

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. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Н. Н. Глубоковского, Л. А. Зандера, В. В. Зѣньковского, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, 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. Либба (Базель), 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. О. Ѳедорова (†), Г. П. Ѳедотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), диак. Г. Цеврикова, кн. Д. Шаховскаго (Іеромонаха Іоанна).

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

Цѣна 17-го номера: долл. 0,60.

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

№ 17.

ІЮЛЬ 1929

№ 17.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

	стр.
1. С. Троицкій. — Бракъ и грѣхъ. Бракъ послѣ грѣха	3
2. Іеромонахъ Іоаннъ (Шаховской). — Свобода отъ міра	25
3. М. Курдюмовъ. — Въ Ѳаворскомъ свѣтѣ	30
4. Н. Тимашевъ. — Кодификація совѣтскаго церковнаго права	54
5. И. Стратоновъ. — Кризисъ церковной смуты въ Россіи и дальнѣйшій ея ростъ за рубежомъ	62
6. Ю. Иваскъ. — Пролетарій и машина	81
7. Е. Беленсонъ. — Путь неисповѣдимый (Марія де Валлэ) ..	96
8. Новыя книги: Н. Бердяевъ. — Jean Wahl. Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. Г. Флоровскій. — Holl. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Н. Бердяевъ. — Гр. Ю. Граббе А. С. Хомяковъ	104

БРАКЪ И ГРѢХЪ.

БРАКЪ ПОСЛѢ ГРѢХА.

Въ первой главѣ мы пытались выяснить, что характерной чертой безгрѣшнаго рожденія является его независимость отъ практическаго разума человѣка. Другимъ является грѣшное рожденіе. Признаніе нормальности того, чтобы родовые процессы протекали внѣ воли и сознанія человѣка присуще и грѣшному человѣчеству. Въ отличіе отъ животныхъ, даже близко стоящихъ къ человѣку фізіологически, для человѣка характерна связь родовой жизни со сномъ¹⁾, съ ночью. Въ Библии говорится, что дѣти рождаются отъ «сновъ»²⁾, отъ «услажденія соединеннаго со сномъ»³⁾, и Климентъ Александрійскій запрещаетъ христіанамъ, днемъ по примѣру пѣтуховъ совершать таинственныя оргіи природы, возвращаясь изъ церкви или съ рынка»⁴⁾. Св. Мефодій Патарскій — приводитъ слова книги Премудрости и говоритъ,

¹⁾ Но можно ли отождествлять сонъ съ безсознательностью? Григорій Нисскій подробно доказываетъ, что не смотря на сновидѣнія, во время сна дѣйствуетъ только растительная (*φρενικόν*) неразумная (или безсознательная, по современной терминологіи) часть души. Сновидѣнія же — это только нѣкоторые образы бывшаго на яву въ сознательной части души, впечатлѣвшіеся на безсознательной части вслѣдствіи срастворенія, почему характеръ сновидѣній и свидѣтельствуетъ о нравственномъ уровнѣ. Объ устройствѣ человѣка, гл. 13, Мѡ. 44, 168-170; русск. пер. стр. 124-125.

²⁾ Премудр. Сол. 4, 6, греч. «*ὕπνου*», лат. *somnis*, но въ русск. почему-то «сожитій».

³⁾ Прем. Сол. 7, 2.

⁴⁾ Педагогъ, 2, 10, Мд. 8, 509-512, ср. Плутархъ, *Sympos.* 3, 6; Гиппократъ 19, 2; Плиній, 18, 8.

что «тѣло Христово было не отъ воли мужа (Іо. 1, 13), не отъ наслажденія, соединеннаго со сномъ»¹⁾ и сопоставляетъ зачатіе человѣка съ глубокимъ сномъ Адама. «Плотское рожденіе есть дѣло ночи», говоритъ Св. Григорій Богословъ.²⁾

И вообще въ языкѣ всѣхъ народовъ слова «сонъ», «ночь» являются обычными евфимизмами для обозначенія родовыхъ процессовъ человѣка.

Но все это сознается, какъ норма, а не какъ дѣйствительность. Фактически же въ грѣшномъ человѣчествѣ рожденіе никогда не является дѣйствіемъ одной природы, которая, какъ говоритъ Христосъ, творитъ автоматически, безъ участія сознанія человѣка,³⁾ а является вмѣстѣ съ тѣмъ дѣломъ сознанія и воли человѣка, дѣломъ его «хотѣнія», его практическаго разума, вслѣдствіе чего всѣ люди рождаются не только отъ хотѣнія плоти; но и отъ хотѣнія мужа (Іо. 1, 13). Въ грѣшномъ человѣкѣ рожденіе перестало быть взрывомъ физической энергіи организма, понижающимъ и даже погашающимъ сознаніе и потому стоящимъ внѣ нравственной оцѣнки, а стало, выражаясь языкомъ механики, равнодѣйствующимъ двухъ силъ — сила безсознательнаго, инстинктивнаго физическаго влеченія и сознательно-волевого влеченія къ нему. Если до грѣха родовая жизнь была совершенно внѣ сознанія первыхъ людей, такъ что «они были наги и не стыдились». (Быт. 2, 25), то послѣ грѣха, состоявшаго въ вкушеніи отъ древа познанія, т. е. вмѣшательства сознанія въ растительную жизнь организма, она вошла въ эту область и «узнали» (евр. «яда») они, что они наги и сдѣлали себѣ опоясанія», (Быт. 3, 5), почему для означенія грѣховнаго рожденія Библия употреб-

¹⁾ О воскресеніи, 7.

²⁾ Пирь 10 дѣвъ, 3, 6, Мд. 18, 49 и 57.

³⁾ Творенія; русск. пер. ч. 3, стр. 224.

⁴⁾ Мр. 4, 27, 28: «οὐκ οἶδεν αὐτὸς αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ».

ляетъ го же слово «познаніе», 1), въ (еврейскомъ «яда»), которое употребляется въ ней для означенія сознательныхъ психическихъ актовъ. Безсознательныя прежде инстинктивныя фізіологическія явленія перестали уже, по библейскому выраженію, «лежать у дверей» (Быт. 4, 6) сознания, а вошли въ самое сознаніе и, по святоотеческому выраженію «срастворились» съ нимъ. 2)

Уже не одно тѣло стало служить плоти, но еще сталъ служить и духъ, и такимъ образомъ плоть получила главное значеніе въ человѣкѣ и все челоѣчество сдѣлалось плотью (Быт. 6, 3).

Еврейскій глаголь «яда», который употребляетъ книга Бытія для означенія сознательнаго переживанія родовой жизни грѣшнымъ челоѣкомъ 3) (Быт. 3, 9; 4, 1) передается въ переводахъ словами, которыя означаютъ и познаніе, — чисто теоретическаго характера — ἐγνώρισαν, «узнали», «познали» и т. д., но эти переводы не передаютъ оттѣнка смысла подлинника. «Яда» — не означаетъ чисто теоретическаго, безстрастнаго, объективнаго узнаванія. Глаголь «яда» означаетъ не только интеллектуальное знаніе, но въ то же время глубокой внутренней опытъ. «Яда» это значитъ «posse cum affectu et effectu» пишетъ знаменитый гебраистъ Францъ Деличъ и отмѣчаетъ въ высшей степени важный для насъ фактъ, что этотъ глаголь никогда не употребляется въ Библии для означенія родовой жизни у животныхъ, а всегда только у челоѣка. Такимъ образомъ «яда» — это познаніе, соединенное съ волей и чувствомъ, и если поискать для «яда» подходящій философскій терминъ, то всего лучше передать его терминомъ «ὁ νοῦς πρακτικὸς»,

1) Быт. 4, 1.

2) См. напр. Григорій Нисскій: «объ устроеніи челоѣка», гл. 12, р. пер. стр. 115 и др.

3) Τὸ αὐτὸ γούν καὶ ὁ τῆς παιδοποιᾶς καὶ τοῦ πρὸς τῆς Τραφῆς εἶρηται, пишетъ Климентъ Александрійскій. Стр. 3, 12, Мд. 8, 1180.

«практическій разумъ» 1) которому столько вниманія посвятили корифеи старой и новой философіи Аристотель и Кантъ. 2)

Поэтому когда Библия говорить, что люди послѣ грѣха «узнали», что они наги, «узнали» добро и зло — это не значить, что они раньше не знали того и другого своимъ теоретическимъ разумомъ, а значить, что они не знали этого разумомъ практическимъ, не пережили наготу и различіе добра и зла своимъ существомъ.

Современная медицина объясняетъ намъ и то, почему Библия, видя въ похоти психическій актъ, въ которомъ участвуетъ не только познаніе, но и воля и чувство, все же преимущественное вниманіе обращаетъ на познаніе, на нашъ взглядъ, на наши мысли, называя родовую жизнь грѣшнаго человѣка познаніемъ. Дѣло въ томъ, что чистые акты воли, какъ указываетъ и Августинъ, непосредственно не могутъ вліять на родовую жизнь. «Иногда, жалуется онъ, это возбужденіе является не въ пору, когда его никто не просить, а иногда его не оказывается, когда его ищутъ.» 3) Это потому, что наша воля не можетъ вліять на родовую жизнь прямо — а лишь путемъ раздраженія, получаемого черезъ «представленія. Это раздраженіе черезъ чувствительные нервы передается спинному мозгу, а оттуда посредствомъ рефлексивнаго центра на моторные нервныя пути, которые и вы-

1) New commentary on Genesis, Edinburg, 1888, p. 155.

2) Между тѣмъ чисто объективное изученіе родовой жизни, примѣненіе къ ней *ὁ νοῦς θεωρητικὸς*, нашего спекулятивнаго, теоретическаго разума не запрещается, но даже и рекомендуется Златоустомъ, приглашающимъ своихъ слушателей «вычистить своимъ разумомъ грязь грѣховной родовой жизни». Примѣромъ такой «чистки» являются многочисленные святоотеческія творенія. Въ этомъ одна изъ цѣлей и нашего изслѣдованія.

3) Всего лучше этотъ терминъ выясненъ въ специальномъ изслѣдованіи. G. Teichmüller, Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe, B. III, Gotha, 1879.

4) De civ. Dei, 14, 16, Ml. 41, 424-425; тусск. пер. стр. 42.

зываютъ рефлексъ въ соотвѣтствующихъ мускулахъ родового аппарата 1). Такимъ образомъ, актъ нашего познанія — представленіе служить необходимымъ посредствующимъ звеномъ между родовой областью и сознательной психической дѣятельностью, почему родовой актъ можетъ быть грѣховнымъ только какъ актъ познанія.

Противоестественное, грѣховное соединеніе практическаго разума съ родовой жизнью носить въ христіанской психологіи названіе «похоти» (*ἐπιθυμία*, *concupiscentia*). Это понятіе издавна было камнемъ преткновенія для богослововъ, для однихъ потому, что они игнорировали ея двойственную природу, для другихъ потому, что, правильно анализируя природу, похоти, они неправильно оцѣнивали ея ингредиенты. Примѣромъ перваго могли бы быть происходившія въ 1903 г. пренія по вопросу о бракѣ въ Петербургскомъ Религіозно-философскомъ Обществѣ, примѣромъ, втораго является блаженный Августинъ.

На собраніяхъ Общества большинство участниковъ соглашалось съ отрицательной оцѣнкой похоти или «страстности» съ точки зрѣнія моральной и искали лишь подходящаго лекарства отъ этой болѣзни. Лекарства предлагались разныя: взаимное обожаніе супруговъ, мысль объ обществѣ, жалость, индивидуальная любовь.

Но В. В. Розановъ указалъ на фактъ, поставившій въ тупикъ моралистовъ. Онъ указалъ, что наука и опытъ давно признали «страстность» печатью настоящей, богатой творческой рождающей силы, почерпаемой изъ горнила природы. Тамъ, гдѣ ея нѣтъ, не рождается ни красота, ни гений.

¹⁾ См. Carpellmann, *Pastoralmedizin*, 16, Aufl. Aachen, 1910, S. 148-149; Ссылаясь на книгу Landois «*Physiologie*» Каппельманъ доказываетъ, что вообще родовые процессы никогда не могутъ подчиниться нашей волѣ, такъ какъ никогда не могутъ быть вызваны ею непосредственно.

«Страстность», доказывалъ онъ, явленіе нормальное. Мало того, здоровье потомства прямо пропорціонально степени «страстности» родовой жизни и слѣдовательно рецепты, имѣющіе цѣлью уничтожить этотъ признакъ здоровья, предлагаютъ ядъ, а не лѣкарство.

Но, вѣдь, неоспоримо и то, что христіанство осуждаетъ похоть и страстность и такимъ образомъ въ результатѣ преній о страстности получилась неразрѣшимая антиномія: недопустимая морально похоть необходима физически.

Этимъ былъ предрѣшенъ крахъ вообще всѣхъ разсужденій о бракѣ. 1)

Довольно многочисленное собраніе, въ которомъ участвовали извѣстные богословы и философы (еп. Сергій Старогородскій, В. В. Розановъ, Д. Мережковскій, А. В. Карташевъ, В. А. Тернавцевъ) ни къ какимъ опредѣленнымъ выводамъ не пришли и въ заключеніе одинъ молодой доцентъ Д. Академіи (Вас. Вас. Успенскій) успокаивалъ собраніе, что, дескать, хоть не одного вопроса мы и не могли рѣшить, но зато самая «вопросность» стала глубже и содержательнѣе, а В. В. Розановъ остался «вѣренъ своему предпочтенію» еврейской «миквы» и языческихъ «игръ Вакха и Киприды», христіанскому ученію о бракѣ, да и всему христіанству.

Общая ошибка Розанова и его противниковъ состояла въ томъ, что всѣ они смотрѣли на похоть какъ на психически простое явленіе, неразложимое на составные элементы и потому для нихъ вопросъ могъ стоять только въ тайной формѣ: «быть или не быть похоти».

Подобный же споръ о похоти происходилъ пол-

1) По этой же причинѣ безрезультатны были и всѣ споры, вызванные появленіемъ въ августѣ 1889 г. Крейцеровой Сонаты и въ апрѣлѣ 1890 г. Послѣсловія къ ней.

торы тысячи лѣтъ тому назадъ и происходилъ на болѣе широкой аренѣ. Онъ захватилъ, можно сказать, всю церковь, а отголоски его и теперь слышатся въ теоріяхъ католическихъ и протестантскихъ богослововъ.

Во главѣ одной стороны стояли блаженный Августинъ, другая сторона была представлена пелагіанами, Іовиніаномъ и Вигилиціемъ.

Тогда вопросъ ставился нѣсколько иначе и пожалуй, болѣе тонко.

Блаженный Августинъ, сумѣвшій освободиться отъ языческаго дуализма въ вопросѣ о возможности рожденія у безгрѣшнаго человѣка, подчинился ему, однако, въ вопросѣ о характерѣ рожденія грѣховнаго.

Въ отличіе отъ русскихъ богослововъ и философовъ, онъ смотрѣлъ на похоть, какъ на сложное явленіе, въ которомъ безсознательное влеченіе соединено съ волей, съ практическимъ разумомъ, но раціоналистическая тенденція всей древней философіи не дозволила ему стать на сторону безсознательнаго и онъ видитъ грѣховность похоти именно въ преобладаніи этого безсознательнаго влеченія надъ волей.

По его представленію, до грѣха всѣ члены, въ томъ числѣ и назначенные для рожденія, вполне подчинялись нашей волѣ. И если бы въ раю люди размножались, «эти члены приводились бы въ движеніе такимъ же мановеніемъ воли, какъ и всѣ другіе, и супругъ прильнулъ бы къ лону супруги ¹⁾ безъ страстнаго волненія, съ полнымъ спокойствіемъ души и тѣла и при полномъ сохраненіи цѣломудрія.

Тогда безпокойный пламень не возбуждалъ тѣ

¹⁾ Слова эти взяты изъ Энеиды Виргилія (VIII, 406).

части тѣла, а распоряжалась бы ими свободная власть по мѣрѣ нужды.»¹⁾

Родовое поле такъ бы обсмѣнялъ сотворенный для этого снарядъ, какъ въ настоящее время обсмѣняетъ землю рука.»²⁾

Въ доказательство возможности этого бл. Августинъ ссылается на то фактъ, что и теперь есть люди, которые дѣлаютъ по своему желанію изъ тѣла нѣчто такое, чего другіе рѣшительно не могутъ, напр. движеніе ушами или отдѣльно каждымъ или обоими вмѣстѣ, спускаютъ на лобъ и поднимаютъ волосы съ головы, становятся безчувственными и т. д. ³⁾

Но послѣ грѣха воля человѣка потеряла власть надъ родовыми членами, которые теперь не удерживаются правящею уздою разума, что и составляетъ предметъ стыда.

Этотъ взглядъ бл. Августинъ должно признать ошибочнымъ по основаніямъ и 1) антропологическаго и 2) психологическаго и 3) моральнаго характера.

1. Бл. Августинъ не считается съ библейской антропологіей. Онъ не хочетъ знать, что Библія различаетъ двѣ стороны въ человѣкѣ — плоть, какъ общую всему человѣчеству субстанцію, носительницу родовой жизни, и тѣло, какъ индивидуальный организмъ, органъ человѣческаго духа.

Между тѣмъ и другимъ библейское ученіе, какъ мы видѣли, проводитъ рѣзкую границу, и не только въ антропологіи, но и въ сотеріологіи, эсхатологіи и даже въ христологіи. Значеніе, назначеніе и конечная судьба тѣла и плоти совершенно различны. А бл. Августинъ хочетъ уничтожить эту разницу, которая входитъ въ самый божественный планъ мірозданія. Онъ хочетъ, чтобы наша плоть

¹⁾ О градѣ Божіемъ, 14, 26, Мl. 41, р. пер. Кіевъ, 1882, стр. 59.

²⁾ Op. cit 14, 23, Мl. 41, 431.

³⁾ Ibid. глава 19-24, Мl. 41, 427, 431, 434; русск. перев. стр. 46-57.

сдѣлалась такимъ же органомъ нашего духа, какимъ является наше тѣло. А это значитъ предавать такое же вѣчное значеніе плоти, какъ и тѣлу. Между тѣмъ мы видѣли, что по библейскому ученію, только тѣло должно быть безсмертнымъ, плоть же имѣетъ преходящее значеніе и не можетъ наслѣдовать царствія Божія (I Кор. 15, 50).

Ошибочная по своему характеру задача превращенія плоти въ тѣло и неосуществима. Совершенно справедливо указываетъ бл. Августинъ, что область ластъ тѣла, подчиняющаяся нашей волѣ, можетъ быть расширена. Но все же она имѣетъ и опредѣленные границы. Физиологія учитъ, что наша воля можетъ подчинить себѣ только тѣ рефлективные движенія, которыя хотя отчасти происходятъ подъ ея вліяніемъ, но усиліе воли никогда не можетъ быть примѣнено въ отношеніи къ такимъ движеніямъ, которыя никогда не могутъ быть вызваны волей. Напр., наша воля можетъ помѣшать рефлективному закрытію вѣка и при прикосновеніи къ главному яблоку, но она совершенно безсильна въ отношеніи къ рефлективнымъ движеніямъ радужной оболочки глаза.

А родовые процессы принадлежатъ именно къ такимъ, независимымъ отъ нашей воли, движеніямъ.

2. Не различая антропологическихъ понятій тѣла и плоти, Августинъ не различаетъ и психологическую природу стыда. По его мнѣнію, родовая жизнь вызываетъ стыдъ отъ того, что она не подчиняется разуму, тогда какъ должна бы подчиняться. Такимъ образомъ, по Августину, стыдъ есть сознаніе того, что автоматичность родовой жизни, ненормальна. Но прежде всего возникаетъ недоумѣніе, почему же безчисленное количество автоматическихъ процессовъ въ нашемъ тѣлѣ, напр. пищевареніе, кровообращеніе, происходящихъ отъ

участія нашей воли, стыда не вызываютъ. Не вызываютъ стыда и рефлексивныя движенія нашего тѣла. Развѣ мы стыдимся того, что вѣко само собой закрывается при приближеніи къ глазу посторонняго тѣла, что нашъ зрачекъ самъ собой то суживается, то расширяется и т. д.? Развѣ мы стыдимся того, что не можемъ по произволу двигать ушами!

А затѣмъ развѣ выполненіе многихъ низшихъ функций нашимъ организмомъ автоматически, безъ вмѣшательства нашего практическаго разума сколько нибудь понижаетъ наше моральное достоинство? Не наоборотъ ли, не тѣмъ ли цѣннѣе становится нашъ физическій организмъ, чѣмъ менѣе требуетъ онъ вмѣшательства высшихъ силъ нашего духа въ растительные, питательные, родовые, двигательные процессы, оставляя эти силы свободными для высшихъ цѣлей?

Вѣдь чѣмъ совершеннѣе машина, тѣмъ болѣе сложную работу выполняетъ она автоматически, не требуя вмѣшательства рабочаго. Почему же автоматическій характеръ родовой жизни долженъ вызывать чувство стыда?

Въ дѣйствительности не автоматичность родовой жизни, а какъ разъ наоборотъ — ея недостаточная автоматичность вызываетъ чувство стыда. Бл. Августинъ не считается со специфическимъ отличіемъ стыда отъ чувства недожняго, грѣховнаго, отъ совѣсти. Сущность совѣсти заключается въ сознаніи уклоненія нашей воли отъ моральной нормы. Сущность стыда — въ сознаніи ненормальности обнаруженія того, что должно быть скрыто. Можно стыдиться и хорошихъ поступковъ, напр., раздачи милостыни при постороннихъ. Между совѣстью и стыдомъ есть даже нѣкоторый антагонизмъ. Совѣсть побуждаетъ насъ останавливать нашу мысль на совершенномъ грѣхѣ и откры-

вать его другимъ, побѣждая при этомъ чувство стыда.

Слово совѣсть отъ корня «вѣд» близко по значенію словамъ знаніе, вѣдѣніе. Между тѣмъ стыдъ по самой своей природѣ противенъ знанію, вѣдѣнію. Слово стыдъ, древнее «студъ» имѣетъ одинъ корень со словомъ «студеный», холодный и означаетъ чувство духовнаго холода при сознаніи того, что должно быть скрыто отъ сознанія. Таково именно и было первое проявленіе стыда въ исторіи человечества. «И открылись глаза у нихъ обоихъ, и узнали они, что наги, и сшили себѣ смоковыя листья и сдѣлали себѣ опоясанія». (Быт. 3, 7). Причиной стыда служить не какое либо наше дѣйствіе само по себѣ, а усвоеніе его сознаніемъ нашимъ ли или сознаніемъ другихъ людей. Стыдиться можно и своихъ мыслей и наединѣ съ самимъ собою. Тургеневъ отмѣчаетъ, что невѣстѣ Кирсанова Катѣ сдѣлалось стыдно при мысли, что ея женихъ будетъ у ея ногъ.¹⁾

Такимъ образомъ, не автоматичность родовой жизни, а именно ея недостаточная автоматичность, именно вмѣшательство въ нее нашей воли и сознанія вызываетъ чувство стыда. И если бы люди, по рецепту бл. Августина, сумѣли подчинить своей волѣ родовые процессы, они стали бы лишь безстыжими, но не невинными.

И причину того, почему объектомъ стыда, какъ чувства ненормальности вмѣшательства сознанія, является главнымъ образомъ родовая жизнь, понять не трудно. Тогда какъ сущностью родовой жизни является дѣленіе, сущностью сознанія — единство и сливаясь съ родовой жизнію сознаніе искажаетъ свою природу.

3. Но особенно ярко обнаруживаютъ ложность воззрѣнія бл. Августина тѣ моральные практиче-

¹⁾ Отцы и дѣти.

скіе выводы, которые неизбѣжно изъ него слѣдуютъ.

Бл. Августинъ говоритъ, что въ нормальномъ, райскомъ состояніи родовая жизнь всецѣло подчинялась нашему практическому разуму, послѣ же грѣхопаденія несовсѣмъ подчиняется ему. Но если такъ, то нашъ моральный долгъ — стремится къ восстановленію нашей природы въ ея нормальное, первобытное состояніе и добиваться того, чтобы наша родовая жизнь выполняла велѣнія нашей воли.

Какими же средствами мы располагаемъ, чтобы подчинить своей волѣ члены тѣла, плохо ей повиனுющіеся? Для этого существуетъ только одно средство — повторныя и настойчивыя усилія воли, направленные на упражненіе даннаго члена въ извѣстномъ направленіи. Это признаетъ и самъ бл. Августинъ, говоря, что особо полное подчиненіе тѣла волѣ мы замѣчаемъ «въ мастерахъ тѣлесныхъ искусствъ, гдѣ для приданія слабой и малоподвижной природѣ большей подвижности присоединяется упражненіе.»¹⁾

Отсюда слѣдуетъ, что мы должны какъ можно болѣе думать о родовой жизни и какъ можно больше и чаще напрягать свою волю въ этомъ направленіи въ надеждѣ, что въ концѣ концовъ добьемся ея подчиненія намъ. Отсюда слѣдуетъ, что неиспорченный юноша, у котораго волненія страсти являются лишь наслѣдствіемъ избытка силъ организма и совершенно не зависятъ отъ его практическаго разума находится на низшей ступени родовой морали, тогда какъ опытный старый развратникъ, у котораго родовая жизнь диктуется его развратной волей и извращеннымъ воображеніемъ, чрезвычайно близокъ къ райской невинности.

