціального долга передъ пореволюціонной Россіей.

Н и к о л а й Б е р д я е в ъ.

НОВЫЯ КНИГИ.

О Софіологіи.

(Прот. Сергій Булгаковъ. Лѣствица Іаковля. Объ ангелахъ).

Вышла третья часть догматической трилогіи о. Сергія Булгакова «Лѣствица Іаковля». Первая двѣ части были посвящены почитанію Божіей Матери («Купина Неопалимая») и Іоанна Крестителя («Другъ Жениха»). Въ сущности всѣ три части посвящены раскрытію ученія о Софіи, о *Премудрости Божіей въ твореніи*. Нельзя не почувствовать опыта творческаго богословствованія о. С. Булгакова, его горѣнію мысли. Мысль православнаго Востока слишкомъ долго находилась въ состояніи сна, отъ XIV в. до XIX в. Лишь въ Россіи XIX в. прекратилось состояніе безсмыслія и пробудилась творческая религіозная мысль, болѣе впрочемъ религіозно-философская, чѣмъ богословская. Богословствованіе о. С. Булгакова носить въ значительной степени визионерскій, опытный характеръ, это не есть богословствованіе школьно-раціональное. Методъ этотъ можно было бы назвать иконографическимъ въ томъ смыслѣ, что о. С. Булгаковъ пытается начертать умственную икону Божіей Матери, Іоанна Крестителя, ангеловъ. Для такого рода богословствованія чрезвычайно трудно найти адекватный стиль. И нельзя сказать, чтобы это вполне удалось о. Булгакову, у него есть явное смѣшеніе нѣсколькихъ стилей — стиля визионерскаго, мистико-созерцательнаго со стилемъ школьно-философскимъ и даже богословско-семинарскимъ. По стилю наиболѣе удачна его книга «Другъ Жениха». Русское творческое богословствованіе опредѣляется острой постановкой проблемъ религіозной космологіи и религіозной антропологіи, которыя не были достаточно раскрыты и разработаны въ ученіи святоотеческомъ. И въ русской религіозной мысли можно отмѣтить два основныхъ теченія — по преимуществу религіозно-антропологическое и по преимуществу религіозно-космологическое, хотя они и не могутъ быть совершенно разорваны. Для перваго тече-

нія въ центрѣ стоятъ проблема человѣка, проблема свободы и зла, проблема творчества и проблема исторіи. О. С. Булгаковъ является выразителемъ второго теченія, для котораго въ центрѣ стоитъ проблема космоса, софійности твари, проблема маріологіи и ангелологіи. Постановка и разработка проблемъ софійной космологіи есть огромная заслуга и большой шагъ впередъ по пути христіанскаго богомудрія. Проблема же космологическая внутри христіанства и есть проблема софійности, премудрости твари, пронизанности ея божественными энергіями, соединенія неба и земли. Правда, о. С. Булгаковъ склоненъ считать софіологическую проблему проблемой теологической, а не космологической, и связываетъ ее съ ученіемъ о Пресвятой Троицѣ. Но это ничуть не мѣшаетъ тому, что свою спецификацію, своеобразие и остроту проблема эта приобретаетъ въ отношеніи къ тварному міру, къ космосу, и означаетъ преодоленіе обезбоженнаго, т. е. въ концѣ концовъ секуляризированнаго пониманія творенія. Западная христіанская мысль нейтрализовала космосъ. Эта нейтрализація произошла уже у Св. Ѳомы Аквината, который утвердилъ естественный порядокъ въ рѣзкомъ различеніи и противоположеніи порядку сверхъестественному и этимъ явился безъ собственного желанія однимъ изъ истоковъ европейскаго натурализма. Но у Св. Ѳомы было еще рѣзкое іерархическое соподчиненіе ступеней бытія, при которомъ сохранялся Космосъ, какъ цѣлостный организмъ. Дальнѣйшій шагъ къ нейтрализаціи космоса и секуляризациі природнаго порядка дѣлаетъ Лютеръ и протестантизмъ. Для протестантизма космосъ не имѣетъ никакого отношенія къ религіозной жизни, которая цѣликомъ опредѣляется отношеніемъ между чело-вѣческой душой и Богомъ. Отсюда получилось отрицаніе культа Божіей Матери, какъ язычества, и разрушеніе Церкви, какъ цѣлостнаго мистическаго организма, и въ дальнѣйшемъ совершенная секуляризація всего природнаго міра, который дѣлается исключительно объектомъ естественно-научнаго познанія и техническаго воздѣйствія. Предѣлъ отрицанія божественности космоса мы видимъ въ субъективномъ идеализмѣ Фихте, обратной стороной котораго является матеріалистическій натурализмъ. Православіе исключительно монашески-аскетическое имѣло моралистическую тенденцію отрицать космосъ, какъ грѣхъ. Но христіанскій Востокъ, связанный съ древней Греціей, былъ изначально космичнѣе христіанскаго Запада. И эта космическая сторона христіанства наиболѣе ясно выражена въ русскомъ Православіи. Это нашло себѣ выраженіе литургическое и въ жизни святыхъ, въ мысли же обнаружилось лишь въ XIX и XX вв. Космологическая проблема существовала въ христіанской мысли Запада въ такъ назыв. христіанской теософіи, ничего об-