Чудовищность такихъ выводовъ, неизбѣжно слѣ-

¹⁾ De civ. Dei 14, 23, Ml. 41. p. пер. стр. 52.

дующихъ изъ ученія бл. Августина, а вмѣстѣ съ тѣмъ ложность и самаго ученія слишкомъ очевидны, ¹⁾ а между тѣмъ это ученіе имѣло широкое вліяніе какъ на характеръ другихъ положеній въ ученіи о бракѣ самаго бл. Августина, такъ и вообще въ исторіи западной богословской мысли.

Такъ какъ допущеніе нормальности безсознательнаго характера родовой жизни въ корнѣ расходилось со взглядомъ Августина на похоть, то онъ вообще отказывается отвѣтить на вопросъ, какимъ путемъ нужно идти къ оздоровленію родовой жизни. Онъ ставитъ вопросъ не объ оздоровленіи, а лишь объ ея оправданіи. По его представленію, родовая жизнь неотдѣлима отъ похоти и въ ея сущности то и другое понятіе совпадаютъ другъ съ другомъ. Таковой родовая жизнь является и въ бракѣ и внѣ брака. И въ бракѣ родовая жизнь, являющаяся выраженіемъ похоти, остается грѣховной, но лишь менѣе.

Здѣсь *concupiscentia*, похоть является *culpa venialis*, простительной виной вслѣдствіи того, что благодаря ей достигается хорошая цѣль («цѣль оправдываетъ средства») потомство. «Изъ зла похоти, пишетъ Августинъ, супружеское общеніе производитъ нѣкоторое благо-потомство.» ²⁾ какъ будто потомство не можетъ произойти и отъ блуда, о чемъ пишетъ самъ же Августинъ въ другомъ мѣстѣ. ³⁾ Здѣсь причина почему западная церковь догматизировала языческое ученіе о потомствѣ, какъ главной цѣли брака.

Но если похоть — все же зло, то не слѣдуетъ ли стремиться къ избавленію отъ этого зла и отка-

¹⁾ Нужно добавить также, что и вся аргументація В. В. Розанова противъ противниковъ страстности въ родовой жизни цѣликомъ примѣнима и противъ теоріи бл. Августина.

²⁾ *De homo coniugali*, cap. 3, ст. 6.

³⁾ *De virgin.* 1, 10, *Ml.* 40, 401: «*Virgo nascitur etiam de sturpo*».

заться отъ рожденія и въ бракѣ? Да, отвѣчаетъ Августинъ.

Для него нормативнымъ бракомъ является «духовный» бракъ, бракъ Іосифа и Маріи и онъ доказываетъ, что взаимное общаніе полного воздержанія и есть истинный бракъ. 1)

Чѣмъ скорѣе придутъ къ нему супруги, тѣмъ лучше, 2) пишетъ Августинъ, забывая совѣтъ апостола (1 Кор. 7, 3-5). Но, вѣдь, если всѣ будутъ руководиться такой нормой, родъ человѣческій исчезнетъ. Такъ же, какъ и Л. Толстой 3), Августинъ не останавливается и передъ такимъ выводомъ и, забывая свое же ученіе о предопредѣленномъ Богомъ числѣ людей, храбро идетъ навстрѣчу противникамъ: «*Utinam omnes hoc vellent! восклицаетъ онъ. Multo citius civitas Dei comparetur et acceleretur terminus saeculi!*» 4)

Еще менѣе было примиримо такое ученіе съ ученіемъ, что главная цѣль брака потомство. Вѣдь нельзя же примирить два другъ друга исключаящія положенія, что потомство — главная цѣль брака и что идеальный бракъ — бракъ безъ родового общенія и слѣдовательно безъ потомства. Поэтому ученіе Августина о духовномъ бракѣ надѣлало не мало хлопотъ католическимъ богословамъ и канонистамъ.

Недаромъ и самъ Августинъ сомнѣвался въ истинности своей теоріи похоти. 5)

Мысли Августина повторяетъ и Тома Аквинатъ. Онъ выясняетъ, что *corula* всегда соединена «*cum quaedam rationis jactura*» и *потому* (!) бракъ нуждается въ оправданіи въ видѣ трехъ получаемыхъ

1) De nuptiis et concup., 12.

2) De bono coniug. 22.

3) Крейцерова Соната, Берлинъ, 1890, стр. 33-35, Послѣсловіе, Веймаръ, 1890, стр. 3-15.

4) De nuptiis et concup., 12.

5) «*Coniiciamus ut possumus*». De civ. Dei 14, 26, Мl. 41, 434.

черезъ него благъ, причемъ въ число этихъ благъ онъ включаетъ, кромѣ потомства, нерасторжимость брака и вѣрность супруговъ¹⁾, какъ будто вѣрность соучастниковъ въ нехорошемъ дѣлѣ, сколько нибудь это дѣло оправдываетъ.

И великій почитатель Августина бывшій августинскій монахъ Лютеръ, строго согласно съ Августиномъ, говоритъ, что фактически бракъ тоже, что и блудъ, и, ссылаясь на пс. 50, 7 считаетъ *coram* супруговъ грѣхомъ, который прощаетъ только Божіе милосердіе²⁾.

Но и противники Августина не были въ силахъ правильно рѣшить вопросъ о похоти. Пелагій, Юліанъ и другіе прекрасно опровергали теорію Августина, искусно попадая въ самое слабое ея мѣсто — ея дуалистическія предпосылки. Они выясняли, что теорія Августина ошибочна уже потому, что видитъ грѣховность въ томъ, что происходитъ помимо воли, тогда какъ основное положеніе христіанской морали гласитъ: «*omne peccatum ex voluntate!*»³⁾. Но они такъ же, какъ и Августинъ, не рѣшались порвать съ традиціями греческой философской мысли и поставить безсознательное въ родовой области выше сознательнаго. Они обходятъ вопросъ о двойственномъ характерѣ похоти и такъ же, какъ циники въ старое время и В. В. Розановъ вмѣстѣ со своими послѣдователями⁴⁾ въ наше время, оправдываютъ похоть въ ея цѣломъ. По ученію Пелагія и Юліана *concupiscentia* или *libido* сама по себѣ безразлична и невинна какъ

¹⁾ Summa Theolog. I, sent 2, dist, 20, q. 1.

²⁾ Schrift über Mönchsgelübde, Braunschweig-ausgabe, I, 350, II, 197.

³⁾ См. А. Гарнак, Dogmengeschichte VI, 4 Aufl, Tübingen, 1920, S. S. 193, 262.

⁴⁾ Одинъ изъ нихъ (прот. А. Успенскій совѣтовалъ въ церкви совершать и родовой актъ). Письмо его, напечатанное въ 1901 г. въ «Новомъ Времени» (№ 8868, стр. 4, столб. 8) вызвало большой шумъ. См. Прот. А. Дерновъ. Бракъ или развратъ? СПб. 1901, стр. 30.

часть творенія Божія. Если бы libido была грѣхомъ, она уничтожалась бы крещеніемъ. Стыдъ не доказываетъ грѣховности похоти—онъ не болѣе, какъ условность и обычай. Libido не есть грѣхъ ни вообще, ни въ частности, а только въ своемъ изливствѣ.

Практическій выводъ отсюда — отказъ отъ чувства полового стыда, по справедливому замѣчанію бл. Августина по поводу безстыдства «собачьихъ философовъ» — циниковъ, опровергается уже самою природою и «стыдъ оказывается болѣе сильнымъ, чтобы заставить людей краснѣть передъ людьми, чѣмъ заблужденіе, чтобы заставить людей добиваться сходства съ собаками.»¹⁾

Опроверженіе ошибочныхъ ученій о похоти пролагаетъ путь къ правильному выясненію ея психологической и моральной природы. Это выясненіе сводится къ доказательству двухъ положеній. Въ противоположность пелагіанамъ, многимъ сектантамъ и участникамъ Религіозно-Философскаго Общества должно похоть признать явленіемъ сложнымъ, состоящимъ изъ инстинктивныхъ и волевыхъ ингредиентов, а въ противоположность блаж. Августину должно съ моральной точки зрѣнія признать ненормальнымъ именно сознательные волевые, а не безсознательные инстинктивные ингредиенты.

Уже самое наименованіе похоти, — «по-хоть», «concupiscentia», — «Be-gierde», *in-durra* указываетъ на ея сложность. Ея корень «хоть»²⁾ *dur* «сир» *cup* указываетъ на положительное влеченіе, само собою поднимающееся изъ безсознательныхъ глубинъ нашей природы и охватывающее наше сознаніе. Напр. греческое *δύμω*

¹⁾ De civ. Dei, 14, 20, Ml. 241, русск. перев. 48.

²⁾ Древне-русское слово. См. М. Горчаковъ. О тайнѣ брака, стр. 298.

означаетъ жизнь, духъ, сильное стремленіе, охватывающее человѣка, въ частности гнѣвъ или подъемъ мужества, чувства храбрости. Въ новозавѣтномъ *κοινη* это слово имѣетъ позднѣйшее узкое значеніе гнѣва, ярости, 1) но въ то же время апостолъ увѣщаетъ родителей не обижать дѣтей своихъ, чтобы они *μη ὀδυρόσιν* (Колосс. 3, 21) — не потеряли. духа. 2) Точно такъ же и «хоть», *cupiditis* сами по себѣ понятія положительныя. Но въ похотѣ къ нимъ присоединяется что-то выражаемое предлогами: «по», «cum», *ἐπι*. Это то и есть вмѣшательство нашего практическаго разума, искажающее природу естественнаго, нормальнаго стремленія.

Къ родовой «хоти» самой по себѣ, къ зачатію и рожденію христіанское ученіе относится положительно. Какъ и въ питаніи (1 Кор. 8, 8) и въ ростѣ (Мѡ. 6, 24-27) оно не видитъ въ родовой жизни какой-либо личной заслуги человѣка, но видитъ въ немъ послѣдствіе благословенія Божія, продолженіе творенія, къ которому человѣкъ долженъ относиться съ благоговѣніемъ. Въ рожденіи человѣка оно видитъ великую радость (Іо. 16, 21). Оно высоко чтитъ дѣтей и даже не допускаетъ возможности спасенія для тѣхъ, которые не будутъ какъ дѣти (Матѡ. 18, 3). Послѣдовательно и рѣшительно борется оно съ усвоеннымъ многими христіанскими сектами и не чуждымъ нѣкоторымъ церковнымъ писателямъ уклоненіемъ въ сторону осужденія пола и рода и твердо отстаиваетъ ихъ достоинство.

Въ гнушеніи родовой жизнію оно видитъ тяже-

¹⁾ Почему здѣсь *ἐπιθυμία* часто употребляется и въ смыслѣ *θυμὸς*, имѣя положительное значеніе. Ср. Августинъ, *De civ. Dei*, 14, 7, русск. пер. стр. 15.

²⁾ Ср. Послан. Климента Римскаго 49, 9: *αθυμία*.

лый грѣхъ осужденія творенія Божія. подлежащій максимальному церковному наказанію. И это не только ученіе отдѣльныхъ представителей церкви, но и ученіе, официально признанное церковью въ ея канонахъ. «Если кто, гласить 51 апостольское правило, удаляется отъ брака и мяса и вина не ради подвига воздержанія, но по причинѣ гнушенія, забывъ, что вся добра зѣло и что Богъ, созидавая человѣка, мужа и жену сотворилъ ихъ, и такимъ образомъ, хуля, клевететь на созданіе, или да исправится или да будетъ изверженъ изъ священнаго чина и отверженъ отъ церкви». «Если кто гнушается женою, совокупляющеюся со своимъ мужемъ, или порицаетъ ее, да будетъ проклятъ», гласить 1 правило Гангрскаго собора. Въ 1 правилѣ св. Афанасія Великаго подробно выясняется, что «всякое твореніе Божіе добро и чисто, такъ какъ слово Божіе не создало ничего вреднаго и нечистаго. Тѣмъ болѣе нѣтъ ничего нечистаго въ людяхъ, которые по апостолу суть «Христово благоуханіе» (2 Кор. 2, 15). Если человѣкъ есть созданіе рукъ Божіихъ, какъ говоритъ Писаніе, то развѣ можетъ отъ чистой силы произойти нѣчто скверное? И если мы — родъ Божій, какъ говорится въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ, то мы не имѣемъ въ себѣ ничего нечистаго». Въ частности нѣтъ ничего нечистаго въ родовомъ общеніи. «Бракъ честенъ и ложе нескверно (Евр. 13, 4), говоритъ ап. Павелъ. Поэтому заключаетъ св. отецъ, блаженъ кто несетъ иго брака съ юности своей и пользуется природой для рожденія дѣтей».

Но, вѣдь, родовое стремленіе настолько сильно, что оно цѣликомъ захватываетъ человѣка и даже затемнѣяетъ его сознаніе.

Мы уже видѣли, что Библия связываетъ родовую жизнь со сномъ. И Вейнингерь правъ, говоря, что, въ идеальномъ случаѣ эта жизнь временно совсѣмъ лишаетъ сознанія родителей, чтобы дать

жизнь ребенку. Но это потемнѣніе и даже лишеніе сознанія, которое представляется зломъ греческимъ философамъ, Августину и Вейнингеру, вовсе не является таковымъ съ точки зрѣнія христіанскаго міросозерцанія. Если бл. Августинъ утверждаетъ, что въ раю «сонъ не клонилъ людей противъ воли») 1), то для этого утвержденія въ библейскомъ текстѣ нѣтъ ни малѣйшаго основанія. Во временномъ потемнѣніи и даже потерѣ сознанія, насколько оно является слѣдствіемъ фізіологическихъ процессовъ, Библия не видитъ ничего предосудительнаго и, наоборотъ, такая періодическая потеря сознанія даже входитъ въ планъ мірозданія, поскольку мѣна дня и ночи, сна и бодрствованія есть дѣло творчества (Быт. 1, 14), являясь какъ бы напоминаніемъ о созданіи міра изъ ничего и о той тьмѣ, которая была надъ бездною (Быт. 1, 2)

Какъ говоритъ поэтъ:

«Вѣчно вокругъ текутъ созвѣзды,
Вѣчно свѣтомъ мракъ смѣненъ,
Нарушеніе и возмездье.
Есть движенія законъ..
И тьму пусть терпитъ Божья воля,
Явленій двойственность храня». 2)

Богъ самъ при твореніи Евы лишилъ сознанія Адама и онъ уснулъ (Быт. 2, 21). То же самое Богъ сдѣлалъ съ Авраамомъ (Быт. 15, 12), съ Сауломъ и его спутниками (1 Царствъ, 26, 12).

Во снѣ, когда грѣшная воля человѣка не проявляется, открывается Богъ людямъ (Іов. 4, 13, 16) Пока тѣло Христа не было прославлено, Онъ

1) De civ. Dei 14, 26; Ml. 41; пер. стр. 59: «von somnus premebot inuitum».

2) А. Толстой, Донъ-Жуанъ.

спаль и не добровольно, а отъ утомленія. 1) Только по воскресеніи «не будетъ ночи», (Апокалипсисъ 21, 25, 1, 22, 5) но тогда не будетъ и самаго времени (Апок. 10,6) и вообще, какъ мы видѣли, тогда жизнь человѣка будетъ имѣть совершенно другой характеръ по сравненію не только съ жизнью по грѣхопаденію, но и жизнью райской.

Безусловно положительно относясь къ рожденію какъ къ фізіологическому процессу, Библия столь же безусловно отрицательно относится ко всякому вмѣшательству нашей воли и сознанія, нашего пракическаго разума въ родовую жизнь.

Самъ Иисусъ Христосъ указываетъ, что всѣ фізіологическіе процессы въ насъ, наше «чрево» не оскверняетъ человѣка, а оскверняетъ его только то, что исходитъ изъ его сердца, какъ символа сознательной психической дѣятельности, гдѣ вершатся злые помыслы и преступные волевые акты (Мѡ. 15, 17-20). Въ частности грѣховность прелюбодѣянія заключается въ похотливомъ взглядѣ на женщину (Мѡ. 5, 28). И апостоль Павелъ, ссылаясь на Христа, доказываетъ, что въ самой природѣ «нѣтъ ничего въ себѣ самомъ нечистаго». (Римл. 14, 14), что «все чисто» (Римл. 14, 20), и категорически заявляетъ, что нечистыми могутъ быть только человѣческій умъ и человѣческая совѣсть (*ἡ συνείδησις* — сознаніе, Тит. I, 15). Поэтому-то источникомъ всѣхъ половыхъ извращеній въ язычествѣ, по апостолу, были «превратный умъ» людей, оторвавшійся отъ идеи Бога (Римл. 1, 28) и ихъ несмысленное сердце (Римл. 1, 21), которые и создавали нечистоту въ человѣкѣ, такъ что не тѣло сквернитъ человѣка, а, наоборотъ, самъ человѣкъ свквернитъ свое

¹⁾ «Чувствуя утомленіе Онъ (Христосъ) сѣлся и нуждаясь во снѣ засыпалъ», говорится въ соборномъ посланіи Іерусалимскаго патріарха Софронія, прочитаннаго на VI вселенскомъ соборѣ. Дѣянія, т. VI, Казань, 1871, 321; Ср. Пост. Апост. 8, 12, стр. 275.

тѣло (Римл. 1, 24.) И въ дѣлѣ питанія нѣтъ нечистой пищи (ср. Дѣян. 10, 15)., а нечистой пищу дѣлаетъ волевой актъ самого человѣка, когда онъ вкушаетъ пищу, самъ считая ее нечистою, и такимъ образомъ «осуждаетъ себя въ томъ, что избираетъ» (Римл. 14, 22-23) или когда ее считаетъ нечистой другой христіанинъ, а вкушающій ее подаетъ поводъ къ соблазну и такимъ образомъ нарушаетъ братскую любовь (Римл. 14, 15, 21).

Поэтому апостоль тамъ же, гдѣ говоритъ, что вся нравственная жизнь христіанина должна быть во Свѣтѣ (Ефес. 5, 13-14), запрещаетъ даже именовать блудъ и всякую нечистоту (Ефес. 6, 3), о которыхъ «стыдно и говорить» (Ефес. 5, 12).

Вселенскіе соборы болѣе чѣмъ на тысячу лѣтъ опередили современныя общества борьбы съ порнографіей. «Тѣлесныя чувства, гласитъ напр. сотое правило Трулльскаго Собора, удобно вносятъ впечатлѣнія свои на душу. Посему изображенія на доскахъ или на иномъ чемъ представляемыя, растлѣвающія умъ и производящія воспламененія нечистыхъ удовольствій, не позволяемъ отнынѣ какимъ бы то ни было способомъ начертавати. Аще же кто сіе творити начнетъ, да будетъ отлученъ».

Климентъ Римскій, толкуя *ἀγ्राφον* Христа что «Царствіе Его придетъ тогда, когда мужское вмѣстѣ съ женскимъ будетъ не мужское и не женское», говоритъ, что это будетъ тогда, когда братъ (т. е. христіанинъ), видя сестру (другую христіанку) не помыслить о ней ничего женскаго (*θηδινόν*) и сестра, видя брата, не помыслить о немъ мужскаго (*ἀρσενικόν*)¹⁾ Св. Афанасій Великій въ упомянутомъ правилѣ источникомъ всякой нечистоты считаетъ «нечистыя и скверныя мысли», ссылаясь въ подтвержденіе на приведенныя слова Христа и апостольскія

¹⁾ 2 Посл. и Коринѳ. 12, 2, 5, ed Gebhardt, Lipsia, 1906, p. 40-41.

и на псалмы (Пс. 50, 11). «Нечистота заключается не въ тѣлахъ сочетающихся, формируетъ церковное воззрѣніе Златоустъ, но въ произволеніи и въ помыслахъ. 1)

С. Троицкій.

¹⁾ Бесѣда на 1 Кор. Мд. 61, 155; русск. пер. X, 181.

СВОБОДА ОТЪ МІРА.

Не «пріятіе», не «непріятіе міра»,
но свобода отъ него.

I

Ко Христу подходятъ два человѣка: «Господинъ, разсуди насъ, мы споримъ изъ-за имѣнія». *«Кто Меня поставилъ судить васъ?...»* говоритъ Господь. Богъ отказывается судить! Нѣтъ почвы для суда. Но — Господь продолжаетъ свое слово — *«берегитесь любостяжанія... жизнь человѣка не зависитъ отъ изобилія его имѣнія»*.

Въ лицѣ тѣхъ двухъ, что подошли ко Христу съ просьбою о земной справедливости, подошелъ ко Христу весь міръ. Если вы хотите увидѣть міръ, вотъ онъ пріоткрылся предъ Истиною, — смотрите на него.

Тѣ, два, конечно, не понимали, что въ лицѣ ихъ, всѣ мірскія отношенія, вся мірская смертная сложность жизни подошла ко Христу, и раскрыла свою пропасть, чтобъ поглотить.

Но Богъ не вовлекся въ грѣховную сложность міра. Господь простеръ руку, и — отодвинулъ ее *въ сторону*. Вотъ, что должны запомнить люди, какъ желающіе «пріять» міръ, такъ и отказывающіеся отъ «пріятія» его.

«Кто Меня поставилъ судить васъ!?»... вопросъ Христа. Никто изъ людей ничего не можетъ отвѣтить. Отвѣчаетъ Самъ же Христосъ, въ этомъ же

вопросъ: «Никто Меня не ставиль судить васъ». Вѣдь *поставить* Господа въ рамки грѣховныхъ соотношеній міра никто не могъ.

Вотъ ключъ къ вопросу о порядкѣ міра. — Господь не принимаетъ этого порядка — какъ Богъ, и не отрицаетъ его — какъ Человѣкъ.

Мірской порядокъ есть жатва хлѣбоплевельная. Господь ангеламъ велить не трогать его. До Суда.

II

Не судить міръ, но спасти его пришелъ Господь. Неужели мы не можемъ вникнуть въ эти слова. Если Господь говоритъ, что «не судить» пришелъ Онъ міръ, то неужели можно сомнѣваться, что міръ достоинъ суда?! Не отодвигаль бы Господь суда, если бы міръ не былъ зрѣлъ для него (иначе въ чемъ же *спасеніе*?). Самое слово «судъ» не упомянулъ бы Господь, если бы не было насущности Божьяго суда надъ землей.

Чаша беззаконій земли — Чаша Сына Божія исполнилась. Господь сошелъ на землю, въ земныхъ одеждахъ. Если бы Господь пришелъ *судить* міръ, то всѣ стихіи земли такъ же свернулись бы и сгорѣли, какъ сгорятъ онѣ во второе и славное пришествіе Его. Но, въ первый разъ, Господь пришелъ, *чтобъ спасти*. Онъ, какъ бы, плѣнилъ судъ, удержалъ его въ рукъ Своего безмѣрнаго человѣколюбія. Онъ явился въ зракѣ раба, страдающаго, сотяготящагося, согрѣховнаго. Иначе — сгорѣла бы земля.

Справедливость и Правда удержаны въ Божьемъ лонѣ. Нынѣ, до *поистинъ страшнаго* суда, — царство милосердствующей благодати.

III

Явясъ въ міръ, обернувшись, одѣвшись жизнію міра, Господь не *пріалъ* ее, но *подъялъ*. Во

всѣхъ Своихъ словахъ, во всѣхъ Своихъ движеніяхъ, въ каждую минуту Своего служенія, Господь есть Полнота не-мірской жизни. Вглядитесь въ Евангеліе, какъ міръ бушуетъ около Него, какъ накатываются на Него волны міра. Крестъ обнять Господомъ въ вифлеемскихъ ясляхъ — даже ранѣе того — въ Предвѣчномъ Совѣтѣ Пресвятой Троицы. Три искушенія въ пустынь — одинъ лишь эпизодъ въ земной жизни Господа. Они, только — заостреніе искушенія; заостренность же искушеній не всегда бываетъ тяжелѣе незамѣтности искушеній, — иногда бываетъ легче.

Какъ огромное холодное бушующее море охватило міръ человѣческій сіяніе Единой Любви — Ликъ Бога... «Не дается міру сему знаменій, кромѣ знаменія Іоны пророка».

Какъ пѣнится и увивается міръ вокругъ Господа, но — не можетъ поглотить Его. Господь идетъ по водамъ.

Эту устремленность міра на своего Спасителя и Творца, страшно, трепетно и блаженно усматривать въ Евангеліи.

IV

Когда міръ, тая пучину въ лживой кротости, кладетъ себя къ ногамъ Христовымъ, и, *подошедъ*, спрашиваетъ Его: «давать ли подать Кесарю?», отвѣтъ Господень, по выраженію одного святителя Церкви, *творится изъ ничего*. «Принесите Мнѣ монету, которою вы уплачиваете подать», «чье на ней изображеніе?» «Кесарево? — такъ и отдавайте ее Кесарю». *«Божье же отдавайте Богу»*.

Но внѣшнее отверженіе міра, на внутреннее... Такъ — все Евангеліе, каждая его строка.

Внѣшнее отверженіе совершится въ Судѣ. До Суда — спасеніе, внутреннее отверженіе сущест-венности міра. «Нейтрализація міра», какъ сказа-

ли бы въ наукѣ, — для дѣятельности огня любви — дѣятельнаго и цѣлостнаго уподобленія Богу, т. е. спасенія.

V

Говорятъ о христіанской свободѣ отъ авторитета... Но вѣдь самая первая свобода христіанина есть свобода *отъ міра*. Христомъ міръ вмѣненъ ни во что. Онъ и былъ въ своемъ вавилонскомъ творчествѣ — *ничто*. Господь пришелъ, сказалъ объ этомъ міру, и далъ человѣчеству оружіе противъ притязаній міра: Свое Воскресеніе и Свое Слово.

Міръ нынѣ пусть въ очахъ Божьихъ; пусты всѣ его дворцы и хижины, торжища и пустыни. Что то длится еще въ немъ, цѣны не имѣющее, не отвергнутое Христомъ, не поправленное Имъ, но въ сторонѣ оставленное, ибо цѣнности любви не имѣющее.

Господь не отвергъ матеріальность жизни, Онъ принялъ ее, подчинился ей временности, и, чрезъ нее, пострадалъ во славу. И мы не можемъ отвергать ее, — они длятся еще всѣ эти монетки Кесаря, вся эта пища входящая и уходящая изъ человѣка, всѣ эти раздѣлы имѣній... Господь всталъ посреди всего этого, и сталъ внѣ всего этого.

VI

«Каждый оставайся въ томъ званіи, въ которомъ призванъ. Рабомъ ли ты призванъ, не смущайся... ибо рабъ, призванный въ Господѣ, есть свободный Господа, равно и призванный свободнымъ есть рабъ Христовъ... Я вамъ сказываю, братія: время уже коротко, такъ что имѣющіе женъ, должны быть, какъ не имѣющіе; и плачущіе, какъ не плачущіе; и радующіеся, какъ не радующіеся; и покупающіе, какъ не приобретающіе; и

пользующіеся міромъ симъ, какъ не пользующіеся; ибо проходитъ образъ міра сего. А Я хочу, чтобъ вы были безъ заботъ».

Сокрушающій молотъ апостольскаго слова падаетъ на всѣ проявленія души міра и уничтожаетъ ихъ земной смыслъ. Эти апостольскія слова надо всегда читать рядомъ съ заповѣдями блаженства. Они — оборотная сторона заповѣдей блаженства. Христосъ обратился къ новому, апостоль сжигаетъ старое.

Апостоль не осуждаетъ «имѣющихъ». Онъ говоритъ только, что они *должны быть, какъ не имѣющіе...* Апостоль помогаетъ понять Христа тѣмъ двумъ, подошедшимъ ко Христу, изъ-за раздѣла имѣнія своего.

Плачь и радость — состоянія богатства чувствъ. Пусть же это богатство прилагается къ истинѣ, а не къ пустотѣ. Плачущій или радующійся «изъ-за тлѣннаго» — неразуменъ; *время уже коротко*, надо отдавать радость вѣчной истинѣ, и плачь ей же, — ибо образъ міра сего уже не существуетъ; «проходитъ», какъ мягко говоритъ апостоль.

Иеромонахъ Іоаннъ (Шаховской).

Бѣлая Церковь.

ВЪ ПАВЛОСКОМЪ СВѢТѢ.

«Законъ святъ, но нынѣ, умерши для закона, которымъ были связаны, мы освободились отъ него, чтобы намъ служить Богу въ обновленіи духа, а не по ветхой буквѣ».

Видимъ ли мы «изъ прекраснаго далека» нашего зарубежнаго существованія Русскую Церковь въ Ея внутренней жизни, въ полнотѣ Ея христіанскаго дѣланія?

— вотъ вопросъ, который нужно поставить прежде всѣхъ другихъ.

Думается, что видимъ мало. Видѣніе наше затемняется съ одной стороны каноническими спорами, а съ другой неизбежной мукой о плѣнѣ Россіи и мыслью о томъ, поможетъ или не поможетъ Церковь освобожденію русскаго народа.

Наше вниманіе устремляется *туда* чисто внѣшне; наше волненіе за судьбы Русской Церкви въ значительной степени утилитарно: «постольку, поскольку».

Это внѣшнее, утилитарное воспріятіе русскаго церковнаго бытія въ сущности и является основной причиной всѣхъ нашихъ эмигрантскихъ церковныхъ разногласій. Ибо церковность бываетъ двоякая: формальная и внутренняя.

Формальная церковность точна, пунктуальна, бдительна. Она вся «отъ закона» и «въ законѣ». Она печется о внѣшней оградѣ церковной, она блюдетъ каноны, она стоитъ на стражѣ *слова*.

Внутренняя Церковность есть пребываніе въ Словѣ, во Христѣ. Она не ищетъ внѣшняго, не «печется о завтрашнемъ днѣ», она вся «въ Духѣ и истинѣ».

Церковь земная совмѣщаетъ въ себѣ, какъ и каждый человѣкъ, тѣлесное и духовное начала. Въ ней Марфа и Марія въ тѣснѣйшемъ родствѣ, въ близости почти неразрывной. Но Марфа пріемлется Христомъ, когда она въ гармоніи со своей сестрой. Марфа плачущая встрѣчаетъ Христа: «Господи, если бы Ты былъ здѣсь, не умеръ бы братъ мой. Но и теперь знаю, что чего Ты попросишь у Бога, дастъ Тебѣ Богъ». (Іоанна гл. II). *И тѣ же слова* произноситъ, увидя пришедшаго Учителя, Марія. Въ этотъ моментъ скорби и вѣры Марфа и Марія одно.

Марфу, какъ и Марію, Церковь называетъ *святой*, но Евангеліе повѣствуетъ о томъ моментѣ, когда Христосъ противопоставляетъ двухъ сестеръ. Въ человѣческой своей озабоченности, въ поглощенности *нужнымъ и существеннымъ для тѣла* Марфа почти упрекаетъ Христа за то, что Онъ оставилъ ее въ эту минуту безъ всякаго Своего вниманія.

— «Господи! или Тебѣ нужды нѣтъ, что сестра моя одну меня оставила служить? скажи ей, чтобы помогла мнѣ». «Марфа же заботилась о большемъ угощеніи» — рассказываетъ евангелистъ. Слѣдовательно заботилась объ Учителѣ, ибо «Марфа приняла Его въ домъ свой». Нѣтъ сомнѣній, что забота эта была полна любви и усердія, горячей готовности угодить Христу. Понятна *по земному* обида Марфы на безпечность сестры, которая на нее одну возложила всю тяготу домашнихъ хлопотъ и, вмѣсто помощи, вмѣсто совмѣстной работы съ сестрой, *сѣла у ногъ Іисуса и слушала слово Его*».

По человѣчески Марія заслуживаетъ осужденія, Марія, забывшая о домѣ своемъ, о своемъ домашнемъ долгѣ. Но Христосъ не ее, а Марфу укоряетъ за излишекъ поглощенности этимъ домомъ и этимъ домашнимъ долгомъ. Христосъ, говорившій: «кто

изъ васъ, заботясь, можетъ прибавить себѣ росту хотя на одинъ локоть?» — передъ лицомъ двухъ сестеръ отрицаетъ земной долгъ во имя высшаго призванія: «Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многомъ; а одно только нужно. Марія же избрала благую часть, которая не отнимется у нея».

Мы во всей остротѣ переживаемъ теперь этотъ отрывъ небснаго отъ земного въ нашей Церкви, въ нашей церковной жизни.

Марія «у ногъ Іисуса». Марфа въ заботѣ, въ мукѣ, въ слезахъ земной скорби «пекущаяся о мноземъ».

Она не видитъ и не понимаетъ, что Марія «*слушаетъ слово Его*».

За вѣкъ нашей русской исторіи мы привыкли воспринимать и цѣнить нашу Церковь *въ цѣломъ* именно какъ Марфу, которая заботится *о домѣ*, гдѣ хочетъ принять Учителя.

Домостроительство Марфы было во-истину велико во многомъ, отъ первыхъ кіевскихъ князей, насаждавшихъ христіанство въ языческой прежде странѣ, до Никона Патріарха, проводившаго церковную реформу исправленія богослужебныхъ книгъ. Императорская Россія въ церковномъ отношеніи тоже хотѣла по своему быть Марфой, бюрократическими приемами утверждая и регламентируя благочестіе въ огромной странѣ.

Потребность этого домостроительства всосалась въ нашу плоть и кровь настолько, что мы въ большинствѣ уже разучились различать Церковь и Россію, Отечество Небесное отъ отечества земного, Государство Россійское отъ «Царства не отъ міра сего».

И когда теперь *домъ* нашъ разрушился, когда мы не въ силахъ собрать и устроить его такъ, какъ намъ хочется, мы съ горькимъ упрекомъ обращаемся *туда*, къ Россійской Церкви, которая

какъ будто покинула насъ безпомощными и однихъ заставляетъ служить спасенію и освобожденію народа и страны.

Въ русской церковной жизни по преимуществу насъ занимаетъ и поглощаетъ ея формальная сторона — организаціонная, административная, каноническая, вообще *устроительная*. *Канонъ*, какъ таковой и въ буквальномъ и въ болѣе широкомъ смыслѣ этого слова былъ всегда для насъ камнемъ преткновенія и одновременно великимъ соблазномъ, заслонявшимъ часто самое существо вѣры.

Не будетъ ошибкою утверждать, что въ русскомъ историческомъ Православіи, кромѣ отдѣльныхъ единицъ, преобладало и господствовало начало Марфы. Такова была наша историческая судьба: сначала мы устраивали домъ, потомъ его стерегли и обороняли то отъ «поганныхъ», то отъ «латинянъ» то отъ всякихъ ересей, приходившихъ извнѣ и изнутри. Берегли букву, обрядъ. И буква обряда стала догматомъ настолько, что при Никонѣ расколъ разодралъ русское Православіе до-низу. Всей душой возлюбя благолѣпіе, мы прилѣплялись къ нему до такой степени, что вопросъ о хожденіи «по-солонь» могъ стать причиной недружелюбія между Московскимъ княземъ и Митрополитомъ всея Руси и неисчерпаемой темой долгой и упорной полемики. За сложеніе перстовъ, за сугубое аллилуія, люди полагали душу и жизньъ, будучи увѣрены, что малѣйшее отступленіе отъ формы есть ни болѣе, ни менѣе, какъ отступленіе отъ Христа.

Обрядъ и уставъ церковный мы изучили до совершенства, до остроты каждой детали, до чувства каждаго оттѣнка въ немъ. Всѣ силы своего ума и сердца, весь свой художественный геній русскій народъ въ теченіе вѣковъ отдавалъ цѣликомъ культу обряда. Безъ преувеличенія мы можемъ сказать, что, хотя мы и приняли Православіе отъ грековъ, но русскій православный «чинъ», весь *стиль* мы

создали сами, тончайше перечеканивъ его, вложивъ въ него свой ритмъ, свой вкусъ, свой религиозно эстетическій пафосъ.

Этотъ стиль проникалъ насквозь не только церковную жизнь, но и частный бытъ, который съ внѣшней стороны невольно казался какъ бы продолженіемъ церковнаго обряда.

По уставу совершалась церковная служба въ храмахъ и «по уставу» продолжалась и домашняя жизнь почти въ томъ же темпѣ, въ той же тональности. Недаромъ старые московскіе терема такъ схожи своей росписью и убранствомъ на старыя московскія церкви и церкви похожи на терема. Точно одинъ и тотъ же кусокъ тяжелой «золотной» парчи развертывается передъ нами въ придворномъ Благовѣщенскомъ соборѣ Кремля и ровной полосой тянется къ покоямъ «царя и великаго князя Московскаго и всея Руси». Эта же парча на облаченіяхъ епископовъ и на бармахъ Московскаго Государя — Ивана Грознаго и Тишайшаго царя Алексѣя Михайловича одинаково.

Художественная красота такой величавой *одинаковости* поистинѣ *ослапительна*, недаромъ въ этотъ стиль и въ далекій старо-московскій бытъ многіе восхищенно влюблены и въ наше время... Но есть въ ней страшное и трагическое.

Страшно не только совмѣщеніе строжайшаго поста, поклоновъ и долгихъ стояній за службами съ кровью казней и злодѣйствомъ ожесточенныхъ пытокъ, страшно заслоненіе подлиннаго Лика Христова и этой парчей и этимъ ритуаломъ церковно-домашней жизни, горделиво утверждающей свое пребываніе *въ истинной вѣрѣ* лишь на формальномъ исполненіи сложнаго устава.

Для старой Московской Руси въ обрядовой молитвѣ, обрядовомъ быту заключалась вся полнота христіанскаго благочестія — весь «законъ и пророки».

Иоаннъ Грозный въ нашихъ глазахъ является чудовищемъ и извергомъ. Позднѣйшій изслѣдователь его личности и его эпохи ¹⁾ стоитъ на иной точкѣ зрѣнія: на фонѣ своего вѣка Грозный отнюдь не кажется исключительнымъ злодѣемъ. Если многое въ его поступкахъ было слѣдствіемъ его душевной неуравновѣшенности и излишней жестокости, то общій характеръ его дѣйствій не дисгармонизируетъ особенно съ духомъ того времени. Въ доказательство правильности такой оцѣнки достаточно всмотрѣться ближе въ предшественниковъ Грознаго на Московскомъ престолѣ. Если они и уступаютъ Иоанну IV въ количествѣ казней, то въ смыслѣ нравственнаго уровня едва ли окажутся много выше его. И всѣ они, государи московскіе при этомъ благочестивы, т. е. начитаны въ Св. Писаніи и строги въ исполненіи обряда и устава. Съ искреннимъ усердіемъ они строятъ храмы, украшаютъ ихъ; посѣщаютъ и благотѣлствуютъ монастыри. И среди нихъ именно Грозный особенно свѣдушъ не только въ Св. Писаніи, но и въ церковной литературѣ вообще. Онъ знатокъ церковнаго пѣнія и духовный композиторъ; онъ тонкій любитель церковной утвари. Отпечатокъ его прирожденнаго огромнаго художественнаго вкуса лежитъ на всѣхъ тѣхъ священныхъ и богослужебныхъ предметахъ, которые дѣлались по его заказу и жертвовались имъ въ различные храмы и монастыри! И это нисколько не препятствовало ему проливать кровь и упиваться муками своихъ жертвъ. Придворный палачъ его Малюта Скуратовъ былъ не менѣе усерденъ и въ посѣщеніи храмовъ и въ заботѣ о монастыряхъ. Застѣнокъ и молитва, «истинная вѣра» и «заплечныхъ дѣлъ мастерство» уживались рядомъ, какъ уживались также лицемеріе, обманъ, чисто монгольская хитрость и на-

¹⁾ Иванъ Грозный. Проф. Р. Ю. Випперъ. Москва 1922.

рушеніе въ нужныхъ случаяхъ крестнаго цѣлованія; доносы, интриги, жажда власти, коварство по отношенію къ другу и недругу, полное попраніе человѣческой личности въ «худородномъ», холопство и низкопоклонство, тупая жестокость и за-таенная мстительность. Всѣ эти далеко не христіанскія черты были принадлежностью вовсе не одного какаго-то царствованія, а цѣлой длительной эпохи, которая, на ряду съ дыбой и щипцами для вырыванія кусковъ живого тѣла, строила златоглавыя храмы одинъ величественнѣе и прекраснѣе другого.

Московское государство въ періодъ своего «собиранія» и утвержденія было особенно не разборчиво въ средствахъ по пословицѣ «лѣсъ рубятъ — щепки летятъ». Его строители въ силу цѣлаго ряда историческихъ условій и предшествовавшихъ обстоятельствъ, можетъ быть, и не могли дѣйствовать иначе, и въ скрѣпляющій цементъ Московской Руси много было примѣшано и крови и преступленій крупныхъ и мелкихъ. Это былъ періодъ страшнаго огрубѣнія нравовъ. Въ государѣ Московскомъ и слѣда не осталось той чисто христіанской настроенности, которою были проникнуты нѣкоторые князья кіевскаго и удѣльнаго періодовъ. Но огрубѣніе нравовъ, не отдѣливъ и не удаливъ Московскую Русь и ея правителей отъ Православной Церкви, заставило ихъ самое Православіе воспринимать и усваивать иначе.

Основную заповѣдь Христа, краеугольный камень истиннаго христіанства — «да любите другъ друга» — тогдашняя эпоха *въ массѣ своей* принять и понять во всей ея глубинѣ, конечно, не могла. Подвижники и святые для исполненія этой заповѣди уходили въ лѣса, въ скиты, ибо въ обиходѣ тогдашней жизни, несмотря на строжайшее соблюденіе «устава», несмотря на обязательное «нижело-

біе», выражавшееся въ раздачѣ денежныхъ и съѣстныхъ подачекъ, — ей почти не было мѣста.

Не даромъ Преподобный Сергій, еще на зарѣ сложенія Московскаго Государства, задолго до Іоанна IV-го, такъ рѣшительно отказался наследовать Митрополичій престолъ и надѣтъ золотой крестъ русскаго Патріарха. Святые подвижники своею личною жизнью являли примѣръ истинной любви и смиренія, пытались утвердить въ нихъ и свою братію монастырскую, поучали приходящихъ къ нимъ богомольцевъ, но измѣнить религіозныя понятія русскихъ людей въ самомъ корнѣ, конечно, не могли. Подвигъ святого, кротость его духа умиляли вѣрующихъ, заставляли ихъ вздыхать «о градѣ небесномъ», но не пробуждали любовнаго и заботливаго вниманія къ человѣку, живущему «въ мірѣ». Благочестивое настроеніе вызывало какъ разъ обратное: небреженіе, а порою и отвращеніе къ міру «во злѣ лежащему».

«Образъ Божій» почти не замѣчался въ мірскомъ человѣкѣ, его искали въ кельѣ, въ скиту, вообще «за оградой».

Въ представленіи старо-московскихъ людей *ограда* раздѣляла собою двѣ совершенно противоположныя сферы жизни: въ одной святость и спасеніе, въ другой грѣхъ и гибель.

Если натуры исключительныя искали иноческаго подвига по зову сердца ради жизни въ Богѣ, то средняя масса инстинктивно тянулась духовно укрыться у монастырскихъ стѣнъ изъ чувства самосохраненія, изъ боязни вѣчной гибели. При этомъ своимъ духовнымъ взоромъ она охватывала только внѣшнее: уставъ и обиходъ монашескій. Уставъ и обиходъ сами по себѣ казались уже какъ бы гарантіей спасенія, защитой отъ грѣха, великой святыней.

Если не удавалось «затвориться въ оградѣ» навсегда, то необходимо было отъ времени до времени

припадать къ святынѣ устава, вдыхать самый воздухъ монастырскій и отъ достатковъ грѣшнаго міра нести въ обители свою лепту. Щедрая жертва на монастыри облегчала душу. И монастыри богатѣли. Многіе изъ нихъ, владѣя огромными вотчинами, всецѣло поглощались хозяйственными и торгово-промысловыми заботами. Игумены, да и сами монахи сплошь и рядомъ далеко отступали отъ идеала «ангельскаго житія», но это не подрывало вѣры въ самодовлѣющее значеніе монашескаго клобука.

Вѣрующій человекъ старой Руси постоянно противопоставлялъ монастырь міру.

Въ міру обыкновенные грѣшные люди и создаваемая ими «житейская суета»; мірскую жизнь измѣнить трудно, да и стоитъ ли вообще ее мѣнять? «Мірской грѣхъ» безнадеженъ, но зато въ обителяхъ все «по чину». Стройность и отчетливость обрядовой жизни, хотя бы чисто внѣшняя, восхищала одновременно и религіозное и эстетическое чувство русскихъ людей. Самое соприкосновеніе съ «благолѣпіемъ» утѣшало и насыщало сердца. Но за воротами монастырскими сейчасъ же начиналось царство грѣха. Слезы умиленія высыхали на рѣсницахъ, размягченность души исчезала; «брачныя одежды» духа оставались на порогѣ обители, замѣнялись жесткимъ и непроницаемымъ панцыремъ. Вчерашній усердный богомолецъ съ «воздыханіями» отбивавшій поклоны безъ счета, благоговѣйно взиравшій на *братію* монастырскую, зачастую, сегодня *брата своего* въ міру просто не замѣчалъ, безучастно глядя мимо. Онъ могъ и погубить его безъ особеннаго раскаянія внутренняго, ибо смущенной совѣсти всегда представлялась возможность успокоиться, заплативъ долгъ строгимъ постомъ, долгимъ стояніемъ за долгими службами и, наконецъ, самымъ благочестивымъ дѣломъ — жертвою на монастыри. Но за то гораздо страшнѣе

согрѣшить противъ устава — оскорбить среду или пятницу неподобающей пищей.

Въ такомъ пониманіи религіознаго долга сказывалось грубое и наивное невѣжество времени. Православіе являлось нѣкимъ драгоценнымъ ларцомъ, который открывался лишь для немногихъ, являя имъ истинный духъ Христовой вѣры, тогда какъ рядовая масса ничего не видѣла, кромѣ его наружныхъ украшеній, на которыхъ тонкій и замысловатый византійскій рисунокъ своеобразно переплетался съ русскимъ художественно-бытовымъ узоромъ.

Впрочемъ, поклоненіе наружной, золотой рѣзбѣ и яркой росписи «ларца» сохранялось въ Руси до конца синодальной Церкви. Если простой народъ иногда чувствомъ чистой вѣры и проникалъ интуитивно въ его внутреннія сокровища, то усвоить ихъ и закрѣпить въ своемъ сознаніи онъ все же не могъ. Оттого въ толщѣ народной жизни и получалась пестрая смѣсь ревностнаго благочестія съ дикимъ и грубымъ бытомъ: въ большіе праздники благоговѣйное стояніе за литургіей тотчасъ смѣнялось пьянымъ буйствомъ тутъ же у паперти сельскаго храма, а заупокойно — напутственныя молитвы по усопшемъ — безобразной языческой тризной. Средніе классы общества, которые казалось «крѣпко содержали вѣру», своего усердія къ ней не простирали дальше заботъ все о той же наружной позолотѣ. Конечно, я въ данномъ случаѣ говорю о большинствѣ, которое давало общій тонъ «святой Руси».

Теперь мы очень склонны идеализировать и переоцѣнивать прошлое, но идеализація эта меньше всего помогаетъ отвѣтить на вопросъ: почему такъ легко и скоро обрушился въ первые же дни революціи благочестивый «святорусскій» укладъ? Конечно, въ немъ самомъ прежде всего были какіе то рычаги, которые можно было повернуть въ обрат-

ную сторожу и произвести крушеніе. А рычаги эти были выкованы изъ глубочайшихъ противорѣчій между *вѣрой* и *дѣлами*.

И задушенная государствомъ официальная Церковь, и само государство, съ его «усердіемъ не по разуму» въ вопросахъ церковныхъ, могли поддерживать только внѣшнюю облицовку Православія, тогда какъ внутренній, духовный фундаментъ вѣры въ русскихъ душахъ часъ отъ часу осѣдалъ и опускался; давая новыя и новыя трещины.

Если «пророкомъ русской революціи» называли Достоевскаго, то не въ меньшей степени имъ былъ и полузабытый Н. С. Лѣсковъ, котораго у насъ мало знали и читали больше для «развлеченія». Лѣсковъ никогда не состоялъ въ «первыхъ рядахъ», не обладалъ ни художественнымъ геніемъ, ни огненнымъ словомъ, его скромный «обывательскій» взоръ не досягалъ до «инфернальныхъ» глубинъ, а лишь тихо, но зато очень обстоятельно «констатировалъ факты». Достоевскій «провидѣль» и «предрекалъ», Лѣсковъ никакъ уже не посягалъ «творить для вѣковъ» и «глаголомъ жечь сердца людей». Зато у него было другое: знаніе техника — спеціалиста, который внимательнымъ и опытнымъ глазомъ осматривая колоссальное сооруженіе отъ камня къ камню, заносилъ въ свои записи, что все это очень непрочное и непременно обвалится. Впрочемъ, основа уцѣлѣетъ, а изъ стараго матеріала кое-что весьма цѣнное для новой постройки непременно въ нужную минуту сыщется.