шаго не имѣющейсь современной популярной «теософіей», прежде всего у Я. Беме, величайшаго христіанскаго теософа, и слѣдующаго за нимъ Портеджа, Фр. Баадера и др. Здѣсь лишь нашли себѣ пріютъ отвергнутый и вытѣсненный божественный космосъ и въ этомъ огромное и еще не оцѣненное значеніе христіанской теософіи. У Я. Беме мы находимъ впервые въ исторіи христіанскаго богомудрія гениальное ученіе о Софіи, которое оказало вліяніе и на русскую мысль. Невозможно вынести совершеннаго разрыва между Творцомъ и твореніемъ, совершеннаго обезбоженія, нейтрализаціи и секуляризаціи творенія. Предѣломъ этого разрыва является натурализмъ, позитивизмъ и матеріализмъ, которые проникли и въ церковное сознаніе, въ школьное богословіе. Софіологическое богословствованіе о. С. Булгакова означаетъ возвратъ къ священному, божественному космосу, возстановленіе органически-мистической связи между Богомъ и тварнымъ міромъ. Въ міръ и человѣчествѣ отображена и дѣйствуетъ Пресвятая Троица и прежде всего черезъ Премудрость Божію. Вершина софійности, премудрости творенія явлена въ Приснодѣвѣ Маріи, въ Божіей Матери. Безъ софійности твари, безъ явленія премудрой, дѣвственной женственности невозможно было бы боговоплощеніе и богочеловѣченіе. Софіологія переходитъ въ маріологію. Ученіе объ ангелахъ, которое было такъ мало разработано въ богословіи, означаетъ также возстановленіе лѣстницы, связывающей небо и землю. Лѣстница эта была сломана и уничтожена нейтрализаціей космоса. Въ связи съ проблемой софіологической въ русскомъ религіозномъ сознаніи ставилась остро и переживалась религіозная проблема пола и любви. Гениальнымъ провокаторомъ тутъ былъ В. В. Розановъ. То, что написано о. С. Булгаковымъ о любви и дружбѣ, принадлежитъ къ лучшимъ страницамъ его книги.

Но признавая огромную заслугу проблематики о. С. Булгакова и дерзновенія его творческой мысли объ этой проблематикѣ, съ негодованіемъ отвергая обвиненія противъ него представителей православнаго безсмыслія и обскурантизма, нужно сказать и объ отрицательныхъ и опасныхъ сторонахъ его софіологіи. Опасность эту я вижу въ уклонѣ къ поглощенію антропологизма космологизмомъ, въ ослабленномъ сознаніи проблемъ свободы и творческой активности человѣка, въ возможности незамѣтной подмѣны антропологіи ангелологіей и богочеловѣчества богоматеринствомъ. Женственное начало есть по преимуществу космическое, а не антропологическое, и черезъ него человѣкъ связанъ съ космосомъ и приобщенъ къ тайнѣ его внутренней жизни. Это гениально раскрыто Бахофеномъ («Das Mutterrecht»). Но человѣкъ призванъ быть царемъ космоса. Въ центрѣ всегда долженъ оставаться Богочеловѣкъ Христосъ, какъ начало священ-

ной антропологии. Начало же священнаго космологизма, софійной женственности, которая только и может быть дѣвственно-стью, есть начало подчиненное Логосу. Нельзя допустить, чтобы божественно-космическія, софійныя энергіи окутывали свободный духъ человѣка и подчиняли его себѣ. Мистическая животная теплота ослабляетъ духъ человѣка. Согласно платонизирующему ученію о. Булгакова, ангелъ — идейный первообразъ человѣка. Но такимъ образомъ человѣкъ оказывается подавленнымъ и лишеннымъ свободы. Платоновское ученіе объ идеяхъ легко можетъ быть понято, какъ отрицаніе человѣческой активности, человѣческаго творчества и свободы. Въ русскомъ народномъ благочестіи, восходящемъ къ древнимъ языческимъ истокамъ, есть уклонъ къ переживанію культа Божіей Матери, какъ культа космическаго, заслоняющаго собой образъ Христа. Культъ Божіей Матери, богоматеринства, богоматеріи, священной и освящаемой матеріи, незамѣтно переходитъ въ культъ богорождающей русской земли. Отсюда идетъ русская склонность къ коллективизму и ослабленное сознаніе личности и отвѣтственности человѣка. Въ католичествѣ развился по преимуществу культъ Дѣвы Маріи, который способствовалъ созданію рыцарства. Человѣкъ чувствовалъ себя вѣрнымъ рыцаремъ и защитникомъ Пресвятой Дѣвы. Въ христіанствѣ восточномъ особенно въ Православіи русскомъ развился культъ Матери, которая переживается, какъ Заступница. Человѣкъ чувствуетъ себя укрывающимся и спасающимся въ складкахъ одежды Пресвятой Матери, которая есть вмѣстѣ съ тѣмъ и мать сыра земля. Отсюда рождается не рыцарство съ сильно выраженной личностью, а народный коллективъ. (Бахофенъ показалъ, что матриархатъ означаетъ космическій коллективизмъ). Въ этомъ русскомъ религіозномъ типѣ больше тепла, больше связи съ космосомъ, но слабѣе выражена активность человѣка. Космологизмъ и антропологизмъ, богоматеринство и богочеловѣчество сами по себѣ являются началами односторонними и неполными. Если софіология о. С. Булгакова находится въ линіи русскаго космизма, освящающаго матерію, то она остается сравнительно въ сторонѣ отъ другой линіи русскаго религіознаго типа, отъ русскаго эсхатологизма и отъ русской религіозной исторіософіи. Наибольшія затрудненія для о. Булгакова возникаютъ въ проблемахъ свободы и зла, которые не раскрываются имъ достаточно и не стоятъ въ центрѣ его вниманія. Его софіологическое пониманіе христіанства можетъ производить впечатлѣніе слишкомъ оптимистическаго и безтрагичнаго. Проблема паденія ангеловъ, столь центральная и трудная въ ангелологии, наименѣе удачно разрѣшается въ книгѣ о. Булгакова. Отпаденіе перваго ангела отъ Бога и есть вопросъ о происхожденіи зла, вопросъ всѣхъ

вопросовъ. Слабо и противорѣчиво все, что говоритъ о. С. Булгаковъ объ изначальной, потенціальной свободѣ ангеловъ. По-видимому для него вообще затруднительна проблема свободы, съ которой связана проблема зла и проблема теодицеи. Потенціальная свобода вѣдь не софійна. При такой всеобщей софійности непонятно, откуда берется свобода, опредѣляющаяся къ злу, и особенно непонятно, откуда она берется у ангела, имѣющаго божественную природу и созерцающаго Бога. Въ этомъ вопросѣ у насъ наибольшее столкновение взглядовъ съ о. С. Булгаковымъ и одно мѣсто его книги (стр. 150) прямо направлено противъ моего пониманія свободы, какъ имѣющей свой источникъ не въ Богѣ, а въ ничто, въ небытіи. Изначальное существованіе такой несофійной свободы (Ungrund) обосновываетъ не только происхожденіе зла и возможность теодицеи, но и творческое призваніе человѣка, возможность творчества новаго изъ свободы. Послѣдовательное и крайнее софіанство допускаетъ лишь рожденіе (изъ утробы), но не творчество (изъ свободы). Наиболѣе неудовлетворительнымъ представляется мнѣ умноженіе значенія Софіи, которая оказывается всѣмъ — и Пресвятой Троицей, и каждой изъ Впостасей Св. Троицы, и космосомъ, и человѣчествомъ, и Божіей Матерію. При этомъ ослабляется специфичность проблемы Софіи. Но несмотря на всѣ эти недостатки софіологии о. С. Булгакова, нельзя не привѣтствовать новой его книги, какъ и всѣхъ его послѣднихъ книгъ, и не пожелать внимательнаго и вдумчиваго къ ней отношенія. Чувствуется, что творческая мысль о. Сергія Булгакова не можетъ вполне развернуться, она бьется въ тискахъ богословскаго законничества, но это то и поучительно въ ней.