— «Что будетъ изъ всей такой шаткости?... Безъ идеала, безъ вѣры... Это... это сгубитъ Россію».

Такъ говорилъ устами своего протопopa Туберозова Лѣсковъ въ блестящую эпоху освободительныхъ реформъ...

Лѣсковъ зналъ цѣну обиходному благочестію и степень крѣпости того цемента, которымъ держались пышныя декораціи «благолѣпія» «святой Ру-

си». Избѣгая общихъ выводовъ, не посягая ни въ какой мѣрѣ на пророческій синтезъ, онъ тихонько прохаживался по частностямъ и дѣлалъ одинъ за другимъ «наброски съ натуры», но въ мелкихъ его замѣчаніяхъ проглядывало иногда жуткое. Вотъ хотя бы нѣсколько штриховъ случайно брошенныхъ по поводу провинціальной купеческой семьи, собиравшейся на богомолье «по случаю открытія мощей новаго угодника».

«Купцы С. считались по своему значенію первыми ссыпщиками и важность ихъ простиралась до того, что дому ихъ, вмѣсто фамиліи, дана была возвышающая кличка. Домъ былъ, разумѣется, строго благочестивый, гдѣ утромъ молились, цѣлый день тѣснили и обирали людей, а потомъ вечеромъ опять молились. А ночью псы цѣпами по канатамъ гремятъ и во всѣхъ окнахъ «лампады и сіяніе», громкій храпъ и чьи-нибудь жгучія слезы.»

Такимъ «благочестивымъ домомъ» въ значительной мѣрѣ была и старая Русь и Императорская Россія.

Являлись великіе угодники, совершались чудеса; со слезами теплой вѣры молились многіе; творились подвиги вѣры и духа, *но въ цѣломъ Православіе не было до конца принято русскимъ народомъ*, ибо «лампады и сіяніе» не могли разогнать общей кромѣшной тьмы.

Характерной чертой русскаго полувѣрія было забвеніе заповѣди о любви къ ближнему, о любви къ человѣку, вѣрнѣе говоря извращенное ея пониманіе. Неувѣренная «ревность по Бозѣ» человѣка сводила на нѣтъ. Борьба съ грѣхомъ и ненависть къ грѣху простиралась и на *согрѣшившаго*. Вмѣсто того, чтобы видѣть въ немъ «немошной сосудъ», жертву соблазна, въ немъ видѣли «сосудъ діавольскій», которому не должно быть ни малѣйшей пощады. Оттого за предѣлами правой вѣры человѣкъ

уже совершенно переставалъ существовать: онъ былъ «поганымъ». Ересь разсматривалась не какъ заблужденіе и духовная болѣзнь, требующая духовнаго же врачеванія силой убѣжденія и любви а какъ угрожающая всѣмъ отвратительная зараза, которую нужно истреблять вмѣстѣ съ зараженнымъ. Физическое насиліе — тѣлесное наказаніе, пытка и казнь — вотъ орудія борьбы, дозволенные не только по отношенію къ «невѣрнымъ» и «отступникамъ», но въ извѣстной мѣрѣ и по отношенію къ своимъ православнымъ, для должнаго религіознаго назиданія. Протопопъ Аввакумъ, мужественно перенесшій и муки и смерть за старый обрядъ, человѣкъ огромнаго духовнаго горѣнія, въ бытность свою соборнымъ настоятелемъ въ Москвѣ, *сажалъ на цѣпь* въ церковномъ притворѣ, подчиненныхъ ему священниковъ за опозданіе къ утреннимъ службамъ. Проф. Каптеревъ¹⁾ въ одномъ изъ своихъ трудовъ приводитъ необычайно интересный документъ: повѣствованіе стараго инока о томъ, какъ его поучалъ въ обители наставникъ праведному житію. Поученіе состояло въ жестокихъ ежедневныхъ побояхъ, причинившихъ въ концѣ концовъ непоправимыя увѣчья. Но повѣствователь ничуть не ропщетъ на своего духовнаго руководителя, а съ умиленіемъ и благодарностью вспоминаетъ о томъ, какъ онъ «былъ битъ на всякій день» чѣмъ попало: — и что его (наставника) святымъ ручкамъ не прилучится, тѣмъ онъ меня и билъ». На закатѣ своей жизни искалѣченный старецъ-монахъ, оглядываясь на свою изуродованную плоть, радуется ея полнѣйшей немощи и проводитъ характерную параллель между грѣшнымъ человѣческимъ тѣломъ и тѣстомъ въ монастырской хлѣбопекарнѣ: чѣмъ больше бьютъ тѣсто, тѣмъ оно бѣлѣе бываетъ и чѣмъ больше бьютъ и

¹⁾ Патріархъ Никонъ и Царь Алексѣй Михайловичъ.

уродуютъ тѣло, тѣмъ больше очищается душа».

Когда проводилась церковная реформа Никона, во всей силѣ обнаружились двѣ коренныя основы Московскаго Православія: приверженность къ буквѣ, смѣшеніе обряда съ догматомъ, полное забвеніе существа вѣры ради ея внѣшнихъ формъ и жестокая нетерпимость къ нарушителямъ обрядовыхъ законовъ. Сторонники «двухъ вѣръ», «старой» и «новой», забывъ о единомъ истинномъ Православіи, о кроткихъ завѣтахъ Христа, воспылали ненавистью другъ къ другу.

Готовность къ подвигу и «ревность по Бозѣ» при этомъ сжигала не только сердца защитниковъ древняго благочестія, но и ихъ самихъ, охватывая настоящимъ огнемъ живые костры и живыхъ людей...

«Ревность по Бозѣ», даже самая искренняя и пламенная, человѣка оставляла въ сторонѣ, въ забвеніи и небреженіи. Она рвалась къ Христу-Богу, она призывно взидала на Его суровый и строгій Ликъ на старой иконѣ, но Христа-Человѣка, Сына Человѣческаго какъ будто не знала совсемъ. Догматъ воплощенія Сына Божія исповѣдывался въ символѣ вѣры, но не воспринимался глубинами сердца во всей полнотѣ явленной міру Любви. Какъ бы не понятымъ, не замѣченнымъ оставалось и освященіе человѣка, самой плоти человѣческой, Богочеловѣкомъ Христомъ.

Въ этомъ смыслѣ въ старомъ русскомъ Православіи съ его суровой приверженностью къ суровому закону было еще много ветхозавѣтнаго. «Міръ», съ его грѣшной суетой, отягощенный проклятіемъ, какъ будто все еще ожидалъ Искупленія въ будущемъ и не ощущалъ божественнаго прикосновенія къ землѣ воплотившагося Слова.

Христось поклоняемый и взыскуемый былъ далекъ. Далеко было и Евангеліе.

Житія святыхъ, повѣствующія о строгомъ постѣ

и покаянной молитвѣ, о тяжкихъ подвигахъ умерщвления плоти, наставительныя поученія съ угрозой вѣчными муками въ геенѣ огненной — вотъ что владѣло мыслью и сердцемъ вѣрующихъ людей старой Руси. Въ обширной литературѣ «душеспасительнаго характера» преобладали сумерки вѣчнаго страха передъ карой въ загробной жизни и въ этихъ сумеркахъ какъ бы погасало заслоняемое ими сіяніе Вѣчной Книги Любви. Бесѣда Христа съ Самарянкой, Нагорная проповѣдь, великое откровеніе Тайной Вечери въ Евангеліи отъ Іоанна — вообще вся *лучезарность евангельская* оставалась почти не понятой, не приближалась къ сердцу, не входила въ него.

Передъ духовнымъ взоромъ русскаго человѣка стоялъ подвижникъ въ веригахъ, онъ всецѣло владѣлъ воображеніемъ его. Вериги мыслились какъ единственный путь и какъ цѣль — избавленіе отъ геены огненной. Суровыя души точно не видѣли прекраснаго образа Маріи Магдалины, плачущей у Гроба Господня *не отъ страха, а отъ любви*, не трепетали отъ восторга той *единственной въ исторіи міра минуты*, когда святая Мүроносица узнаетъ Воскресшаго по одному слову: «Марія»! и, упавъ къ ногамъ Его, тоже въ одно слово, въ одно восклицаніе вкладываетъ все ликованіе своего преображеннаго радостью сердца: «Раввунни»!

* *

Сіяніе любви и «радость о Дусѣ Святѣ» во всей полнотѣ своей озаряють и просвѣщаютъ религіозное сознаніе русскаго вѣрующаго народа въ страшную эпоху всероссійской катастрофы.

Обновленіе приходитъ черезъ скорбь, кровь и разрушеніе всѣхъ старыхъ устоевъ жизни. По истинѣ узокъ путь и тѣсны врата, ведущіе въ Царствіе Божіе.

Прежняя, вѣками создававшаяся «лѣпота» «святой Руси» разсыпается въ прахъ подъ ногами все топчущаго человѣка — звѣря. Хуже и страшнѣе, чѣмъ въ дни смуты пробуждается «окаянное» въ русскихъ людяхъ. И «окаянное» это *свое*, а не наносное, какъ думаютъ. Оно гнѣздилося въ потемкахъ русской души съ давнихъ поръ. Еще когда никто не слышалъ проповѣди безбожія и матеріализма, на рубежѣ XVI и XVII вв. «православная» толпа выволакивала на Красную площадь Патріарха Гермогена и едва не убила его, Первосвященителя всея Руси. Въ старину и Церковь и Государство держали русскаго человѣка *страхомъ*, пасли его «жезломъ желѣзнымъ». И чуть выпадетъ жеzellъ изъ ослабѣвшихъ рукъ и спадутъ оковы страха — звѣрь «окаянства» поднимается во весь ростъ.

Въ моментъ русской революціи изъ нѣдръ все-народнаго грѣха приходитъ новая власть, привитая къ старымъ корнямъ Разинскимъ и Пугачевскимъ. Она несетъ въ себѣ апоѳеозъ неслыханнаго доселѣ «окаянства», полного духовнаго разложенія и смрада. Въ куски изломанъ жеzellъ старой власти; по вѣтру развѣянъ извѣчный страхъ возмездія за грѣхи и въ здѣшней жизни и въ будущей; впереди передъ глазами безконечная русская равнина — просторъ безкрайній для всякаго кромѣшнаго «удальства»: круши, бей, истребляй все и живое, и безгласное — никто не остановитъ, ничто не помѣшаетъ...

Золотыя главы и золотканная парча, изукрашенные дорогіе оклады на темныхъ ликахъ иконъ, многопудовые массивы серебрянныхъ паникадилъ; все драгоцѣнное «узорочье», накопленное въ старинныхъ ризницахъ, старинныхъ, похожихъ на крѣпости, монастырей — все это сокровище вѣковъ, вѣками поклоняемое и почитаемое, теперь не убережетъ старыхъ традицій стараго бытового благочестія, не заслонитъ ихъ своею величествен-

ною тяжестью отъ натиска врага, а само сдѣлается его добычей. Оголтѣлый «разинецъ» и «пугачевецъ» новой формациі не боится «буквы», не трепещетъ передъ «закономъ». Онъ нагло скалитъ зубы и смѣется надъ тѣмъ, передъ чѣмъ самъ дрожалъ еще вчера. Правда, дрожалъ онъ не столько по велѣнію совѣсти, сколько по инерціи, по безсознательному наряду отъ дѣдовъ и отцовъ. Онъ рветъ на куски золотыя ризы, сдираетъ оклады и пьянѣетъ отъ торжества: громъ небесный не ударилъ въ него за это, — значить, и впрямь ничего тамъ *наверху* нѣтъ, откуда на протяженіи вѣковъ «стращали Богомъ»!

Зато въ смертельномъ ужасѣ, въ послѣднемъ отчаяніи всѣ, кому кровно дорога — дороже души своей — пышная «лѣпота» разбиваемаго прошлаго: кажется, вмѣстѣ съ парчей раздрается и самая Церковь; вмѣстѣ съ тяжелымъ окладомъ иконъ уносится Образъ Божій изъ Русской Земли, уходятъ изъ нея св. угодники и покидаетъ ее навѣки Самъ Христосъ.

Чувство конца охватываетъ многихъ: дѣйствительно, кончается старо-святая Русь и съ ней, какъ будто, и вся вселенная кончается, ибо если «врата адовы» одолѣли парчу, серебро и золото паникадилъ, одолѣли «священный жезлъ царскій», значить, одолѣютъ и Церковь... Не исполнилось обѣтованіе Христово? Или все обрушивается, насталъ послѣдній часъ и идетъ карающій Судія? Но вотъ изъ полуразрушенной «лѣпоты» выходитъ невредимая вѣчно-пребывающая, утверждающая обѣтованіе Христово подлинно-христіанская, Православная Церковь. Ни растерянности, ни страха. Свѣтла Ея печаль о прошломъ, ибо велико Ея смиреніе и велика вѣра. Уходящее провожаетъ словами библейскаго страстотерпца: «Господь далъ, Господь и взялъ. Благословенно Имя Его!» У Нея нѣтъ чувства богооставленности. Среди ужасовъ

крови, глумленія, чудовищныхъ насилій и оголтѣлаго богоборчества, сама распинаемая ежечасно, Она свѣтитъ благодной Серафимовой улыбкой, улыбкой утѣшаетъ истомленныхъ неизреченной «радостью о Дусѣ Святѣ».

Руки кромѣшниковъ сорвали оклады съ иконъ, но Она подавляетъ въ Себѣ боль отъ кощунства, и указывая на ограбленные храмы, говорить:

— «Образъ Христовъ съ нами. Отняты только золотыя украшенія. Вмѣсто золота, покупаемаго на деньги, украсили Его подвигомъ любви, вѣры и молитвы»¹⁾.

Мало того, въ оскудѣніи внѣшней «лѣпоты», Она видитъ приблизившееся стяжаніе богатствъ духовныхъ, того внутренняго Царства Божія, «куда воръ не приближается и гдѣ моль не съѣдаетъ».

Церковь учила въ разгаръ гоненій и разбойничьихъ набѣговъ на святыню:

«Не отчаявайтесь, глядя на иконы безъ ризъ. Господь Самъ будетъ судить осквернителей. Они отняли созданное человѣческими руками, но даровъ благодати Божьей никто не въ силахъ отнять у насъ, если въ испытаніяхъ сохранимъ и укрѣпимъ вѣру. Сами св. изображенія попрежнему съ нами и даже какъ будто ближе стали теперь, выйдя изъ золотыхъ и серебряныхъ ризъ. Не забудьте, что въ убожествѣ яслей родился Христосъ Спаситель и сила Божія дѣйствуетъ въ немощи».

Ничто не смутило Русской Патріаршей Церкви въ крови и хаосѣ революціонной бури.

На утонченно злобное изувѣрство гоненій Она отвѣтила подвигомъ исповѣдничества; нищету свою не только приняла съ великимъ смиреніемъ но радостно ее возлюбила. Измѣна и предательство отложившагося духовенства были ею восприняты, какъ отсѣченіе мечомъ Божиимъ сухихъ вѣт-

¹⁾ Слова епископа, находящагося нынѣ въ ссылкѣ.

вей, не приносящихъ добраго плода; мученичество вѣрныхъ, — какъ искупительная жертва за грѣхи.

* * *

Кто-то до революціи (кажется, Д. С. Мережковскій), написавъ статью о Преп. Серафимѣ Саровскомъ, очень характерно для самоощущенія той поры, озаглавилъ ее: «Послѣдній русскій святой».

Тогда у подавляющаго большинства не было сомнѣнія, что возможность святости и религіознаго подвига исчезла навсегда, что «запоздалымъ» по времени угодникомъ заканчивается изжитая эпоха такъ называемой «святой Руси».

Но совершилось неожиданное, просто невѣроятное: благая, лучезарная святость Саровскаго подвижника явилась не концомъ прошлаго, а скорѣе прообразомъ новаго періода.

Въ личности Преподобнаго Серафима, въ духѣ и настроеніи его подвига нѣтъ ничего византійскаго — жесткаго и суроваго. Преподобный строгъ лишь къ самому себѣ, но ко «всякой душѣ христіанской скорбящей и озлобленной» полонъ снисхожденія. Св. Серафимъ не угрожаетъ грѣшнику, а утѣшаетъ его надеждой; свѣтитъ ему и свѣтомъ просвѣщаетъ. Серафимово служеніе людямъ все въ озареніи любви и какой-то нѣжной заботливости о слабыхъ человѣческихъ душахъ.

«Радость о Душѣ Святѣ» сіяетъ въ улыбкѣ Саровскаго старца. Не этой ли радостью освѣщенъ и подвигъ великомученика Веніамина, Митрополита Петербургскаго, даже передъ лицомъ его нечестивыхъ судей и угрожающей ему впереди смерти? И не это ли высшее озареніе излучается изъ тихой и кроткой мудрости великаго Первосвятителя всея Россіи, когда, провидѣвъ въ неизмѣримую мѣру испытанія, посланнаго русскому народу, онъ пріемлетъ на себя, какъ крестъ, общее ярмо и

личнымъ примѣромъ указываетъ своей паствѣ единый истинный путь избавленія — путь духовной борьбы со зломъ?

Послѣ «лѣпоты» внѣшне-раззолоченной церковности такая высота инымъ просто не подъ силу не только для исполненія, но даже для уразумѣнія..

Уже не вериги передъ глазами у вѣрующихъ, не угроза «геенной», а надъ грѣхомъ всероссійскимъ, какъ благовѣсть, звучить призывъ:

«Приидите ко Мнѣ вси труждающіеся и обремененніи и Азъ успокою вы».

Любовь Церкви отнынѣ во всей полнотѣ открываетъ передъ русскимъ народомъ евангельскія страницы.

Раньше было «поученіе отъ житій», какъ нѣчто подготовительное; теперь приближеніе къ величайшему — къ глубинамъ Іоаннова Евангелія.

Стрекочутъ пулеметы, хлопаютъ винтовки, щелкаютъ замки тюремныхъ дверей, а Церковь всѣмъ подвигомъ своимъ поетъ Пасху:

«Нынѣ вся исполнишася свѣта, небо и земля и преисподняя».

Во-истину свѣтъ достигаетъ преисподней:

Былъ «благолѣпный» Соловецкій монастырь, богатый, благоустроенный. Отъ прошлаго -- Свв. Зосимы, Савватія и Германа, отъ Св. игумена Филиппа, позднѣе Митрополита Московскаго, хранилась память «реликвій», но благолѣпіе совмѣщалось съ тюремными функціями: сославныхъ по приказанію «властей придержащихъ» накрѣпко замыкали стѣны исправительныхъ келлій, и настоятели сами блюли за тѣмъ, чтобы верховная воля земныхъ правителей была выполнена точно.

Теперь нечестивые обитель упразднили, сдѣлали изъ нея явную и жесточайшую каторгу, настоящую «преисподнюю»... Но на каторгѣ есть такъ называемый «епископскій домикъ»... Безъ «лѣпоты», конечно, — просто арестантское отдѣленіе

для сосланныхъ іерарховъ и священниковъ. Сами епископы именуются каторжанами и каторжную работу во всей тяготѣ несутъ. Въмѣсто парчи, кожаная грубая одежда для ловли рыбы въ ледяной водѣ... Но побывавшіе въ Соловахъ рассказываютъ, что каторжный епископскій баракъ сіяетъ духомъ вѣры, бодрости и молитвы паче всякаго «зѣло изукрашеннаго» монастыря.

Небеса и бездна какъ бы одновременно разверзлись въ Россіи и противостоятъ другъ другу. Такъ на каждомъ шагѣ. Но свѣтъ небесный достигаетъ почти повсюду; Церковь же въ своей великой любви безбоязненно идетъ ко всякому согрѣшившему, ибо она съ прозорливой снисходительностью отличаетъ *бѣса* отъ *бѣсноватаго*.

Впрочемъ, охватить и опредѣлить во всей полнотѣ совершающееся въ Россіи, т. е. совершаемое тамъ Церковью, просто невозможно — не въ нашихъ силахъ.

Одного, однако, нельзя не замѣтить каждому, кто хоть на моментъ близко соприкоснулся душой съ преображеніемъ Русскаго Православія: *случилось чудо*. Чудо обновленія церковнаго, подобное чуду обновленія иконъ.

Оба эти чуда таинственно связаны между собою и сопутствуютъ одно другому; быть можетъ одно отображаетъ другое.

У иконъ и прежде совершались чудеса исцѣленій. Но обновленіе самихъ иконъ это уже нѣчто иное по смыслу своему и по глубинному значенію. Въ лучезарномъ чудѣ обновленія иконъ является не столько милосердіе Божіе къ немощамъ человѣческимъ, сколько слава Божія, сіяющая сила воспаришагося *человѣческаго духа*.

Какъ въ чудесахъ Христовыхъ была своя, если такъ можно выразиться, іерархичность, такъ и въ чудесахъ, являемыхъ вѣрѣ во Христа, тоже есть своя іерархичность, свое качественное различіе.

Воскресшій Лазарь выходитъ изъ гроба передъ всѣми собравшимися къ Марфѣ и Маріи іудеями, но преобразившійся на Ѡаворской горѣ Господь достигаемъ взору лишь трехъ избранныхъ учениковъ.

Преображенное Православіе не умаляетъ святости истиннаго и великаго въ древнемъ и болѣе позднемъ русскомъ благочестіи: за вѣка накапливаемые въ отдѣльныхъ источникахъ сокровища вѣры и духа, нынѣ слились какъ бы въ общій церковный потокъ, и сила этого потока какимъ-то новымъ крещеніемъ омываетъ вѣрующія русскія души. Отблескъ Ѡаворскаго свѣта озаряетъ Русскую Церковь въ наши дни съ самой Ея іерархической вершины — на бѣломъ куколѣ Исповѣдника — Патриарха сіяютъ эти святые лучи и упадаютъ на самыхъ скромныхъ пастырей, въ силѣ духа совершающихъ свое служеніе.

Нетронутъ древній Ликъ православной иконы, не прикоснулась къ нему человѣческая рука, но вдругъ сами собою просіяли потускнѣвшія за вѣка краски, опредѣлились отчетливо линіи — точно упала скрывающая божественный образъ пелена.

Преображенной Церкви вручены полностью всѣ пять талантовъ евангельской притчи и самая трудная заповѣдь «оставить отца и мать» для слѣдованія за Христомъ. Древняя Русская Церковь съ героическимъ самоотверженіемъ повиновалась древней заповѣди «чти отца твоего и мать твою и долголѣтень будещи на земли». Она крѣпко служила земному отечеству, исполняя долгъ домостроительства. Ѡаворскій свѣтъ теперь преимущественно озаряетъ отечество небесное, замѣняя прочное «долголѣтіе на земли» вѣчностью Царствія Божія.

Во многомъ надо перешагнуть черезъ боль утраты, черезъ отрывъ отъ родного, привычнаго, любимого... И современное Русское Православіе вышло изъ рамокъ быта... Оно строится на-ново внѣ быта,

и вопреки ему; его основа жертвенная любовь. Оно уже не въ количествѣ, а въ качествѣ; не на фундаментѣ традиціи, а на внутреннемъ дѣланіи, на непрерывномъ возрастаніи духа. Оно совлекаетъ съ вѣрующаго «ветхаго человѣка» и облекаетъ его «оружіемъ свѣта».

Разрушеніе внѣшней «лѣпоты» до слезъ горькое каждому изъ насъ, хотя оно и совершается нечестивыми руками изъ чувства сатанинской злобы, попущено свыше непостижимыми для насъ путями божественнаго промысла.

Здѣсь такая же тайна, какъ въ предреченномъ устами Самого Господа разрушеніи Іерусалимскаго храма. Храмъ, освященный неоднократно вхожденіемъ въ него Самого Христа, Его Пречистой Матери и Апостоловъ, храмъ, изъ котораго Божественный Учитель изгонялъ торгующихъ, называя его «домомъ Отца» — долженъ былъ погибнуть такъ, что отъ всей его красоты не осталось и «камня на камнѣ».

Воскресеніе невозможно безъ Голгофы, безъ искупительной смерти, ибо и зерно пшеничное «не оживетъ, аще не умретъ».

Величайшему Апостолу, которому вручены «ключи Царствія», Христосъ отвѣчаетъ грозно, когда тотъ «началь прекословить Ему», умоляя не пить чаши голгофскихъ мукъ.

Петръ говоритъ Учителю, полный человѣческой любви и тревоги: «будь милостивъ къ Себѣ, Господи, да не будетъ этого съ Тобою».

Онъ же, обратившись сказалъ Петру: отойди отъ Меня, сатана; ты Мнѣ соблазнить; потому что думаешь не о томъ, что Божіе, но что человѣческое». (Матѣ. гл. 16).

Человѣческое плачетъ объ утраченной «лѣпотѣ», о разрушенномъ бытѣ и въ ужасѣ отвращается отъ Голгофской трагедіи, не хочетъ нести креста во слѣдъ за Христомъ, судорожно цѣпляясь за

обломки стараго русскаго Іерусалима, гдѣ одряхлѣвшее въ послѣдніе вѣка официальное благочестіе привычно отдавало «десятину съ мятъ».