Николай Бердяевъ.

Житіе преподобнаго Симеона.

/Un grand mystique byzantin. — Vie de Symeon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicéas Stéphanos. Texte grec inédit, publié avec introduction et notes critiques par le P. Irinée Hausherr, S. J., et traduction française en collaboration avec le P. Gabriel Horn, S. J. — Orientalia Christiana, vol. XII, № 45, Roma, 1928, pp. XCV + 255/.

О преп. Симеонѣ спорили уже современники. И какъ справедливо указываетъ издатель, издаваемое теперь житіе есть скорѣе полемическій или защитительный трактатъ, нежели безхитростное сказаніе о подвигахъ и жизни. Въ немъ чувствуется волненіе борьбы. Его списатель, студійскій инокъ Никита Сти-

татъ, принадлежалъ къ числу ближайшихъ послѣдователей и ревнителей памяти преподобнаго. Онъ собралъ его «Божественныя гимны» и сопровождалъ ихъ своимъ вступленіемъ, въ которомъ тоже слышатся отголоски спора. Житіе онъ писалъ лѣтъ тридцать спустя послѣ кончины великаго старца. Преп. Симеонъ принадлежитъ къ тому роду подвижниковъ, у которыхъ ярче и выразительнѣе внутренняя біографія, а не внѣшняя. Такую біографію оставилъ намъ самъ преподобный въ своихъ молитвенныхъ гимнахъ. Къ нимъ житіе мало что прибавляетъ. Но въ немъ предъ нами открывается эпоха. Въ немъ вскрывается столкновение и борьба двухъ религіозныхъ стилей, двухъ богословскихъ направленій. Преп. Симеонъ былъ прежде всего подвижникъ, молитвенникъ, созерцатель. Но не напрасно Церковь запомнила о немъ, какъ о Новомъ Богословѣ. У него была воля къ богословію, и духовный подвигъ и созерцательную молитву онъ утверждалъ, какъ путь богомыслія и богословія. Отъ богослова онъ требовалъ прежде всего духовнаго помазанія; и съ гнѣвомъ и часто не безъ насмѣшки говорилъ о тѣхъ, кто дерзаетъ богословствовать безъ внутренняго искуса, безъ духовнаго опыта. Самъ преподобный говорилъ о томъ, что видѣлъ; и богословствовалъ, молясь, и въ молитвѣ богословствовалъ и пѣснославилъ — отъ полноты восторженнаго сердца... Житіе сохранило намъ имя главнаго противника преподобнаго. Это былъ патріаршій синкелль Стефанъ Никомидійскій, чловѣкъ выдающійся по знаніямъ и по дару слова, съ темпераментомъ общественнаго дѣятеля и дипломата. Это былъ полигисторъ и компиляторъ, хранившій преданія, но не умѣвшій оживотворять ихъ въ собственномъ внутреннемъ опытѣ. Для людей такого типа и склада духовный свѣтъ, лучившійся изъ преп. Симеона, былъ нестерпимо ярокъ. Онъ рѣзалъ ихъ непривычный глазъ. Духовное дерзаніе преподобнаго казалось имъ горделивымъ притязаніемъ. Ихъ беспокоила возвышенная богословская лирика духоноснаго созерцателя, ихъ смущала его молитвенная откровенность и самое обиліе духовныхъ даровъ, которые онъ зналъ и при всемъ своемъ смиреніи признавалъ за собою. Они дорожили діалектикой больше духовнаго опыта, предпочитали чеканку понятій. Такъ въ спорахъ преп. Симеона съ его противниками были поставлены и рѣшался вопросъ о путяхъ и задачахъ богословія. Въ сущности вокругъ этого вопроса разгорѣлась борьба между паламитами и варлаамитами въ XIV-мъ вѣкѣ. Черезъ всю исторію Византіи можно прослѣдить этотъ споръ между представителями духовнаго и школьнаго, или созерцательнаго и дискурсивнаго богословія. Послѣднимъ проявленіемъ этого противоборства было столкновение Марка Ефесскаго и Виссаріона во времена Флорентійскаго собора. Не трудно