Но Церковь, всю себя отдавая Христу, уже не пріемлетъ «десятины» — Она требуетъ всей полноты жертвы.

Передъ сіяющимъ ликомъ преображеннаго Православія невозможно пребывать въ Церкви на половину — «по привычкѣ» и «для порядка» или — ради «блага національнаго возрожденія»: «... о, если бы ты былъ холоденъ или горячъ! Но какъ ты теплъ, а не горячъ и не холоденъ, то извергну тебя изъ устъ Моихъ» (Откров. Св. Іоанна Божіа. Гл. 3).

Для церковной Россіи, которая теперь, очевидно, для всѣхъ, вопреки буквѣ канонической традиціи, возглавляетъ вселенское Православіе, наступила новая эпоха, открылись передъ нею новые пути. Куда ведутъ они — мы не знаемъ, но сердце трепетно ощущаетъ высоту восхожденія.

М. К у р д ю м о в ъ.

КОДИФИКАЦІЯ СОВѢТСКАГО ЦЕРКОВНАГО ПРАВА.

Новый декретъ о религіозныхъ объединеніяхъ, утвержденный президіумомъ ВЦИК-а и СНК Р. С. Ф. С. Р. 8 апрѣля и опубликованный въ «Извѣстіяхъ» 26-28 апрѣля, не является неожиданнымъ. Минувшимъ лѣтомъ въ совѣтской печати сообщалось, что совнаркомъ утвердилъ новую инструкцію по проведенію декрета объ отдѣленіи церкви отъ государства отъ 23 января 1918 г. «Красная Газета» сообщила даже довольно много подробностей о ея содержаніи.

Тогда инструкція такъ и не появилась. Потребовалось цѣлыхъ 10 мѣсяцевъ, чтобы привести ее въ окончательный видъ. При переработкѣ она приобрѣла болѣе высокій рангъ, нежели первоначально предполагалось. То, что недавно опубликовано — это не вѣдомственная инструкція, которая влилась бы въ массу разновременно изданныхъ, а законодательный актъ, въ ст. 68 предписывающій пересмотръ всѣхъ противорѣчащихъ ему актовъ вѣдомственнаго происхожденія.

Не является и по существу неожиданнымъ то, что даетъ декретъ 8 апрѣля. Въ своей основѣ онъ представляется какъ бы кодификаціей тѣхъ инструкцій, циркуляровъ и разъясненій, которыми за одиннадцать съ лишнимъ лѣтъ обросъ основной декретъ 23 января 1918 г., который, между прочимъ, новымъ декретомъ не отмѣненъ. Кодификація является неполной: цѣлый рядъ вопросовъ, такъ или иначе разрѣшенныхъ вѣдомственными инструкціями и разъясненіями, оставленъ въ новомъ декретѣ открытымъ.

Какъ кодификаціонный актъ, декретъ 8 апрѣля представлялъ бы сравнительно малый интересъ для лицъ, знакомыхъ съ дѣйствующимъ церковнымъ правомъ совѣтскаго государства,¹⁾ если бы не одно, весьма важное обстоятельство: декретъ этотъ изданъ черезъ полтора года послѣ извѣстнаго посланія Митрополита Сергія и долженъ поэтому отражать въ себѣ то фактическое состояніе, которое создалось въ результатъ этого

¹⁾ О немъ см. мою статью: «Церковь и совѣтское государство», «Путь», № 10, стр. 53-85.

послания. Въ декретъ облакается въ форму правовыхъ нормъ рядъ положеній, о которыхъ мы могли догадываться только по разрозненнымъ сообщеніямъ. Ихъ совокупностью церковный строй узаконяется совѣтскимъ государствомъ въ гораздо болѣе степени, нежели это имѣло мѣсто раньше.

Но это узаконеніе дается не даромъ. Ему сопутствуетъ систематическое наступленіе на «религіозномъ фронтѣ», имѣющее задачей замкнуть церковь въ узкія рамки чисто-богослужебныхъ дѣйствій. И эта тенденція, какъ мы увидимъ, отчетливо проступаетъ въ новомъ декретѣ.

Организаціонныя облегченія начинаются съ низшей церковной ячейки — прихода. Въ Р. С. Ф. С. Р. 1) до настоящаго времени было двѣ формы легализаціи ихъ: 1) форма «группы вѣрующихъ», на основѣ инструкции 24 августа 1918 года, по силѣ которой группы должны были состоять изъ не менѣе, нежели 20 человекъ, и 2) форма «религіозныхъ обществъ» на основѣ инструкции 27 апрѣля 1923 года, примѣненіе которой открывало объединившимся вѣрующимъ значительно болѣешия права, но предполагало наличность по крайней мѣрѣ 50-ти человекъ. Въ силу разъясненія 11 апрѣля 1924 года, эта вторая форма была предназначена преимущественно для сектантовъ и живоцерковниковъ, тогда какъ православные должны были довольствоваться менѣе удобной формой религіозной группы.

По декрету 8 апрѣля вопросъ ставится совершенно иначе. Въ силу ст. 3 его, религіозное общество есть мѣстное объединеніе не менѣе 20 вѣрующихъ одного и того же вѣроисповѣданія, направленія или толка, тогда какъ вѣрующимъ, которые, въ силу своей малочисленности, не могутъ образовать религіознаго общества, предоставляется право образовать «группу вѣрующихъ».

Такимъ образомъ, организація теперь возможна даже для самыхъ малочисленныхъ группъ вѣрующихъ, а организаціонное отличіе между привилегированными и непривилегированными исповѣдованіями отпадаетъ. Большія или меньшія права (ибо общества по-прежнему имѣютъ болѣешия права, нежели группы) предоставляются вѣрующимъ только въ зависимости отъ ихъ численности въ данной мѣстности.

Какъ религіозныя общества, такъ и группы вѣрующихъ подлежатъ регистраціи въ административныхъ отдѣлахъ (въ городахъ) или въ волостныхъ исполнительныхъ комитетахъ (въ деревнѣ) (ст. 4 и 5), причемъ возможенъ и отказъ въ регистраціи (ст. 7), о мотивахъ котораго декретъ не говоритъ ничего. Уже существующія религіозныя объединенія подлежатъ перереги-

¹⁾ Декретъ изданъ членами этой республики и только на нее и распространяется.

страціи (ст. 65), что вполне понятно, если принять во внимание, что большинство изъ нихъ приобретаетъ новую, высшую форму.

Только что приведенныя постановленія, несомнѣнно, открываютъ почву для административнаго произвола. Но регистрація была обязательна и до декрета 8 апрѣля, и ровно возможенъ былъ и отказъ въ ней. Если не будетъ дано какихъ-либо злостнаго характера тайныхъ инструкцій для перерегистраціи, то эти постановленія по существу ничего не измѣняютъ.

Весьма значительнымъ организаціоннымъ шагомъ впередъ является юридическое признаніе исполнительныхъ органовъ приходовъ. Такіе органы, въ составѣ трехъ лицъ въ религиозныхъ обществахъ и одного лица въ группѣ вѣрующихъ, подлежатъ избранію общими собраніями вѣрующихъ «для непосредственнаго выполненія функций, связанныхъ съ управленіемъ и пользованіемъ культовымъ имуществомъ, а также въ цѣляхъ внѣшняго представительства» (ст. 13). По отношенію къ лицамъ, избраннымъ въ исполнительные органы религиозныхъ объединеній обоихъ типовъ, регистрирующимъ органамъ предоставлено право отвода (ст. 14), право, отъ использования котораго будетъ въ сильной мѣрѣ зависѣть фактическое теченіе церковной жизни на основѣ новаго декрета.

Но, какъ бы то ни было, членамъ этихъ исполнительныхъ органовъ предоставляется теперь заключать «сдѣлки, связанныя съ управленіемъ и пользованіемъ культоваго имущества, по приобретенію продуктовъ и имущества для совершенія религиозныхъ обрядовъ и церемоній, а также по найму помѣщеній для молитвенныхъ собраній» (ст. 11). На нихъ возлагается и расходованіе пожертвованныхъ суммъ (ст. 56). Въ качествѣ определенной непослѣдовательности, сохраняется и понятіе «двадцатки», принимающей въ свое вѣдѣніе молитвенное зданіе и культовое имущество (ст. 28).

Признается декретомъ и существованіе ревизіонныхъ комиссій (ст. 15). Засѣданія исполнительныхъ и ревизіонныхъ органовъ допускаются безъ разрѣшенія и даже увѣдомленія органовъ власти (ст. 16).

При изложенныхъ условіяхъ повтореніе въ декретѣ стараго правила, что религиозныя общества и группы не пользуются правами юридического лица, утрачиваетъ значительную долю остроты.

Какъ извѣстно, однимъ изъ наибольшихъ препятствій правильному функціонированію церкви было полное непризнаніе совѣтскимъ правомъ епархіальныхъ и центральныхъ управленій. Начиная съ инструкцій 27 апрѣля 1923 г., сталъ возможенъ, съ надлежащаго разрѣшенія, созывъ губернскихъ и всероссійскихъ сѣздовъ религиозныхъ обществъ и избраніе

ими исполнительных органов. Декретъ 8 апрѣля повторяетъ постановленія этой инструкции, но съ характернымъ добавленіемъ (ст. 24): инициаторами по созыву и организаторами религиозныхъ съѣздовъ, совѣщаній и конференцій могутъ быть религиозныя общества и группы вѣрующихъ, ихъ исполнительные органы, а также исполнительные органы религиозныхъ съѣздовъ, или, говоря проще, епархіальныя и патріаршее управленія. Разрѣшительная система остается — совѣтское государство не отказывается, конечно, отъ возможности наложить свою руку на вѣроисповѣданіе, съ которымъ оно сочтетъ нужнымъ посчитаться. Но благодаря отмѣченному выше измѣненію понятія религиознаго общества, созывъ съѣздовъ (=соборовъ) перестаетъ быть привилегіей покровительствуемыхъ исповѣданій и становится принципиально допустимымъ для всѣхъ.

Другимъ крупнымъ препятствіемъ правильному теченію церковной жизни являются произвольное расторгненіе мѣстными властями договоровъ съ религиозными группами и не менѣе произвольное закрытіе ими храмовъ. Новый декретъ вноситъ по этимъ вопросамъ нѣкоторыя, хотя и небольшія улучшенія.

Поводы къ расторгненію договоровъ на пользованіе молитвенными зданіями были до настоящаго времени весьма неопредѣленны. На практикѣ, договоры сплошь и рядомъ расторгались на почвѣ желанія мѣстной власти передать храмъ въ пользованіе другой, болѣе благонадежной группѣ. Декретъ 8 апрѣля устанавливаетъ, что расторгненіе договора возможно только въ случаѣ несоблюденія религиознымъ обществомъ его условій, а также въ случаѣ неисполненія какихъ-либо распоряженій административныхъ органовъ — о перерегистраціи, ремонтѣ и т. д. (ст. 43). Это постановленіе, конечно, легко можетъ быть обойдено путемъ предъявленія неисполнимыхъ требованій. Болѣе важно поэтому другое постановленіе, которое въ соотвѣтствіи съ практикой послѣднихъ мѣсяцевъ, запрещаетъ приступать къ фактическому изыятію молитвеннаго зданія и культоваго имущества у вѣрующихъ до окончательнаго разрѣшенія вопроса президіумомъ ВЦИК-а въ случаѣ, если постановленіе мѣстной власти будетъ вѣрующими обжаловано (ст. 44): какъ показываетъ практика минувшаго десятилѣтія, президіумъ ВЦИК-а смотритъ на вещи нѣсколько иначе, нежели усердствующіе на мѣстахъ «безбожники» и, не менѣе этихъ послѣднихъ ненавидя церковь, направляетъ борьбу съ ней по менѣе грубому пути, нежели административное закрытіе храмовъ.

Аналогичное правило установилъ новый декретъ и примѣнительно къ случаямъ закрытія самыхъ храмовъ — и тутъ вопросъ оставляется на вѣсу до окончательнаго рѣшенія его президіумомъ ВЦИК-а (ст. 37). Самые же поводы къ закрытію

охарактеризованы такъ широко — «если здание необходимо для государственной или общественной надобности»¹⁾), — что соотвѣт. статья (36) никакой гарантіи вѣрующимъ не предоставляетъ. Къ этому основному поводу присоединенъ дополнительный: приходъ молитвеннаго здания въ состояніе, угрожающее обваломъ. Порядокъ закрытія молитвеннаго здания въ этомъ случаѣ почему-то разработанъ декретомъ съ исключительной тщательностью (ст. 46-53); къ обсужденію вопроса допускаются и представители вѣрующихъ.

По разнымъ частямъ декрета разбросаны и дальнѣйшія облегченія формально-организационной и богослужебной дѣятельности церкви. Исполнительнымъ органамъ религіозныхъ объединеній, а также религіозныхъ сѣздовъ предоставлено право пользованія штампами, печатями и бланками съ обозначеніемъ своего наименованія (ст. 23), тогда какъ до настоящаго времени это право считалось сомнительнымъ. Религіознымъ обществамъ прямо предоставлено право сооруженія новыхъ молитвенныхъ зданий (ст. 45), чѣмъ какъ будто осуждается практика противодѣйствія, однимъ изъ наиболѣе яркихъ примѣровъ коей является прошлогодняя исторія съ сооруженіемъ церкви на заводѣ «Коммунистическій Авангардъ» подъ Владимиромъ. За членами религіозныхъ объединеній признано право производить складчины и собирать добровольныя пожертвованія какъ въ самомъ молитвенномъ зданіи, такъ и внѣ его (ст. 54) — право это на практикѣ нерѣдко отрицалось. Добровольныя пожертвованія, за исключеніемъ предметовъ, пожертвованныхъ на украшеніе храма, не вносятся въ инвентарную опись культоваго имущества (ст. 55) и, слѣдовательно, въ случаѣ ликвидаціи религіознаго общества не поступаютъ въ пользу государства, равно какъ ладанъ, свѣчи, вино, масло и уголь (ст. 40, п. «д»). Формально признаетъ новый декретъ право совершенія религіозныхъ обрядовъ по просьбѣ находящихся въ больницахъ или въ мѣстахъ заключенія умирающихъ или тяжело больныхъ (ст. 58, ч. 2). Въ общей формѣ разрѣшены крестные ходы вокругъ церквей (ст. 60)²⁾.

Этимъ частичнымъ улучшеніямъ противостоятъ нѣкоторыя организационныя ухудшенія. Въ силу ст. 10, каждое религіозное общество или религіозная группа могутъ пользоваться только однимъ молитвеннымъ зданіемъ, каковымъ постановленіемъ обрекаются на разрушеніе немногочисленные, правда, приходы,

¹⁾ Въ прошлогоднемъ проектѣ содержался запретъ ликвидаціи храма, если она угрожаетъ дальнѣйшему отправленію культа данной общины.

²⁾ Прошлогодній проектъ шелъ въ этомъ отношеніи значительно дальше.

располагающие двумя или более храмами. Район деятельности священнослужителей, проповедников и наставников ограничивается местожительством членов обслуживаемого ими религиозного объединения и местонахождением соответствующего молитвенного помещения (ст. 19, ч. 1). Последнее правило устраняется, однако, в тех случаях, когда священнослужители и т. д. постоянно обслуживают два или несколько религиозных объединений (ст. 19, ч. 2). Таким образом, не возбраняется несколько меньшим приходом иметь сообщество одного священника; но, видимо, полагается предельно практично приглашения выдающихся проповедников для выступления вне своих церквей; становится сомнительной и возможность сослужения нескольких священников в дни храмовых праздников и т. п.

Только что отмеченные стеснения малозначительны в сравнении с тем, которое вытекает из тенденции запретить церкви всякую деятельность, за исключением богослужбной и формально-организационной. Запрет этот выражен в ст. 17, которая воспрещает религиозным объединениям: 1) заниматься просветительной деятельностью, а именно организовывать собрания или кружки литературные, библейские или по изучению религии, устраивать экскурсии и детские площадки, открывать библиотеки и читальни; 2) заниматься благотворительной деятельностью, а именно оказывать материальную поддержку своим членам, организовывать санатории и лечебную помощь; 3) заботиться о материальном благосостоянии своих членов, а именно создавать кассы взаимопомощи, кооперативные и производственные объединения и устраивать руководящие и трудовые кружки. Статья эта вмещивается даже в чисто богослужбную деятельность религиозных объединений, воспрещая устраивать специальные молитвенные собрания для детей, юношества или женщин.

Общий смысл статьи ясен. Она направлена против той широкой деятельности по «христианизации населения», которую развивает церковь на основе одного из посланий митрополита Сергия, неизвестного нам в подлиннике, но дошедшего до нас в передачах иностранных корреспондентов. В декрете 8 апреля советское государство как бы говорит церкви: «Я больше не буду мешать чисто богослужбным отправлениям церкви; не буду больше раздроблять и церковной иерархии; но взамен требую, чтобы церковь отказалась от всяких попыток влиять на жизнь вне стен молитвенных зданий и вне случаев совершения богослужбных актов».

Положение церкви при действии нового декрета может показаться чрезвычайно тяжелым, если не принять во внимание

два обстоятельства. Во-первых, значительная часть только что приведенных декретов даже формально является новшеством только в С. Р. Ф. С. Р., к которой декрет относится. На Украинѣ многіе изъ нихъ дѣйствуютъ уже нѣсколько лѣтъ¹⁾, не приводя по существу къ значительнымъ отличіямъ положенія православной церкви въ этой части совѣтскаго союза сравнительно съ положеніемъ ея въ другихъ. Но и въ Р. С. Ф. С. Р. дозволенными, т. е. закономъ предоставленными гражданамъ, вышеприведенныя дѣйствія никогда не были. Права устраивать какіе-либо кружки, кассы взаимопомощи, библіотеки и т. д. у вѣрующихъ также не было, какъ нѣтъ его у совѣтскихъ гражданъ вообще.

Во-вторыхъ, значеніе декретныхъ запретовъ ослабляется рефлексивнымъ дѣйствіемъ фундаментальнаго правила объ отсутствіи у религиозныхъ объединеній правъ юридическаго лица. Не имѣющія такихъ правъ человѣческія объединенія, какъ таковыя, вообще не могутъ дѣйствовать; значить, и до декрета 8 апрѣля работу по «христіанизации населенія» могли вести не религиозныя объединенія, а только отдѣльныя лица, входящія въ ихъ составъ. Для нихъ новаго запрета не издано, и весь вопросъ въ томъ, найдется ли и въ дальнѣйшемъ достаточное количество мужественныхъ церковныхъ дѣятелей, которые продолжали бы запрещенную имъ не больше, нежели другимъ гражданамъ, просвѣтительную или благотворительную дѣятельность.

Въ заключеніе необходимо отмѣтить, что декретъ 8 апрѣля знаменуетъ отказъ власти отъ двухъ мѣропріятій, сохранившихся въ силѣ со времени борьбы совѣтской власти противъ патріарха Тихона. Ст. 67 его отмѣняетъ, прежде всего, декретъ 27 декабря 1921 г. о цѣнностяхъ, находящихся въ церквахъ и монастыряхъ, то знаменитое постановленіе объ изъятіи церковныхъ имуществъ, которое до послѣдняго времени давало совѣтскимъ органамъ право изымать укрывыя тогда церковныя имущества. Новыя изъятія становятся, какъ будто, невозможными.

Та же статья отмѣняетъ декретъ 30 іюля 1923 г. о перенесеніи на новый стиль дней отдыха, отвѣчающихъ православнымъ праздникамъ, и дополнительное къ нему постановленіе 14 августа того же года. Декреты эти были попыткой оказать послышную услугу живоцерковникамъ, которые перешли на новый стиль. Декреты привели къ тому, что православные праздники оказались рабочими днями, и что въ году возникло нѣсколько рабочихъ дней, не отвѣчающихъ ни революціоннымъ годовщинамъ, ни какимъ либо чтимымъ церковью днямъ. По данному

¹⁾ См. мою цитир. статью, стр. 80.

вопросу государство уступило полностью и вернулось къ позиціи, которую занимало съ 1918-1923 г.

Изъ краткаго обзора декрета 8 апрѣля видно, что по многимъ вопросамъ положеніе еще не выяснилось. Не видно еще, какъ будутъ использованы такія постановленія его, какъ статьи о перерегистраціи или объ отводѣ членовъ церковныхъ совѣтовъ. Не видно, насколько дѣйствительнымъ окажется запретъ религіознымъ обществамъ заниматься всякой дѣятельностью, кромѣ богослужебной и организаціонной. Не видно, въ какую форму выльются косвенно затронутыя декретомъ вѣдомственныя распоряженія подчасъ большой важности.

Выяснится это все не такъ скоро, ибо церковь вообще не торопится въ своихъ актахъ и рѣшеніяхъ, а совѣтское государство, потерпѣвъ неудачу въ политикѣ наскока, чѣмъ дальше, тѣмъ рѣшительнѣе становится на линію тихой сапы. Несомнѣнно одно: практическое испытаніе, которому подвергается позиція митрополита Сергія, вступаетъ въ новую и рѣшительную фазу.

Н. С. Тимашевъ

КРИЗИСЪ ЦЕРКОВНОЙ СМУТЫ ВЪ РОССІИ И ДАЛЬНѢЙШІЙ ЕЯ РОСТЪ ЗА РУБЕЖОМЪ.

(1923)

*«Да будутъ всѣ едино, какъ Ты, Отче
во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они да бу-
дутъ въ Насъ едино; да увѣруетъ міръ,
что Ты послалъ Меня.*

(Іоанн. XVII. 21).

*Ибо такъ будетъ единомысліе и просла-
вится Богъ о Господѣ во Святомъ Духѣ,
Отецъ и Сынъ и Святой Духъ.*

(Ап. Правила, 34)

Единство вѣрующихъ есть главный завѣтъ Основателя церкви, и слѣдовательно, основной законъ ея, какъ общества вѣрующихъ во Христа. Единство это достигается «единомысліемъ» церковнаго общества. 34-ое Апостольское правило указываетъ и средство для достиженія такого единомыслія. Оно достигается канонически установленными взаимоотношеніями въ церкви. То-же правило выдвигаетъ два основныхъ принципа этихъ взаимоотношеній: 1) всѣ епископы даннаго народа должны знать перваго среди нихъ и признавагъ его, какъ своего главу; безъ его разсмотрѣнія они не должны предпринимать ничего, превышающаго ихъ власть, которая простирается лишь на вѣренную каждому изъ нихъ область или епископію. 2) «Первый епископъ» долженъ все дѣлать съ разсужденія его собратій-епископовъ. «Первые епископы» за время существованія церкви въ различныхъ частяхъ ея носили и носятъ разные титулы: прима-совъ, архіепископовъ, митрополитовъ и патріарховъ. Незави-симо отъ титула, они обладаютъ канонически одной и той-же церковной властью. Эта власть выражается въ установленныхъ формахъ подчиненія всѣхъ епископовъ данной церкви ихъ главѣ «первому епископу». Прежде всего всѣ епископы обязаны возно-

силь его имя за богослуженіемъ и этимъ свидѣтельствовать свое единеніе съ нимъ и признаніе надъ собою его власти Эти два момнта: поминовеніе перваго епископа и признаніе его власти неотдѣлимы одинъ отъ другого. Требованіе церковныхъ канонѡвъ, чтобы епископы возносили имя своего «перваго епископа» за богослуженіемъ, вовсе не есть простая форма, *а является необходимымъ и постояннымъ утвержденіемъ своего подчиненія ему*. Поэтому съ точки зрѣнія церковной было бы невозможнымъ такое положеніе, когда епископъ поминалъ бы своего «перваго епископа», а себя поставилъ внѣ его власти, т. е. отступилъ отъ него. Подобный случай, если бы когда-нибудь имѣлъ мѣсто въ дѣйствительности, свидѣтельствовалъ бы не больше, какъ объ открытомъ лицемѣріи этого епископа. Согрѣшившій по существу но соблюдающій форму, подлежалъ бы также отвѣтственности, какъ нарушившій форму и существо. За внѣшней формой скрывается извѣстная сущность. Утрата этой сущности не искупается соблюденіемъ одной формы.

Уже ко времени Двукратнаго собора (861 г.), повидимому, бывали случаи, когда отдѣльные епископы выходили изъ подчиненія своему главѣ, ссылаясь на какую нибудь вину «перваго епископа». Этимъ они нарушали единство данной церкви и тѣмъ какъ бы отдѣляли себя отъ остальной церкви, увлекая за собой и народъ который часто не разбирался во всей сложности церковныхъ отношеній. Поэтому названный соборъ опредѣлилъ: даже въ томъ случаѣ, если первый епископъ въ чемъ либо виновенъ, но еще не былъ осужденъ соборомъ, то и сама вина его не можетъ служить причиной отдѣленія кого нибудь изъ подвѣдомственныхъ ему епископѡвъ. И только въ одномъ случаѣ допускается подобное отдѣленіе, — когда первый епископъ открыто впалъ въ ересь, уже осужденную соборомъ: неправильно самъ вѣруетъ и такъ учитъ народъ. Въ этомъ случаѣ, не было бы отпаденія отъ «перваго епископа», такъ какъ отпавшимъ явился уже самъ «первый епископъ»; во всѣхъ остальныхъ случаяхъ всякій епископъ, отдѣлившійся отъ своего главы, согласно 14 и 15 правиламъ Двукратнаго собора, подлежитъ низложенію. Такъ строго охраняется церковное единство.

Митрополиту принадлежитъ право утвержденія епископѡвъ и поставленія ихъ совмѣстно съ другими епископами. Онъ одинъ можетъ въ извѣстныхъ случаяхъ вмѣшиваться въ дѣла, подвѣдомственной ему епископіи: брать изъ епархіи клириковъ и проч. Однимъ словомъ Митрополитъ есть настоящая власть для всѣхъ епископѡвъ данной области или народа, хотя по своему священному сану онъ равенъ всѣмъ остальнымъ епископамъ. Епископъ, прекратившій поминовеніе перваго епископа, т. е. вышедшій изъ его подчиненія, трактуется церковными

правилами какъ «*учинитель раскола*», поэтому подлежить строгому взысканію: низложенію, т. е. лишается сана и, «дѣлается чуждымъ всякаго священства».

Утвердивъ такимъ образомъ власть перваго епископа церковныя правила придаютъ огромное значеніе и собору, какъ органу, на которомъ первый епископъ разсуждаетъ съ прочими о дѣлахъ, касающихся нѣсколькихъ епархій или цѣлой церкви.

Слово соборъ (συνόδος, consilium), означаетъ само по себѣ всякое собраніе, сходку, сѣздъ, совѣщаніе и проч. Въ славянскомъ переводѣ твореній Григорія Назіанзина, въ рукописи XI вѣка, встрѣчается такое выраженіе: «На соборѣхъ и на сходѣхъ». Этотъ терминъ изъ сферы церковной перенесенъ былъ въ область гражданскихъ отношеній. Въ Ипатьевской лѣтописи читаемъ: «И бѣ соборъ великъ, шедшуся народу со всѣхъ сторонъ». Собранія представителей разныхъ чиновъ Московскаго государства для рѣшенія государственныхъ дѣлъ получили названіе Земскихъ Соборовъ, тогда какъ собраніямъ представителей церкви усваивалось названіе «освященнаго собора». Последній почти всегда входилъ въ государственное совѣщаніе и такимъ образомъ составлялся «совѣтъ всея земли». Слѣдовательно, древне-русское церковно-славянское слово «соборъ» не связано непосредственно съ какой либо опредѣленной формой собранія. Соборомъ можетъ быть названо собраніе іерарховъ, клириковъ и мірянъ, независимо отъ степени полномочій того или иного совѣщанія. Коллегія монаховъ, руководящая монастыремъ въ хозяйственномъ и административномъ отношеніяхъ, носитъ названіе также *собора*. Собранія духовныхъ лицъ въ предѣлахъ епархій иногда назывались *соборами*. Въ 1458 году такое собраніе было созвано Ростовскимъ архіепископомъ Феодоромъ, который писалъ: «И того ради сотворяю и събираю соборъ въ городѣ на Бѣломъ озерѣ въ церкви Св. Василия съ архимандриты и съ игумены, попы и діаконы». (А. И. I №64). Каноны также знаютъ соборы, т. е. собранія вообще, и *совершенные* соборы.

Слово «*совершенный*» (τέλειος) въ церковно-славянскомъ языкѣ, а также и въ древне-русскомъ, встрѣчается не только въ соединеніи со словомъ *соборъ*. Сопоставленіе употребленія слова «совершенный» въ разныхъ случаяхъ вполне уясняетъ его смыслъ. Въ славянскомъ переводѣ Пандектъ Антиоха читаемъ: «Иже бо иметъ съвершенну любовь, то себе меньше творитъ». Въ славянскомъ переводѣ Богословія Іоанна Дамаскина, сдѣланномъ Іоанномъ, экзархомъ Болгарскимъ, встрѣчается слѣдующая фраза: «Отъ святыхъ Маріи и Богородицы Дѣвы родися Св. Духомъ и чловѣкъ съвершенный отъ нея бысть». Въ «Повѣсти временныхъ лѣтъ» подъ 6479 годомъ читаемъ: «Хочу имѣти любовь

совершенну». Митрополитъ Никифоръ въ своемъ посланіи къ великому князю, Владиміру Мономаху, писалъ: «Христосъ бо не предасть есть того, иже совершати тайну... опрѣсноки, но хлѣбомъ совершеннымъ и кислымъ». Изъ этихъ примѣровъ ясно, что церковно-славянское слово «совершенный» соответствуетъ нашему понятію истинный, настоящій, дѣйствительный. Итакъ, церковныя правила знаютъ соборы вообще или совѣщанія и *дѣйствительные соборы*, обладающіе церковной властью. Епископъ, неимѣющій епархіи, не можетъ самъ даже по просьбѣ народа занять свободную кафедру и подлежить въ противномъ случаѣ «отверженію», если онъ сдѣлалъ это безъ рѣшенія *совершеннаго собора*. (Антіох. Соб. 16). Епископъ, нежелающій итти въ епархію, для которой онъ рукоположенъ, отлучается отъ церковнаго общенія до тѣхъ поръ, пока не исполнитъ своего долга или пока не постановитъ о немъ рѣшенія *совершенный соборъ*. (Антіох. Соб. 17). Такое огромное значеніе придается только настоящему собору, обладающему полнотою церковной власти, т. е. полномочному. Какой же соборъ можетъ считаться дѣйствительнымъ, полномочнымъ носителемъ церковной власти? То-же 16-ое правило Антіохійскаго собора требуетъ для того, *чтобы соборъ былъ дѣйствительнымъ, присутствіе на немъ митрополита области или «перваго епископа»*. Такимъ образомъ ясно, что важно не только собраніе, но и присутствіе на немъ митрополита. Безъ этого условія самый соборъ не можетъ почитаться *дѣйствительнымъ, обладающимъ силой и значеніемъ церковной власти*. Изъ сопоставленія этого правила съ 34 Апостольскимъ правиломъ ясно, какое огромное значеніе придается митрополиту области или первому епископу отдѣльнаго народа. И только онъ одинъ можетъ созвать дѣйствительный, полномочный соборъ. Въ этомъ состоитъ видимое единство помѣстной церкви; наличность главы епископовъ придаетъ единство воли и цѣлостъ всей церковной организаціи. Церковь, утратившая такое единство, не смогла бы поддержать въ своей средѣ *единомыслія*. т. е. осуществить ея внутреннее призваніе и въ еще меньшей степени могла бы выполнить свою миссію въ мірѣ, которая такъ опредѣленно формулирована Спасителемъ: «Да увѣруетъ міръ, что Ты Меня послалъ». Вотъ какое огромное значеніе имѣетъ единство церкви. Поэтому всякія отщепенскія группировки, какъ бы онѣ не формулировали цѣлесообразность своего отдѣленія, онѣ всегда неправы: изъ-за второстепеннаго, временнаго и преходящаго онѣ нарушаютъ вѣчное начало — единство церкви, положенное въ основу ея самымъ Основателемъ. Этотъ великій грѣхъ ч. сто составляетъ мятущійся души отщепенцевъ искать подтвержденія правильности своего поведенія въ видимомъ исполненіи формы. Поэтому отщепенцы и раскольники всѣхъ временъ стре-

мились и стремятся соблюсти *видимость соборности*, но почти всегда утрачивают церковное возглавление. Поэтому сама соборность приобретает характер случайный, лишенный основания в действиях главы епископовъ, а изъ организованнаго цѣлага ихъ объединенія превращаются въ хаосъ, тогда и *самый соборъ* перестаетъ быть органомъ церковной власти, а дѣлается «*беззаконнымъ скопищемъ*».

Такъ одно и то-же учреждение *при однихъ условіяхъ является органомъ церковной власти, блюдущимъ и утверждающимъ единство данной церкви, а при другихъ условіяхъ превращается въ орудіе раздѣленія и вражды*. Утрата сути церковнаго устройства не можетъ искупаться видимой правильностью формы.

I.

Познакомившись въ самыхъ общихъ чертахъ съ основами церковнаго строя, мы должны теперь перейти къ разсмотрѣнію конкретныхъ фактовъ церковной смуты 1923 года. Въ предыдущей статьѣ («Путь», №№14 и 15) мы уже констатировали тотъ фактъ, что живоцерковная смута къ концу 1922 года пошла на убыль; во всякомъ случаѣ она къ этому времени изжила свою поступательную силу и начала склоняться «долу». Событія 1923 года съ еще большей очевидностью свидѣтельствуютъ объ этомъ.

Живоцерковники въ своемъ первомъ возваніи, еще до захвата церковнаго аппарата, заявили себя горячими сторонниками *соборности* и до принятія синодальныхъ дѣлъ обратились къ гражданской власти съ просьбой о разрѣшеніи собрать церковный соборъ по неотложнымъ церковнымъ дѣламъ. Однако, въ ближайшее время осуществить это имъ не удалось; да, повидимому, они и сами не особенно торопились съ этимъ послѣ захвата власти. Первый живоцерковный соборъ собрался только 2-го мая 1923 года, т. е. почти черезъ годъ послѣ того, какъ живоцерковники захватили власть.

На соборъ явились только живоцерковники и ихъ союзники, представители родственныхъ имъ церковныхъ группировокъ (СОДАЦ и Возрожденія). Произошло это по цѣлому ряду причинъ. Прежде всего мы знаемъ, что Патріаршій Синодъ въ полномъ соотвѣтствіи съ церковной практикой высказался противъ участія вѣрныхъ членовъ патріаршей церкви на этомъ соборѣ, какъ лже-соборѣ, собираемомъ помимо церковной власти захватчиками, полномочія которыхъ, съ церковной точки зрѣнія, едва ли превышали значенія архивариусовъ и дѣлопроизводителей, да и то временныхъ, которымъ Св. Патріархомъ, какъ мы видѣли, было поручено принять синодальныя дѣла для передачи замѣс-

тителю. Однако, были случаи участія на избирательныхъ собраніяхъ членовъ патріаршей церкви. На нѣкоторыхъ изъ собраній они даже составляли большинство, но при томъ безцеремонномъ отношеніи и насилии, съ какимъ руководители вели эти собранія, было ясно, что на соборъ будутъ допущены только элементы желательные для тогдашнихъ фактическихъ руководителей церковнаго аппарата. Фильтръ былъ необходимъ, такъ какъ живоцерковники ясно видѣли, что при сколько нибудь объективномъ веденіи дѣла они не смогутъ опереться на соборъ, *они даже боялись голоса церкви*. Подборъ членовъ собора былъ вопросомъ ихъ бытія, какъ организации; *выпустить же изъ рукъ церковную власть во имя соборности было столь же неприемлемымъ для захватчиковъ, какъ и наложить на себя руки*. Соборъ созывался не для того, чтобы сдать власть, а укрѣпить пошатнувшееся къ этому времени положеніе руководителей «живой церкви». Естественно, что при такихъ условіяхъ живоцерковный соборъ сталъ орудіемъ соотвѣствующихъ церковныхъ группировокъ. Выбирая членовъ президіума уже на самомъ соборѣ, лица, предлагавшія тѣхъ или другихъ кандидатовъ, всегда мотивировали свое предложеніе заслугами лица передъ «живой церковью». Ясно, что это собранія ничѣмъ не отличалось отъ живоцерковнаго съѣзда.

Дѣятельность этого собора связана съ выявленіемъ отношенія живоцерковниковъ къ находившемуся тогда въ заключеніи Св. Патріарху Тихону. Политическій подходъ къ дѣлу Патріарха Тихона ясенъ изъ самой постановки вопроса. На второмъ засѣданіи, 3-го мая, былъ заслушанъ докладъ А. И. Введенскаго, посвященный одновременно вопросамъ: о православной церкви, соціальной революціи, совѣтской власти. Патріархъ Тихонъ. Организация русской церкви, какъ мы видѣли, не была чужда крупныхъ недостатковъ, но и А. И. Введенскій, готовъ на дореволюціонную церковность возложить отвѣтственность за промахи отдѣльныхъ лицъ. Подобная постановка вопроса можетъ быть достойна только такого собранія, какимъ явился живоцерковный соборъ. Можно разнo расцѣпывать тотъ или другой государственный строй, но ставить знакъ равенства между христіанствомъ и социализмомъ не значить ли смѣшивать челоуѣческое съ божественнымъ. Послѣ подобныхъ утвержденій оставалось только одно, что и выполнилъ соратникъ А. И. Введенскаго, Калиновскій, сдѣлавшись противорелигіознымъ агитаторомъ. На такой шагъ, однако, не рѣшился докладчикъ. Съ исключительной злобой напалъ А. И. Введенскій и на Помѣстный соборъ 1917-18 г. г., главнымъ образомъ за возстановленіе патріаршества, но только въ вопросѣ о патріархѣ Тихонѣ злоба докладчика достигла своего наибольшаго напряженія. Главное обвиненіе

А. И. Введенского сводилось къ тому, что Патріархъ непримиримый и активный врагъ совѣтской власти. Для доказательства этого собраны всѣ штрихи, а крупные факты противоположнаго характера (напр., указъ Патріарха отъ сентября 1919 года) совершенно опущены. Рѣчь А. И. Введенскаго — это не обвинительный актъ и не рѣчь прокурора, а самая беззащитная агитация противъ главы церкви. Выступалъ по этому вопросу и Красницкій. Въ заключеніе была оглашена резолюція: «епископскаго собора», происходившаго подъ предсѣдательствомъ живоцерковнаго митрополита Антонина. Изъ нѣсколькихъ словъ предсѣдателя этого собора, предпосланныхъ имъ оглашенію самой резолюціи, ясно, что въ основу резолюціи были положены предложенія предсѣдателя архіерейскаго совѣщанія. Не постѣснился предсѣдатель въ этотъ моментъ упомянуть о тѣхъ утѣсненіяхъ, которыя онъ лично претерпѣлъ отъ Патріарха. Можно ли послѣ этого сомнѣваться, что на рѣшеніе собора живоцерковныхъ епископовъ оказала вліяніе нечеловѣческая злоба предсѣдательствовашаго. А. И. Введенскій и В. Д. Красницкій требуютъ лишенія сана, — какого, они, правда, не договариваютъ, но такъ какъ рѣчь идетъ о Патріархѣ, то можно предполагать, что патріаршаго. Соборъ епископовъ постановилъ лишить Патріарха Тихона сана и званія патріарха. Въ резолюціи общаго собранія говорится о лишеніи сана и монашества и о возвращеніи въ первобытное мірское состояніе, несмотря на то, что подобное предложеніе никѣмъ не было сдѣлано. Кромѣ того принимается особая резолюція, отмѣняющая патріаршество: «отнынѣ церковъ должна управляться соборно» (Вѣстникъ Синода, №7, стр. 76. 1928 г.). И это дѣлается въ то время, когда бывший епископъ Антонинъ уже именуется Митрополитомъ Московскимъ и всей Руси. Какая разница между Митрополитомъ Всея Руси и Патріархомъ — составляетъ неразгаданную тайну живоцерковниковъ, если, конечно, этотъ титулъ не пустое названіе, не имѣющее никакого отношенія ко всея Руси.

Небезынтересно отмѣтить нѣкоторыя подробности происшедшаго голосованія. Предсѣдатель собора, живоцерковный митрополитъ Петръ, послѣ оглашенія резолюціи спрашиваетъ разрѣшенія поставить ее на голосованіе. Въ это время послышался голосъ: «Разрѣшите слово». Въ протоколѣ отмѣченъ только этотъ голосъ, но изъ дальнѣйшей реплики предсѣдателя ясно, что это лицо пыталось говорить съ мѣста, такъ какъ никому, кромѣ докладчиковъ, не было предоставлено право слова. Предсѣдатель, сославшись на регламентъ, что съ мѣста нельзя говорить, остановилъ оратора. Отмѣтимъ еще одну нелишенную интереса деталь. Послѣ доклада А. И. Введенскаго раздались голоса, требовавшіе перерыва, который, однако, не былъ данъ

«до принятія резолюціи», какъ равно и не послѣдовало приглашенія предсѣдательствующаго высказаться по поводу заслушанныхъ докладовъ. Результаты голосованія получились слѣдующіе: одинъ голосъ противъ резолюціи, 5 голосовъ воздержались, остальные голосовали за резолюцію, однако, протоколъ не указываетъ ихъ числа, какъ и вообще въ протоколѣ нѣтъ указаній на число лицъ, участвовавшихъ въ засѣданіи. Сопоставляя всѣ эти детали, легко понять, подъ какимъ прессомъ выжималось угодная для ВЦУ резолюція даже въ средѣ отборныхъ живоцерковниковъ. Нужно ли послѣ всего этого говорить о нарушеніи элементарныхъ условій справедливости: не только не было допущено слово въ защиту, но и самъ обвиняемый не былъ спрошенъ по существу предъявленныхъ обвиненій. Игнорированіе требований церковныхъ канонѣвъ и элементарной справедливости само по себѣ свидѣтельствуетъ о ничтожности рѣшенія, продиктованнаго исключительной злобой руководителей «живой церкви» противъ Св. Патріарха Тихона.

Итакъ, руководители «живой церкви» добились отъ рядовой массы участниковъ живоцерковнаго собора желательнаго для нихъ приговора по дѣлу Св. Патріарха. Мы уже говорили, что сословныя устремленія бѣлаго клира явились движущей силой живоцерковнаго раскола. Теперь руководители рѣшили пойти навстрѣчу бѣлому клиру, и вторымъ вопросомъ поставили вопросъ о второбрачїи священнослужителей. И этотъ вопросъ встрѣтилъ, хотя слабую, но все же оппозицію среди членовъ даже этого собранія. Съ докладомъ по этому вопросу выступилъ проф. прот. Н. Г. Поповъ (Вѣстникъ Синода № 8 (31) 1928 г.). Докладъ этотъ, полный казуистики произвелъ удручающее впечатлѣніе. Первый оппонентъ, протоіерей Іоанновъ, сразу поставилъ вопросъ на опредѣленно принципиальную позицію. Два случая, второбрачїа духовенства въ Византіи, приведенные докладчикомъ скорѣе опровергали, чѣмъ подтверждали основную мысль доклада. Вдовство священнослужителя, хотя и тяжкая вещь, но, какъ заявилъ оппонентъ, должно быть лѣчимо другимъ способомъ. Неудачный второй бракъ былъ еще большимъ несчастьемъ для дѣтей священника и для него самого. Разрѣшеніе священнослужителямъ вступать во второй бракъ не исключало совершенно вдовства. Большинство собора, однако, ясно было на сторонѣ второбрачїа. На голосованіе было поставлено два вопроса: 1) разрѣшить второбрачїе священнослужителямъ съ благословенія епископской власти, 2) допустить къ священнослуженію тѣхъ, кто оставилъ его лишь вслѣдствіе вступленія во второй бракъ. За резолюцію голосовало большинство, — какое, не указано въ протоколѣ. Противъ голосовало 16, и 7 воздержалось, т. е. были тоже противъ резолюціи; слѣдователь-

но, всего было противъ резолюціи — 23 человекъ. Для такого собранія уже и эта цифра довольно знаменательна. Послѣ голосованія предсѣдательствующій начинаетъ оглашать поправку епископскаго совѣщанія. Произошелъ общій переполохъ и поднялся невѣроятный шумъ. Съ мѣста кричатъ: «это дѣло собора, а не епископскаго совѣщанія». Предсѣдатель нѣкоторое время безуспѣшно пытается водворить тишину, и только заявленіе его, что поправка касается только епископовъ, водворяетъ нѣкоторое спокойствіе. Священнослужители, получившіе только что компенсацию за резолюцію, принятую по дѣлу Святѣйшаго Патріарха, очевидно испугались, что епископское совѣщаніе хочетъ своей поправкой ограничить безстыдно полученное вознагражденіе. Послѣ нѣ котораго успокоенія предсѣдатель разъяснилъ, что второбрачіе разрѣшается священнослужителямъ, кромѣ епископовъ. Мотивируется эта послѣдняя поправка «серьезностью условій, въ которыхъ находится обновленческое движеніе». Въ защиту этой поправки выступилъ прот. А. И. Боярский, который мотивировалъ свое предложеніе просьбой «не навязывать епископамъ того, что они не хотятъ». Члены собора, уяснивши себѣ, что эта поправка не касается большинства, облегченно вздохнули и голосовали за поправку. Только 14 человекъ выдержали принципиальную точку зрѣнія о возможности второбрачія для всего клира. Это еще больше подчеркнуло непринципиальность постановки этого вопроса, какъ онъ рѣшался на живоцерковномъ соборѣ. Епископамъ не было дано этого права только потому, что они не хотятъ этого; слѣдовательно, большинство бѣлаго клира получило разрѣшеніе на второбрачіе, такъ какъ это соответствовало его желанію, я бы сказалъ, социальнымъ устремленіямъ его, не удовлетворить которыхъ не могли руководители только что вырвавшіе у большинства членовъ того же собранія незаконное осужденіе Патріарха. Это социальное устремленіе по тактическимъ соображеніямъ было трудно пріемлемымъ въ данный моментъ какъ и второбрачіе епископовъ. Къ этому нужно присоединить, что «соборъ» одобрилъ и введеніе брачнаго епископата. Строя все свое благополучіе на сочувствіи бѣлаго клира, живоцерковники не могли не посчитаться съ его устремленіями.

Слѣдующимъ моментомъ въ дѣятельности живоцерковнаго собора должно быть отмѣчено созданіе новаго органа управленія. В.Ц.У. замѣнялось Высшимъ Церковнымъ Совѣтомъ. Живоцерковники поняли, съ какой непріязнью относилась масса вѣрующихъ въ ВЦУ. Это и послужило основаніемъ для созданія Высшаго Церковнаго Совѣта. Этотъ органъ былъ составленъ на коалиціонныхъ началахъ, т. е. въ немъ были представлены три обновленческія группы, сообразно ихъ значенію

на соборѣ: «Живая церковь» получила 10 мѣстъ «Союзъ древне-апостольскихъ церквей» — 6, и «Возрожденіе» — 2. Это до извѣстной степени согласуется съ составомъ живоцерковнаго собора, какъ онъ былъ указанъ въ «Извѣстіяхъ». Безпартійная группа членовъ собора (45 человекъ) въ порядкѣ работы примкнула, повидимому, къ группѣ Возрожденія, и тѣмъ дала возможность этой группѣ провести двухъ представителей въ Союзѣ, тогда какъ сама группа по своему составу (10 человекъ) едва ли могла претендовать и на одно мѣсто. Такимъ образомъ «Живая церковь» сохранила за собой руководящую роль, ей принадлежало 10 мѣстъ изъ 18. «Союзъ древне-апостольскихъ церквей» считался болѣе радикальной группой, чѣмъ сама «Живая церковь», а союзъ Возрожденія былъ болѣе умѣреннымъ. (Титлиновъ, Новая Церковь, стр. 25, Примѣчаніе). Отсюда ясно, что направленіе дѣлъ живоцерковнаго собора 1923 года опредѣлялось болѣе радикальными теченіями внутри этого движенія.

Соборъ 1923 года долженъ былъ, какъ мы уже сказали, возстановить пошатнувшееся къ этому времени положеніе «живой церкви». На самомъ соборѣ прямо говорили о «тяжеломъ положеніи», о «серьезности положенія обновленческаго движенія». Полоса массовыхъ возвращеній въ старую церковную организацію прошла еще въ концѣ 1922 года, и это движеніе не прекращалось за все время вплоть до открытія живоцерковнаго собора 1923 г.