разгадать смысл этого вѣкового спора: это была защита отеческихъ преданій отъ духа схоластики. Были извѣстныя основанія для безпокойства и у представителей школьнаго богословія. То вѣрно, что школьный и дискурсивный путь въ богословіи рѣдко бываетъ творческимъ и созидательнымъ. Но не слишкомъ ли много отъ каждаго требовать «стяжанія Духа», и требовать отъ каждаго богослова «благодатнаго дара новыхъ языковъ»? Не преувеличивается ли при этомъ значеніе личнаго вдохновенія за счетъ безличныхъ, и потому болѣе надежныхъ и устойчивыхъ, преданій? И всѣ эти вопросы сливаются въ одинъ основной и острый вопросъ — о предѣлахъ и смыслѣ «харизматической», «профетической» стихіи въ Церкви. Иначе сказать, это вопросъ о творчествѣ въ Церкви. Преп. Симеонъ требовалъ отъ каждаго творческаго дерзновенія. И въ этомъ съ нимъ согласна вся восточная аскетика. Можно сказать, монашество есть харизматическій путь для мірянъ. И это ставитъ вопросъ о мѣстѣ монашества въ іерархическомъ строѣ Церкви, который не разъ болѣзненно вскрывался въ исторіи. Съ этимъ вопросомъ связанъ и основной внѣшній фактъ жизни преп. Симеона. Онъ богослужебно чтить и прославлялъ память своего наставника и старца, преп. Симеона Благоговѣйнаго, и видѣлъ въ немъ равноапостольнаго носителя духовныхъ дарованій. И отказывался подчиняться патріаршимъ запретамъ во имя послушанія, хотя и почившему уже, своему духовному отцу. По существу онъ не былъ неправъ, даже и канонически, ибо въ Византіи въ X-мъ вѣкѣ не было «канонизаціоннаго процесса» и почитаніе угодниковъ Божіихъ, какъ и древле, устанавливалось силою факта, опознаннаго и скрѣпленнаго церковнымъ сознаніемъ. «Канонизація святыхъ» всегда есть свидѣтельство о ставшемъ безспорнымъ и очевиднымъ фактѣ и завершаетъ собою мѣстное почитаніе; она не устанавливаетъ, но свидѣлствуетъ святость. Преп. Симеонъ о своемъ наставникѣ и старцѣ свидѣлствовалъ то, что стало для него очевиднымъ, и настаивалъ на безспорности своего свидѣтельства. Но по этому частному поводу у преподобнаго съ его противниками развивался принципиальный споръ. Достаточно ли каноническія формы, какъ таковыя, сами по себѣ, безъ дѣйствительной духовной жизни, и должна ли духовная жизнь во всякомъ случаѣ склоняться передъ внѣшнимъ каноническимъ авторитетомъ? Преп. Симеонъ считалъ самоочевиднымъ отрицательный отвѣтъ, — не потому, конечно, что онъ отрицалъ каноны, но потому, что онъ не считалъ канонъ самодовлѣющимъ. Жизнь и исторія свидѣлствуютъ, что не всегда канонъ и святость совпадаютъ. Не потому, что святость бываетъ неканоничной, но потому, что каноническое не само собою свято. Канонъ есть только форма, живая и оживаю-

шая только чрезъ сверхканоническое и неформальное содержаніе, чрезъ свои сверхканоническія основы. Мѣра Духа и каноническое положеніе не всегда совпадаютъ, это бесспорный фактъ. Острота этого вопроса усиливается тѣмъ, что и самый каноническій или іерархическій строй есть богоустановленный и непреложный органъ духовной жизни и роста Церкви, что живетъ она въ таинствахъ, а таинства ограничены строгою рамкой канона, обряда и власти. Востокъ не далъ окончательнаго отвѣта на этотъ вопросъ въ словѣ. Врядъ ли его можно дать. Здѣсь мы касаемся тайны Церкви, какъ становящагося Тѣла Христова. Быть можетъ, слѣдуетъ сказать — въ Церкви два средоточія: каноническое и мистическое; и высшаго цвѣтенія Церковь достигаетъ въ святости, а не во власти... — Житіе преп. Симеона ставитъ предъ нами общіе и основные вопросы. Это замѣтилъ и почувствовалъ авторъ лучшаго изслѣдованія о преподобномъ, протестантскій историкъ Карль Голль. Но онъ торопился съ отвѣтами и произвольными сопоставленіями только запуталъ церковно-историческую перспективу. Жизнь преп. Симеона требуетъ тщательнаго историко-богословскаго истолкованія. Страннымъ образомъ, до сихъ поръ мы еще не владѣемъ его литературнымъ наслѣдіемъ. Въ подлинникъ его творенія еще не изданы, за исключеніемъ только его «Гимновъ Божественной любви». Остальныя его творенія въ печати извѣстны только въ переводахъ: въ неполномъ и неисправномъ латинскомъ и въ новогреческомъ конца XVIII-го вѣка; съ новогреческаго переводилъ по-русски еп. Теофанъ. Въ этомъ чувствуется какая-то забывчивость. Творенія преподобнаго издавна были и до сихъ поръ остаются любимымъ монашескимъ чтеніемъ, — объ этомъ свидѣлствуетъ множество разновременныхъ списковъ, и греческихъ, и славянскихъ. На Востокѣ въ немъ всегда видѣли великаго тайнозрителя, великаго учителя созерцательнаго подвига, богомыслія и духовной жизни. Но его духовный опытъ въ должной мѣрѣ еще не учтенъ въ православномъ богословскомъ синтезѣ. Это связано съ тѣмъ тягостнымъ псевдоморфозомъ, въ который впадаетъ православная богословская мысль со времени крушенія Византіи. Расторгается связь между богословіемъ и духовной жизнью, и складывается подражательная восточная схоластика, часто и по языку латинская. Въ глубинахъ не нарушается духовное единство и преемство, но богословская мысль перестаетъ видѣть и отражать эти глубины. Притупляется отеческая память. Для современнаго православнаго сознанія Византія стала забытымъ прошлымъ, о которомъ нужно вспоминать, къ которому нужно возвращаться. Нужно сознаться, Византію открываютъ вновь на Западѣ. И открывая, соблазняются о ней. Въ свое время знаменитый Ком-

бефизъ отговорилъ балландистовъ издавать житіе преп. Симеона. Онъ видѣлъ въ немъ предтечу Паламы. На Западѣ въ преп. Симеонѣ давно узнали и признали величайшаго изъ мистиковъ Византіи. Но его духовный опытъ кажется соблазнительнымъ, смущаетъ дерзновеніе его созерцаній. До сихъ поръ византійское благочестіе для католическаго богословія остается подъ подозрѣніемъ и вопросомъ. И подозрѣніе это касается самаго существа духовной жизни Востока и прежде всего того типа восточнаго благочестія, образцомъ и памятникомъ котораго является «Добротолюбіе». *Plenum inertiae cum pari impietate*, — такъ отзывался Комбефизъ объ умной молитвѣ. Западъ остро ставитъ Востоку вопросъ о смыслѣ византійскаго православія. При нашей исторической безпамятности отвѣтить на него нелегко. Отвѣтить на него можно только цѣлостной и философской исторіей византійскаго богословія, — со временъ преп. Максима и до Григорія Паламы и Марка Ефесскаго. Въ этой исторіи преп. Симеону принадлежитъ одно изъ первыхъ мѣстъ. И отвѣтить—для насъ это не только историческій, и не только богословскій, но духовный долгъ.

Георгій В. Флоровскій.

1929. III. 19.