Дѣятельность его убѣдила даже представителей гражданской власти, что все это движеніе уже не что иное, какъ «палое и зяблое дерево». Въ началѣ мая состоялся живоцерковный соборъ, а въ срединѣ этого мѣсяца уже пошли слухи о предстоящемъ освобожденіи Патріарха. 25 іюня состоялось опредѣленіе распорядительнаго засѣданія Верховнаго Суда объ освобожденіи Патріарха Тихона. 26-го іюня онъ уже былъ на свободѣ, 28-го іюня обратился съ посланіемъ «къ архипастырямъ, пастырямъ и пасомымъ православной церкви». Это первое посланіе имѣло огромное значеніе. Св. Патріархъ Тихонъ въ немъ прежде всего касается живоцерковнаго суда надъ собою. Св. Патріархъ заявляетъ, что онъ не призналъ предъявленнаго ему приговора живоцерковнаго собора по двумъ основаніямъ: 1) формально — Патріархъ не былъ позванъ на судъ и даже не былъ извѣщенъ объ этомъ судѣ, поэтому и самый приговоръ не можетъ имѣть силы; 2) по существу — обвиненіе въ политической контр-революціи неосновательно: съ 1919 года Патріархъ далъ опредѣленные указанія о невмѣшательствѣ церкви въ политику. «Конечно, я не выдавалъ себя, — говорится въ патріаршемъ посланіи, — за такого поклонника совѣтской власти, какими объявляютъ себя церковные обновленцы». Но однако, когда ему стали извѣст-

ны постановленія Карловацкаго собора, то онъ склонился къ мнѣнію меньшинства. Послѣ Обращенія Карловацкаго ВЦУ къ Генуэзской Конференціи, Патріархъ закрылъ самое Карловацкое церковное управленіе, возникшее помимо него съ благословенія Константинопольскаго Патріарха. «Отсюда видно, что я, какъ пишетъ Патріархъ, — ужъ не такой врагъ совѣтской власти и не такой контръ-революціонеръ, какимъ меня представляетъ соборъ». Указавъ на случайный и даже противоканоническій составъ собора въ отношеніи къ архіереямъ, которымъ принадлежатъ судебныя функціи, а именно, — изъ 67 живоцерковныхъ епископовъ только 10 или 15 являлись архіереями стараго посвященія, остальные беззаконно поставлены уже обновленцами. Переходя къ вопросу о будущемъ направленіи церковной политики, Патріархъ заявляетъ: «Отнынѣ я опредѣленно заявляю всѣмъ тѣмъ кто будетъ пытаться возстановить его противъ совѣтской власти, что ихъ усердіе будетъ совершенно напраснымъ и бесплоднымъ, ибо я рѣшительно осуждаю всякое посягательство на совѣтскую власть, откуда бы оно ни исходило». Это посланіе Святѣйшаго воспроизводитъ въ значительной степени его показанія, сдѣланныя имъ во время заключенія, и заявленіе, появившееся въ связи съ ходатайствомъ объ освобожденіи.

Живоцерковники особенно настаивали на томъ, что Патріархъ и его церковная организація контръ-революціонны, что они въ своей дѣятельности инспирируются контръ-революціонерами изъ числа карловацкихъ дѣятелей и, слѣдовательно, опасны для существующей власти, какъ таковой. Святѣйшій Патріархъ, какъ мы знаемъ, давно занялъ лойяльную позицію по отношенію къ совѣтской власти, теперь же ему пришлось болѣе детально формулировать свое отношеніе подъ вліяніемъ тѣхъ обвиненій, которыя были ему предъявлены гражданской властью, поддерживались живоцерковниками и вызваны были безразсуднымъ политиканствомъ Карловацкаго собранія 1921 года и Карловацкаго ВЦУ. Заявленія, сдѣланныя на слѣдствіи, обязывали главу русскихъ епископовъ повторить ихъ и открыто, и это было сдѣлано Св. Патріархомъ съ величайшимъ мужествомъ съ единственной цѣлью достигнуть возможнаго блага для церкви. Положеніе послѣдней въ это время, несмотря на провалъ живоцерковниковъ въ крупныхъ городскихъ центрахъ, было ужасно. Святѣйшій Патріархъ 26 іюня былъ освобожденъ, а 28-го уже выпустилъ свое первое посланіе, отвѣчавшее на мучительный для многихъ вѣрующихъ вопросъ объ осужденіи его живоцерковнымъ соборомъ. Съ 26-го іюля Св. Патріархъ вступилъ фактически въ управленіе русской церковью.

Въ зарубежныхъ кругахъ карловацкаго уклона очень часто подчеркивается, что Св. Патріархъ послѣ его освобожденія

взялъ въ свои руки управление церковью съ согласія православнаго епископата, какъ сказано въ его посланіи къ Сербскому Патріарху. Я боюсь, что этому выраженію придастся какое-то церковно-правовое значеніе. Если это такъ, то нужно сказать, что дѣло обстояло совершенно иначе. То, что Св. Патріархъ скромно называетъ согласіемъ епископата, на самомъ дѣлѣ былъ «многоболѣзненный вопль» всѣхъ вѣрныхъ чадъ церкви, въ томъ числѣ и епископовъ. Это было не основаніе для воспріятія власти, а самый сильный мотивъ для этого. Не церковно-правовое значеніе имѣло это согласіе, а стало моральнымъ побужденіемъ къ немедленному вступленію въ дѣла управленія, такъ какъ фактически никакого центрального Патріаршаго управленія въ это время не существовало. Святѣйшему съ первыхъ же шаговъ пришлось все создавать снова. Дѣла и помѣщенія были захвачены живоцерковниками, не было налицо епископовъ, членовъ послѣдняго состава Священнаго Синода. Тѣмъ не менѣе Святѣйшій 15-го іюля имѣлъ уже возможность обратиться съ новымъ посланіемъ къ церкви. Въ этомъ посланіи раскрывается захватный характеръ присвоенія «живой церкви» церковной власти и церковнаго аппарата. Смутные и противорѣчивые слухи, ходившіе въ это время въ Россіи о событіяхъ, имѣвшихъ мѣсто въ маѣ 1922 года, получили въ этомъ посланіи опредѣленное разъясненіе. Посланіе подчеркиваетъ безблагодатность живоцерковнаго клира и предупреждаетъ мірянъ отъ участія въ ихъ грѣхѣ, входя въ молитвенное общеніе съ безблагодатными епископами и священниками. Каково должно было быть настроеніе Донского узника, когда онъ оставался въ заключеніи и сознавалъ всю тяжесть отвѣтственности, которая лежала на немъ, за этихъ совращенныхъ и неосознанно отпавшихъ миллионахъ людей, изъ этихъ миллионовъ тысячи, а можетъ быть и десятки тысячъ были принуждены обращаться за требами къ отщепенцамъ. При такихъ обстоятельствахъ только одинъ Патріархъ могъ вывести церковь изъ этого ужаснаго положенія, не потому, что усиливалась «живая церковь», а потому, что патріаршая церковная организація была совершенно разрушена, а также прекратилась и «каноническая преемственность церковной власти»: митрополитъ Агафангелъ, какъ мы знаемъ, былъ арестованъ, а замѣстителя себѣ не оставилъ. Освобожденіе Св. Патріарха сразу разрѣшало всѣ эти вопросы. Св. Патріархъ возвращался къ управленію не въ силу согласія епископовъ, а подъ вліяніемъ вопля всей церкви, который прорывался къ нему и черезъ массивныя стѣны его заключенія.

«Вмѣстѣ съ тѣмъ мы призываемъ всѣхъ епископовъ и іереевъ и вѣрныхъ чадъ церкви, которые въ сознаніи своего долга мужественно стояли за Богоустановленный порядокъ церков-

ной жизни, и просимъ ихъ оказать намъ содѣйствіе въ дѣлѣ умиротворенія церкви... Тѣхъ же, которые волею или неволею, или невѣдѣніемъ поползнулись въ настоящемъ вѣкѣ лукавствія и, признавъ незаконную власть, отпали отъ церковнаго единства и благодати Божіей, умоляемъ сознать свой грѣхъ, очистить себя покаяніемъ и возвратиться въ спасительное лоно Единой Вселенской Церкви». Такъ заканчивалось второе посланіе Святейшаго Патріарха. Какая разница въ отношеніи живоцерковниковъ къ Патріарху, съ одной стороны, — и Патріарха къ ушедшимъ въ «живую церковь», — съ другой.

Освобожденіе Св. Патріарха было встрѣчено вѣрными какъ избавленіе. Въ Москвѣ и другихъ крупныхъ центрахъ какъ бы вторично справляли въ этомъ году Пасху, — такая была радость. Патріаршее служеніе, служеніе вѣрныхъ Патріарху, епископовъ сопровождалось огромнымъ стеченіемъ народа и такимъ духовнымъ подъемомъ, который былъ величайшимъ утѣшеніемъ и ободреніемъ для вѣрныхъ, изстрадавшихся за годъ заключенія Патріарха.

Живоцерковники были потрясены въ самыхъ своихъ основаніяхъ. Многіе изъ епископовъ, совершивъ грѣхъ отпаденія, принесли «достойные плоды покаянія», были любовно приняты въ церковное общеніе Святейшимъ и возстановлены во всѣхъ своихъ правахъ. Въ числѣ первыхъ изъ покаявшихся былъ и Митрополитъ Сергій, занимавшій тогда Владимірскую кафедру. Въ это время русская церковь изобиловала исповѣдниками, а теперь въ ея средѣ появились и великіе въ своемъ покаяніи сыны, безъ всякихъ условій и сговоровъ принесшіе это покаяніе. Священнослужители въ значительномъ числѣ стали возвращаться въ патріаршую церковь.

Не могъ безслѣдно пройти фактъ освобожденія патріарха и для живоцерковной организаціи въ цѣломъ. Подъ давленіемъ всѣхъ этихъ обстоятельствъ живоцерковники созвали свой съѣздъ въ августѣ мѣсяцѣ этого года. Этотъ съѣздъ произвелъ внутренній переворотъ въ самой «живой церкви». Былъ ликвидированъ Церковный Совѣтъ и на его мѣсто созданъ новый органъ — Священный Синодъ. Сама церковная организація присвоила себѣ новое наименованіе: Православной Россійской Церкви. Радикальныя рѣшенія собора 1923 года были приостановлены въ ихъ исполненіи «по тактическимъ соображеніямъ». Живоцерковство замѣнялось обновленчествомъ. Радикальные элементы отошли на второй планъ или измѣнили своему радикализму и руководство оказалось въ рукахъ болѣе умѣренныхъ элементовъ, располагавшихъ какъ мы видѣли, на майскомъ соборѣ ничтожнымъ количествомъ голосовъ. Если живоцерковный переворотъ 1922 года проф. Титлиновъ считаетъ церковной рево-

люцией, то перемены, произведенныя августовскимъ съѣздомъ 1923 г., съ гораздо большимъ основаніемъ могутъ быть названы внутренней обновленческой контръ-революціей.

Самой важной задачей являлось возстановленіе церковной организациі патріаршей церкви, какъ мы знаемъ, къ моменту освобожденія Св. Патріарха уже не существовавшей. Придавая огромное значеніе церковному единомыслію Св. Патріархъ уже въ іюль 1923 года собралъ совѣщаніе вѣрныхъ епископовъ. Это совѣщаніе признало обновленцевъ раскольниками и, въ связи съ выраженнымъ Патріархомъ желаніемъ удалиться отъ дѣлъ, обратилось къ Святѣйшему Тихону съ просьбой «быть кормчимъ до того момента, когда Господу Богу угодно будетъ даровать миръ церкви голосомъ Всероссійскаго Помѣстнаго Собора». Единодушіе среди русскаго епископата послужило прочнымъ фундаментомъ для дальнѣйшей организаціонной работы. Тогда же волею Св. Патріарха былъ созданъ Патріаршій Синодъ, который между прочимъ особымъ распоряженіемъ 10-го ноября 1923 года вновь подтвердилъ указъ о закрытіи Карловацкаго церковнаго управленія.

II.

1923-й годъ въ жизни зарубежныхъ церковныхъ круговъ былъ связанъ съ дѣятельностью второго совѣщанія епископовъ-бѣженцевъ въ Карловцахъ. Мы уже видѣли, что совѣщаніе 1922 года не выполнило Патріаршаго указа, и даже заронило искру церковнаго переворота, поднявши вопросъ о присвоеніи себѣ церковной власти. Доведя дѣло до закрытія высшаго церковнаго управленія въ Россіи и заключенія Св. Патріарха, Карловацкое совѣщаніе рѣшило не закрываться съ цѣлью «сохраненія преемства церковной власти», которая никогда и никѣмъ не была сообщена Карловацкому ВЦУ. Въ 1922 году былъ созданъ Временный Синодъ, такъ какъ въ случаѣ освобожденія Св. Патріарха предполагалось исполнить его указъ въ цѣломъ. Во второй половинѣ мая 1923 года, т. е. всего черезъ 8 ½ мѣсяцевъ послѣ совѣщанія 1922 года, было созвано второе совѣщаніе епископовъ, которому усвоили наименованіе собора. На это совѣщаніе явились все тѣ-же 12 епископовъ-бѣженцевъ, уже давно уволенныхъ высшей церковной властью съ ихъ кафедръ и въ этотъ моментъ неимѣвшихъ никакихъ служебно-правительственныхъ полномочій, за исключеніемъ Митрополита Евлогія, поставленнаго Св. Патріархомъ во главѣ управленія русскими церквами въ Западной Европѣ. Главными вопросами, подлежащими разсмотрѣнію этого совѣщанія, были: 1) вопросъ объ орга-

низации высшей русской заграничной церковной власти, 2) объ архіерейскомъ соборѣ, 3) о синодѣ въ Карловцахъ, и 4) объ автономіи Западно-Европейскаго Митрополичьаго округа.

Переходя къ разсмотрѣнію существа принятыхъ рѣшеній по первому вопросу, нужно отмѣтить, что подъ этимъ вопросомъ подразумѣвалось разсмотрѣніе мнѣній нѣкоторыхъ преосвященныхъ и мірянъ о необходимости «присвоенія Архіерейскому Синоду Русской Православной Церкви заграницей функцій всероссійской церковной власти» до освобожденія Св. Патріарха. Итакъ, мысль, вскользь брошенная въ 1922 г., на совѣщаніи 1923 года стала центральнымъ пунктомъ сужденія всего совѣщанія. Инициатива въ этомъ отношеніи принадлежала не только преосвященнымъ, но и мірянамъ. Имена ни тѣхъ, ни другихъ не указаны въ протоколѣ. Что касается мірянъ, то легко догадаться, какой группой продиктованы эти предложенія. Съ ликвидацией Церковнаго Совѣта въ Карловцахъ, созданнаго собраніемъ 1921 года, группа крайнихъ правыхъ лишилась своего избраннаго представительства въ Карловацкомъ церковномъ управленіи и съ тѣмъ большей настойчивостью готова была диктовать свою волю руководителямъ церковной жизни за рубежомъ. Эти епископы и міряне не учли всѣхъ обстоятельствъ дѣла и, форсируя событія, не встрѣтили сочувствія въ такой открытой постановкѣ вопроса этого. Было принято рѣшеніе, что ни отдѣльные заграничные іерархи, ни соборъ ихъ не представляютъ собою власти, которой принадлежали бы права «коиими во всей полнотѣ обладаетъ всероссійская церковь въ лицѣ ея законной іерархіи». Русскіе приходы и храмы были признаны неразрывной частью Московскаго Патріархата, возглавляемаго Св. Тихономъ. Простодушный читатель, а можетъ быть, и участникъ совѣщанія, настроенный несогласно съ обсуждавшимися мнѣніями преосвященныхъ и мірянъ, предположилъ, что здравый смыслъ и церковная дисциплина восторжествовали на этомъ совѣщаніи. Дѣло обстояло далеко не такъ.

Какъ только перешли къ обсужденію конкретныхъ вопросовъ, то тотчасъ же и совершенно отступили отъ принятыхъ ранѣе теоретическихъ рѣшеній. Подъ заголовкомъ вторымъ встрѣчаемъ уже постановленіе, которое существенно противорѣчитъ только что указаннымъ рѣшеніямъ. Во первыхъ, оказалось, что существуетъ заграничная православная русская церковь, а не неразрывная часть русской церкви. Поэтому съѣздъ создаетъ высшій органъ управленія въ видѣ собора епископовъ, и собору заграничныхъ іерарховъ присваивается значеніе церковной власти, что, конечно, тоже находится въ полномъ противорѣчій съ только что принятымъ рѣшеніемъ. Что собору дѣйствительно усвоится власть, видно изъ слѣдующаго: онъ замѣщаетъ ва-

кантныя кафедры и судить епископовъ, т. е. надѣляется функціями высшей власти, какая только существуетъ въ церкви. Вѣдѣнію этого собора передаются вопросы вѣро- и нравоученія. Невольно возникаетъ сомнѣніе, осталось ли что либо на долю всероссійской церковной власти? Намъ кажется, что функціи этой власти полностью перенесены на Карловацкій соборъ.

Если къ этому присоединить постановленіе значущееся подъ пунктомъ третьимъ и предоставляющее Синоду въ гор. Карловацкахъ право вести сношенія отъ лица русской заграничной церкви съ автокефальными церквами, а также съ иностранными государствами, то можно сказать, что въ дальнѣйшемъ существованіи Всероссійской церковной власти болѣе не встрѣчалось никакой нужды.

Итакъ, преосвященные и міряне, вошедшіе въ соборъ съ мнѣніями, которыя казались отвергнутыми при обсужденіи пункта 1-го, могли себя теперь чувствовать вполне удовлетворенными. Было ли согласіе Всероссійской церкви и ея представителя на отдѣленіе заграничныхъ приходовъ? Было ли согласіе главы русскихъ епископовъ на постановку подобныхъ вопросовъ и принятіе столь важныхъ рѣшеній заграничными епископами-бѣженцами? Все это вопросы безъ положительнаго отвѣта на которые никакія рѣшенія, принятія на этомъ совѣщаніи, не имѣютъ церковно-правоваго значенія.

Если къ этому еще присоединить, что Западно-Европейскому Митрополичьему округу была предоставлена, хотя и куцая, автономія, то ясно, что Карловацкому собору усвоились *автокефальныя права*. Только этого страшнаго слова не хотѣли произнести и, очевидно, тоже по тактическимъ соображеніямъ. Можно подумать, что о существованіи патріаршаго указа о закрытіи Карловацкаго ВЦУ на совѣщаніи забыли, и безъ всякихъ оговорокъ создавали новые органы, съ властью, можетъ быть, большей, чѣмъ само карловацкое ВЦУ. Если принять во вниманіе, что всѣмъ русскимъ епархіямъ и епископамъ съ соотвѣтствующей властью еще Св. Патріархомъ, а затѣмъ его замѣстителемъ, Митрополитомъ Агафангеломъ, была дана полная автономія, то нельзя не признать, что Карловацкое совѣщаніе урѣзало права Митрополита Евлогія, слѣдовательно, оно считало себя, если не выше, то по крайней мѣрѣ равнымъ Св. Патріарху и его замѣстителю.

Все происшедшее на этомъ совѣщаніи подтверждаетъ, что углубленіе церковной смуты за рубежомъ продолжалось. Чѣмъ же однако объясняется столь противорѣчивое рѣшеніе этого совѣщанія? Объясненія этого нужно искать въ наличіи той трещины въ церковной зарубежной средѣ, начало которой было положено, какъ мы знаемъ, еще на собраніи 1921 года. Одна

часть совѣщанія отстояла принципиально правильную точку зрѣнія при обсужденіи перваго вопроса повѣстки, другая часть въ вопросахъ конкретныхъ провела свои мнѣнія. Обѣ стороны если не были удовлетворены работами совѣщанія, то считали, что пока «*лохой миръ лучше доброй ссоры*» и что все съ теченіемъ времени образуется. Нужно ли говорить, что сохраненіе мира путемъ нарушенія воли высшей церковной власти и въ будущемъ не сулило прочнаго мира за рубежомъ. Всѣ эти рѣшенія должны были быть представлены всероссійской церковной власти. На это очень легко пошли, такъ какъ обстоятельства, имѣвшія мѣсто въ Россіи въ этотъ моментъ, исключали возможность разсмотрѣнія подобныхъ вопросовъ и отвѣта на нихъ: Св. Патріархъ находился въ заключеніи. Патріаршаго Высшаго Церковнаго Управленія вообще не существовало. Дѣйствія новыхъ учрежденій вводились явочнымъ порядкомъ и сейчасъ же.

Едва закончило свою работу Карловацкое совѣщаніе Святѣйшій получилъ свободу. Въ первое время неотложные вопросы церковной жизни въ Москвѣ и въ Россіи отвлекали вниманіе Св. Патріарха отъ зарубежныхъ церковныхъ дѣлъ, но уже въ ноябрѣ мѣсяцѣ 1923 года, какъ мы знаемъ теперь, особымъ указомъ Патріаршаго Синода было вновь подтверждено распоряженіе о закрытіи Карловацкаго управленія. Самочиніе было отличительной чертой дѣятельности архіерейскаго совѣщанія 1923 года и созданія имъ органомъ управленія. Все это вело къ дальнѣйшему развитію церковной смуты за рубежомъ.

* * *

Итакъ, при разсмотрѣніи событій 1923 года мы констатировали наличность глубокаго кризиса въ средѣ «живой церкви», тогда какъ зарубежная церковная смута, хотя и медленно, но продолжала развиваться. 1923-й годъ можно назвать годомъ соборовъ, т. е. совѣщаній всѣхъ церковныхъ теченій. Вѣрные Патріаршей церкви епископы собрались совмѣстно съ Патріархомъ въ іюль мѣсяцѣ этого года и скромно назвали это собраніе *совѣщаніемъ*, лишь выразивъ надежду, что при болѣе благопріятныхъ обстоятельствахъ соберется и Помѣстный Соборъ.

Живоцерковники и Карловацкіе церковники заявили себя горячими сторонниками *соборности*. Въ связи съ этимъ живоцерковниками былъ созванъ свой соборъ въ маѣ 1923 года. Ко второй половинѣ мая и началу іюня относится дѣятельность собора въ Карловцахъ. Мы уже видѣли, что древне-русское (церковно-славянское) слово «соборъ» не имѣетъ строго-опредѣленнаго значенія, поэтому всѣ это собранія могутъ въ извѣстномъ смыслѣ быть названы соборами, т. е. съѣздами, совѣщаніями, собраніями.

Не въ этомъ, однако, смыслъ употребляютъ этотъ терминъ живоцерковники и карловацкіе дѣятели. Они склонны своимъ совѣщаніемъ придавать значеніе полномочнаго органа церковной власти, т. е. считать ихъ по древне-русской терминологіи *совершенными соборами*.

Въ этомъ отношеніи тѣ и другіе одинаково неправы. Основнымъ условіемъ для того, чтобы церковное собраніе получило церковно-правительственное значеніе, нужно, чтобы на немъ присутствовалъ «первый епископъ»; по крайней мѣрѣ необходимо, чтобы собраніе было созвано имъ, и планъ работъ имъ былъ одобренъ, такъ какъ каждый отдѣльный епископъ, какимъ бы онъ ни былъ по счету, — вторымъ, третьимъ или десятымъ, — безъ разсужденія «перваго епископа» не можетъ принимать никакихъ рѣшеній, выходящихъ за предѣлы его епархіальной власти. Нужно ли говорить, что вопросы, обсуждавшіеся на живоцерковномъ соборѣ 1923 года и на Карловацкомъ съѣздѣ, выходили за предѣлы полномочій отдѣльных архіереевъ. При этомъ значительное число епископовъ, участниковъ этихъ совѣщаній, въ это время не имѣли никакихъ церковно-правительственныхъ полномочій, или потому, что были уволены Св. Патріархомъ на покой (Карловацкіе епископы), или потому, что вообще не имѣли кафедръ, будучи только викаріями (часть карловацкихъ и живоцерковныхъ епископовъ), или даже были рукоположены помимо главы русскихъ епископовъ (живоцерковники), безъ утвержденія котораго не можетъ быть поставленъ ни одинъ русскій епископъ.

Все это лишало и живоцерковный и Карловацкій соборы понятія дѣйствительныхъ соборовъ, полномочныхъ органовъ церковной власти, а, слѣдовательно, поскольку къ нимъ можетъ быть приложимо названіе собора, оно обозначаетъ не болѣе, какъ совѣщаніе, съѣздъ и т. д. Это понимали и сами живоцерковцы, когда ихъ августовскій съѣздъ пріостановилъ и измѣнилъ рѣшеніе ихъ майскаго собора, т. е. они усваивали одинаковое значеніе собору, имѣвшему мѣсто въ маѣ, и своему съѣзду, бывшему въ августѣ. Было время, когда и зарубежные архіереи вполне отчетливо сознавали это, когда онѣ церковному съѣзду, сыгравшему столь трагическую роль въ жизни русской церкви, усваивали названіе *церковнаго собранія*.

Всего болѣе къ понятію «совершеннаго собора» подходило совѣщаніе епископовъ при Патріархѣ. На этомъ совѣщаніи присутствовалъ самъ глава русскихъ епископовъ, онъ созвалъ это совѣщаніе, число участниковъ этого совѣщанія въ нѣсколько разъ превышало число членовъ Карловацкаго собора, всѣ они были канонически правильнаго рукоположенія; и только потому, что не всѣ епархіи могли быть представлены на этомъ совѣщаніи

своими правящими епископами, участники этого собрания именуют его *совѣщаніемъ*. Независимо отъ названія оно имѣло огромное значеніе въ дѣлѣ организациі вѣрныхъ и констатировало *единомысліе вѣрнаго епископата въ Россіи*.

Ничего подобнаго не было ни на Карловацкомъ совѣщаніи, ни на живоцерковныхъ собраніяхъ. Созданныя помимо воли «перваго епископа» Карловацкое и живоцерковное совѣщанія внесли новые моменты разьединенія въ русскую церковную среду и, что особенно замѣчательно, каждое изъ этихъ совѣщаній внесло дальнѣйшее раздѣленіе даже въ ту ограниченную группу, собраніемъ которой оно являлось.

Допустивъ ничтожное, какъ казалось руководителямъ, отступленіе отъ церковнаго порядка, они неожиданно для себя оказались внѣ завѣта самого Основателя церкви, завѣщавшаго Своимъ послѣдователямъ единеніе. Такъ тѣсно связаны между собою соблюденіе установленнаго строя церкви и служеніе основной задачѣ существованія церкви на землѣ. Поэтому блюденіе правильности церковнаго строя есть первостепенная задача для всего церковнаго общества, и въ этомъ отношеніи никакіе мотивы временной цѣлесообразности не должны имѣть значенія.

И. Стратоновъ.

23. III. 1929.

Берлинъ.

ПРОЛЕТАРІИ И МАШИНА.*)

Пролетаріатъ. Индустрія. — Вотъ двѣ могущественнѣйшія стихіи нашей эпохи, которыя ищутъ и не находятъ себѣ мѣста!

Нѣтъ русла, въ которое имъ обѣимъ суждено было бы вылиться и обрѣсти свою живую жизнь и полное бытіе.

Въ самомъ дѣлѣ: вотъ капиталистическій европейскій западъ и вотъ пролетарское СССР.

Въ первыхъ царствуетъ машина и лишь стремится царствовать пролетарій, — въ второй же наоборотъ, — правитъ (de jure!) пролетаріатъ и еще только насаждается индустрія. — И потому корреляція — индустріализація — пролетаризація развѣ является въ нихъ всеопредѣляющимъ моментомъ?

— Нѣтъ.

Идетъ себѣ машина, — и знать ничего не знаетъ про «обобществленіе орудій производства». А у пролетарія руки коротки, — а ежели и удлинятся на то, чтобы жаръ загрести, то не знаютъ, что съ этимъ жаромъ дѣлать... какъ расправиться.

Нѣтъ никакого взаимодѣйствія между пролетаріемъ и машиной, — ни въ индустріализированныхъ «капиталистическихъ странахъ», ни въ индустріализирующемъ «пролетарскомъ краю».

И, вообще, — возможно ли это?

Нужно ли это?

Вѣдь это «ужасныя силы». — И къ чему можетъ повести ихъ взаимодѣйствіе? Индустрія... и вотъ уэльскіе фантазмы, его люди — марсіане.

Пролетаріатъ... и вотъ «грядущій хамъ демократіи». И даже не «грядущій», а наступающій... пришедшій.

Эта тема, конечно, въ особенности, существенна и насущна для Россіи. — Вѣдь она «страна великихъ возможностей», «великихъ неожиданностей», Вѣдь — *ex oriente lux!*

Что же страшно ли за нее?

Страшно ли ей самой отъ ихъ силъ?

*) Редакція „Пути“ не соглашаясь съ нѣкоторыми мыслями автора этой статьи, печатаетъ ее, какъ характерное и яркое выраженіе нѣкоторыхъ теченій среди молодежи принявшей революцію и вмѣстѣ съ тѣмъ охваченной духовными исканіями. Въ авторѣ чувствуются сильное вліяніе В. В. Розанова.

Черный уголь — подземный Мессія,
 Черный уголь — здѣсь царь и женихъ,
 Но не страшень, невѣста Россія,
 Мнѣ голосъ каменныхъ пѣсень твоихъ
 Уголь стонетъ и соль забѣлѣлась
 И желѣзная воетъ руда, —
 То надъ степью пустой загорѣлась
 Мнѣ Америки новой звѣзда.

Каменная «пѣснь» индустріи и «черный Мессія» «рабочаго люда», — это въ 1913. «Двѣнадцать» красноармейцевъ, предъ которыми «впереди Іисусъ Христосъ» — это въ 1918. Такъ «мыслиль образами» — поэтъ Блокъ, — безвольно слушавшій «Музыку Революціи», — поэтъ озаренный измѣнчивыми ликами «Вѣчно Женственнаго», звучавшаго ему и въ «звѣздахъ», гдѣ то «ante lucem», и «въ страшномъ мірѣ» города фабричныхъ трубъ и злыхъ бѣдныхъ.

Но образъ Христа, такъ ясно опознанный Блокомъ передъ кончиной, — не былъ въ токахъ музыки, исходившихъ отъ Ея ликовъ. Этотъ образъ уже за предѣлами его жизни и творчества.

Вотъ что онъ записываетъ въ дневникѣ отъ 10 марта 1918: «Я только констатировалъ фактъ. Если взглянуть въ столпы мятели на этомъ пути (т. е. пути двѣнадцати красноармейцевъ. Ю. И.), то увидишь Іисуса Христа».

И ему былъ ненавистенъ этотъ ликъ Христовъ. Эта ненависть всегда была у Блока. Однако, когда онъ воспринималъ Сына «о легендахъ, о сказкахъ, о тайнахъ», — «всепобѣдный Христосъ» — не былъ для него такой неопределимой и ощутительной (а значить и ненавистной) реальностью, какъ въ годы Революціи, — въ пору «гибели вселенной» «крушенія старого міра», которое издавна гипнотизировало и заманивало поэта въ дурной музыкальной стихіи земного лика «Вѣчно-Женственнаго» (бывшаго болѣе отъ «Астарты» чѣмъ отъ «Софіи», — беру терминологию Блока), ибо еще въ 1900 онъ писалъ:

Пусть одинокъ, но радостенъ мой вѣкъ
 Въ уничтоженіе влюбленный,
 Да, — я, какъ ни одинъ великій человекъ
 Свидѣтель гибели вселенной.

— Но это одно видѣніе.

А вотъ другое, — другого поразительнаго и страшно-чуткаго сына своего времени, который нащупаль въ этомъ своемъ времени — тѣ же реальности. Я приведу два мѣста изъ розановскихъ твореній, гдѣ этотъ удивительнѣйшій мыслитель нашей эпохи, въ маленькихъ интимныхъ отрывкахъ сумѣлъ выразить основныя данности современности, — данности иногда столь чуждыя и несродныя его міровчувствованію.

Но вѣдь дѣло въ томъ, что онъ всегда ходилъ вокругъ да около нѣкоторыхъ самоочевидностей и истинъ, которыя впитывалъ въ себя лишь потому, что не могъ не впитывать ихъ. — Вотъ прекрасная формула его воспріятія-пониманія, — имъ же самимъ найденная: «меня вдругъ поражало что нибудь — мысль или предметъ... — пораженный я выпучивалъ глаза».

И вотъ, напр., на что онъ «выпучивалъ глаза»:

1. Сгорѣли въ пожарѣ Феникса отечество, религія, быть, соціальныя связи, сословія, философія, поэзія. Человѣкъ нагъ опять. («Homines novi»... 1901).

2. Въ теперешнемъ движеніи Россіи въ революцію введены такія массы и пространства, а составъ ея элементовъ и двинувшихъ силъ до того сложенъ, какъ это и не мерцалось ни одной революціи. («Ослабнувшій Фетишъ». 1906).

3. Вся Россія рванулась къ работѣ, къ гигантскому новому созиданію, къ перевороту всѣхъ условій существованія, и прежде всего — условій труда («Въ настроеніяхъ дня». 1906).

4. И образуется великое «товарищество»: не государство, не Церковь, но какъ система совѣстей, какъ міръ совѣстей — не стѣсненныхъ какъ воздухъ, сильныхъ какъ электричество. Сказываютъ: электричество сильнѣе желѣза. Старый міръ — желѣзный, новый — электрическій. («Въ русскомъ подпольѣ». 1906).

Цитирую изъ книги статей: «Когда начальство ушло». (1901-1910).

Здѣсь, Розановъ, пока что, — еще лишь констатируетъ факты, которые въ свое время съ неизсякаемымъ удовольствіемъ провидѣли — Бэконъ въ XVI в. касательно техническихъ изобрѣтеній, открывшихъ широкое поле для индустріализма нашихъ дней и — Марксъ въ XIX в. — касательно роли пролетаріата. («Пролетаріи всѣхъ странъ, соединяйтесь») (Коммунистическій манифестъ 1847).

Правда, Розановъ отмѣтилъ это безъ «неизсякаемаго удоволь-

ствія». Если въ книгѣ «Когда начальство ушло» — и можно сыскать нѣкоторую настроенность въ пользу «неизяскаемаго удовольствія» — то уже въ «Апокал.» никакъ не сыщешь. Онъ могъ лишь ощутить, что «электричество» (индустріализація) и «революція въ планетарномъ масштабѣ» почему-то «адски необходимы». (такъ-же какъ напр. ненавистная для него «наглая пресса»).

Но вотъ — революція октябрьская! — Общій строй мірочувствительныхъ переживаній розановскихъ въ эту пору — и въ перепискѣ съ Э. Голлербахомъ (1915-X-1918). и въ «Апокалипсисѣ» — оказывается вотъ какимъ:

«Ночь. Небытіе. Могила.»

«Тьма. Мгла. Смерть».

«Полное nihil»... и т. д.

И въ этотъ страшный небытійственный моментъ, когда «Россія умерла», никакой вѣры нѣтъ и напрасень колокольный звонъ. — «Бомъ. Бомъ. Бомъ. Но уже звукъ пустой». ...

И это все — слѣдствіе ужаснаго нигилизма христіанскаго человѣчества, «хохота надъ Богомъ» — которые потрясли міръ въ лонѣ Завѣта Сыновняго. Однако, вовсе не люди виноваты, — грѣшные, безбожные, бездомные люди. — Тутъ Розановъ дѣлаетъ нѣкій окончательный выводъ, напрашивающійся у него за все время его жизни.

— «Посаженное Христомъ Дерево не Дерево Жизни. И потому: «Ужась, о которомъ еще не догадываются больше, чѣмъ онъ есть: что не грудь человѣческая сгноила христіанство, а что христіанство сгноило грудь человѣческую». Христіанство не для нашей жизни; оно «не отъ міра сего». — Сіе не то, что Ягве-Отецъ-Богъ Живыхъ, вступившій въ связь съ Израилемъ въ обрядѣ обрѣзанія («Въ моментъ обрѣзанія Ангель Іегова нисходитъ на младенца»), и не Ра египтянъ — Солнце Жизнедавецъ, которое больше Христа желаетъ счастья человѣчеству (не одинъ разъ, — символически накормило хлѣбомъ, а всегда кормить!).

Ежели изъ «отцовской точки все растетъ», то евангельская правда приводитъ къ иной «точкѣ — молчанію, небытію скопческому».

Ложно слово: «я и отецъ — ОДНО». Сынъ — не необходимая антитеза, а кошмарное противорѣчіе въ отношеніи къ Отцу. Тутъ надо отмѣтить, что для Розанова исторія міра человѣче-

скаго, — въ одинаковой мѣрѣ чужда и гегелевской діалектики «философіи исторіи» и ученію о пріемственности откровенія.

Для него все живое въ каждый данный моментъ восходитъ къ Богу, ибо — растеть. А «ростъ есть молитва». Онъ весь въ животрепещущемъ неподвижномъ сегодняшнемъ. Въ этомъ смыслѣ онъ очень далекъ отъ своего учителя Достоевскаго, ибо по его же выраженію «у Достоевскаго не было сегодня». Ему долженъ былъ-бы быть ближе Толстой, (котораго онъ однако, ненавидѣлъ). Вѣдь Толстой былъ всегда въ сегодняшней «круглой живой жизни», умудрившій его сказать на склонѣ лѣтъ: «Въ сущности же мы, какъ и Богъ, стоимъ неподвижно». (Дневникъ, 1904, 2 января).

Но дальше — о Христѣ и о Розанову.

Не смотря на вѣчный розановскій упоръ въ данную суть жизни, онъ хотя и не воспринималъ религію въ діалектикѣ, — тѣмъ не менѣе, былъ чуждъ и морально-религіозныхъ аспектовъ, (къ которымъ льнулъ Толстой). Онъ умѣлъ видѣть событія религіозныя и историческія лишь какъ большую макро-жизнь, (— но не макро-бытіе).

Онъ писалъ въ томъ же «Апокалипсисѣ»; Сынъ «довелъ человѣчество до мукъ отчаянія, до мыслей и о самоубійствѣ», Онъ «до безконечности обезобразилъ, охаотилъ міръ», «невыносимо отяготилъ человѣческую жизнь».

И потому то Христосъ и виноватъ во всѣхъ ужасныхъ для Розанова послѣдствіяхъ христіанской исторіи. Въ этомъ смыслѣ —

— «совершенно механическіе законы — суть христіанскіе отвѣты»

и—«соціализмъ есть воистину христіанское явленіе».

Неживыя машины и полуживой пролетарій, грозящіе живому миру, — вотъ по Розанову результаты Христова «не отъ міра сего».

4.

Но вспомнимъ теперь про Блока. — Удивительно сходженіе этихъ двухъ людей, поразительно несродныхъ Сыновнему Завету, (хотя они и въ Лонѣ Его).

У Блока — «подземный Мессія» и его «Иисусъ Христосъ» — впереди индустриализаціи и пролетаризаціи. — А у Розанова — та же корреляція, — но въ обратномъ порядкѣ. Христосъ — позади — и «машиннаго міра» и «грядущаго Хама».

При этомъ, Блокъ привѣтствуетъ эти стихіи, а Розановъ проклиная ихъ и ихъ «виновника» Христа. Въ послѣднемъ, т. е. въ проклятіи Христова Дѣла опять таки совпадаютъ, хотя

снова въ томъ-же обратномъ порядкѣ, т. к. — Блокъ увидѣлъ Христа, — именно, впереди, а не позади стихій, — но—исходъ (ужасный, ненавистный исходъ!) — былъ по Блоку во Христѣ, (— «женственномъ призракѣ»).

Обольстительны и лукавы эти два прогноза, вдохновленные врагомъ человѣковъ. Они — слѣдствіе полного непониманія сущности Христовой. Но это непониманіе, какъ и вообще самый крайній атеизмъ и безразличіе религіозное, — нашедшіе столь богатую почву въ 2000-лѣтней исторіи христіанской Европы, всегда были, въ концѣ концовъ, въ Завѣтѣ Сына, т. е. происходили на той самой землѣ, которую Сынъ Человѣческій пришелъ не только для того, чтобы утѣшить (какъ думалъ Розановъ, когда пытался «спмпатизировать» Христу); а для того чтобы искупить.

Онъ и «Утѣшитель души истинной» и Пріявшій чашу грѣховъ человѣческихъ. И, поэтому, — христіанами (это уже какъ бы а priori) были и Блокъ и Розановъ, — хотя и считали себя отвѣтственными не передъ Нимъ.

Первый писалъ:

«Передъ Тобою одною отвѣчу
«За то, что всю жизнь молчалъ»,

т. е. передъ Женственнымъ Ликомъ преображенного міра, который Блокъ провидѣлъ во всѣхъ міровыхъ данностяхъ, какъ нѣкое свершеніе (— свершеніе до срока).

Второй же отвѣчалъ передъ Ягве-Отцомъ, Ра-Солнцемъ, — въ лонѣ которыхъ былъ обожженъ полъ-жизнь-ростъ, (т.е. единственные розановскія реальности міра сего).

5.

«Отъ дней же Іоанна Крестителя доннынѣ Царство Небесное силою берется, и употребляющіе усиліе восхищаютъ его».
(Мѡ. 11, 12.)

И дана заповѣдь, — заключительное слово нагорной проповѣди: «и такъ будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ Небесный».

Эти небывалыя, но истинныя слова — выводъ того, что Отецъ открылъ Израилю: человѣкъ сотворенъ по Образу и Подобию Божьему (книга Бытія).

Но Образъ и Подobie Божьи, искаженные на лицѣ Ветхаго Адама, — возсіяли новымъ неизреченнымъ свѣтомъ — лишь милостью Отца, пославаго Сына, Который далъ свободу восхити Царствіе Небесное и осуществлять заповѣдь совершенства, указующую путь къ Божіей Полнотѣ.

Эти новыя обѣтованія, — въ томъ проникновенное провидѣніе Н. А. Бердяева — центральныи моментъ Новаго Завѣта. — И это черезъ нихъ «христіанство создало бурную бунтующую исторію», — трагичную по своему смыслу, ибо «трагизмъ рождается изъ свободы, изъ дѣйствительной свободы, изъ свободы зла, изъ свободы тьмы» (Смыслъ исторіи).

Поэтому то и родился Апокалипсисъ, который не былъ страшнымъ антитезисомъ нелѣпой «некосмологической религіи Христа» (Розановъ), а — пророчествомъ во Христѣ. — Апокалиптическіе ужасы въ концѣ временъ, — суть вольное слѣдствіе новой свободы, Новаго Адама, дѣтьми котораго были — и страшные геніи Ренессанса и близкіе намъ, — демоническій Александръ Блокъ и бѣсовскій Василій Васильевичъ Розановъ.

И, именно, въ силу этого, — судьбы этихъ двухъ послѣднихъ, — въ особенности, поучительны, своеобразны и значительны. Не богоборцы, не безбожники, — а адепты Ветхаго Завѣта и Завѣта еще не наступившаго, (что еще болѣе искусительно), — они, не взирая на всю свою обольстительность и лукавство свое, — были страшно чуткими и проникновенными по отношенію къ своей эпохѣ. Они лучше многихъ и многихъ, — учуяли, уловили могущественныя эпохальныя теченія. Ихъ антихристіанская позиція, пережитая ими, — и въ творчествѣ и въ жизни, — поставила ихъ въ положеніе, про которое говорятъ «со стороны виднѣе».

Оттого то и получилось такое изумительное опознаніе темъ: машина, пролетаріатъ и — христіанство, Христось.

Но аспекты — разные. — Вотъ итогъ ихъ видѣнія:

«ужасъ нашихъ дней» — «ревъ Апокалипсиса», — въ хаосѣ «механическихъ законовъ» и въ хаосѣ социальномъ, — идутъ отъ Христа.

Конкретное міропреодоленіе въ «музыкѣ» индустриализаціи и нищета духовная пролетарской Россіи, — идутъ къ Христу.

6.

И это дѣйствительно такъ. Но это не Аминь. — Христось не виновникъ и не водитель стихій машины и революціи, — которыя являются сутью нашего времени, — и идутъ отъ Христа и взыскуютъ о Христѣ. — Чтобы уразумѣть это, слѣдуетъ отрѣшиться отъ роковой категоріи причинности. — Христось не, индійскій богъ, который какъ и весь міръ съ людьми пребываетъ въ кармѣ (законъ возмездія, который является закономъ причинно слѣдственнымъ), Слово — предвѣчно, до вѣка; оно — trans и meta по отношенію къ намъ и къ всѣму и, если можетъ

быть воспринято, — то не может быть подлинно узнано, ни въ предѣлахъ живыхъ *destinationes rerum* (назначенія вещи, о которыхъ говоритъ Розановъ), ни въ «духъ музыкъ» блоковской поэзіи.

«Слово, ставшее плотью», отъ иного міра и раскрываетъ то, что «не отъ міра сего».

Но оно не законъ, не судьба, — а любовь Божія къ тому, что не Богъ, но создано Имъ по Образу и Подобию Его и усыновлено имъ, какъ свободное человѣчество.

Конечно, все въ Руцѣ Божіей и ни одинъ волосъ не спадеть съ головы человѣческой, безъ воли Бога-Вседержителя-Творца.

И, конечно, Богъ знаетъ, какія «послѣдствія» будетъ имѣть Его Даръ — Даръ свободы. Но это не означаетъ, что Онъ одарилъ въ насмѣшку (Кириловская постановка вопроса въ «Бѣсахъ» Достоевскаго), и не означаетъ такъ-же то, что «бремя» свободы непосильно, какъ полагалъ Великій Инквизиторъ («Братья Карамазовы»). — Лишь основной смыслъ богосыновства можетъ вскрыть эту проблему. — Любовь Отца и Сына есть любовь къ чадамъ своимъ, — соратникамъ Божьяго Дѣла и общаго дѣла всечеловѣческаго.

Это богосыновство переживается на трехъ путяхъ ревности къ Богу — жизни и бытію:

— Въ «духовномъ» опытѣ: истиннаго «гностика»: любовь къ Богу —

— Въ «душевномъ» опытѣ праведнаго «психика»: любовь къ ближнему, которая по слову Іоанна (I посл.) есть вмѣстѣ съ тѣмъ и любовь къ Богу, — ибо всякій любящій рожденъ отъ Бога и знаетъ Бога».

— Въ «плотянномъ» опытѣ томящагося «гилика»: любовь къ міру, которому дано обѣтованіе, что на него снизойдетъ Іерусалимъ Новый (Откр. 21.). украшенный, какъ невѣста и будетъ новое небо и новая земля. Исходъ этихъ путей брезжится въ обрѣтенномъ, восполненномъ единствѣ — любви человѣковъ — въ красѣ міра къ Богу — и любви Бога — въ красѣ славы Божьей къ человѣкамъ. Истинный образъ свершенія этого исхода хранится въ мистическомъ установленіи Церкви, но становится онъ въ временной и пространственной эмпирии исторической.

7.

Церковь хранить сѣмена Царства Божьяго.

Исторія разрыхляетъ эмпирическую дѣйствительность, дабы сѣмена тѣ нашли «добрую почву».

Думается, что особенно благоприятной для Лѣта Господня

является нынѣшняя почва, которая не хочет болѣе возвращать національныя культуры и цивилизаціи недостроенной «башни вавилонской».

Вѣроятно для многихъ это утвержденіе будетъ казаться не только «искушеніемъ», но и «пустой фразой», «пустымъ звукомъ». Вѣдь въ самомъ дѣлѣ, — «интернаціонализмъ» пролетаріата «всѣхъ странъ» и «нивелирующая сила» «міровой машины», — развѣ подѣ знакомъ богосыновства, а не подѣ знакомъ той же «башни вавилонской» или быть можетъ — нѣкотораго хаотическаго nihil-я.

Вѣдь тутъ какъ будто бы вовсе не братское смиреніе, а новая ужасная гордыня сатанинская, «духъ пустоты».

Но болѣе вдумчивое уясненіе «мифа» о башнѣ, — приводитъ и приведетъ совсѣмъ къ иному.

Башня есть плодъ творчества Ветхаго Адама, нѣкотораго библейскаго нарицательнаго вавилоня, олицетворяющаго, вообще, всѣ культуры того времени съ ихъ отличительной тяжело-вѣсною земледѣльческихъ и торговыхъ государствъ.

Налегкѣ были лишь дѣти-варвары-монгольскіе, семитическіе и арійскіе, кочевники, пока они еще не усвоили быть разгромленными ими монархій. Когда же усваивали, (что дѣлалось очень быстро)—легкое бремя улетучивалось; наваливалась тяжесть культуры.

Рокъ висѣлъ такъ-же надъ внутренними революціями, — возставшіе рабы и возмущившіеся неимущіе — оказывались втиснутыми въ старый укладъ, хотя выдѣляли новую аристократію, новыхъ властителей.

Взаправду легкимъ былъ лишь народъ израильскій, — бездомные «торгаши-жиды», (столь отличные отъ богатыхъ торгашей-сосѣдей, — осѣвшей средиземной державы финикіанъ). Единный Ягвѣ, говорившій черезъ пророковъ — вотъ единственный домъ этого бродячаго народа-кочевника, блуждающаго среди земледѣльческихъ и торгово-земледѣльческихъ государствъ.

Отчій Домъ былъ (и есть!) для нихъ истину единственная реальность, взаимодействующая съ другой реальностью, — реальностью живой жизни, варящейся въ соку ихъ скитальческихъ «Geschäft»-овъ — Символика культуры и бытъ цивилизаціи всегда оставались для нихъ надстройкой (марксовскимъ Ueberbau!) Такъ-же навыки мастера-художника и подданнаго-гражданина никогда не могли для нихъ стать самодовлѣющей самоцѣлью. Имъ не надо было устраивать жизнь, устраиваться въ жизни. Они и такъ были какъ бы à priori въ ней устроены. И, ежели и отходили отъ Отчаго Завѣта, то все-таки неизбѣжно оставалось ихъ умѣніе жить in concreto.

Развѣ «субстанція» Спинозы и «историческій матеріализмъ»

Маркса не были самыми ощутительными, или же попросту живыми данностями въ вѣкъ «раціонализма» и «позитивизма».

Всяческіе великіе народы давились своими культурными навыками, самоуничтожались и въ пустую онанизировали «жизненную энергію». — И въ концѣ этого безъ-образія — исчезали, будучи не въ силахъ полной грудью всего народа — вдохнуть жизнь и соборне въсчувствовать соборне узнаннаго Бога.

А вотъ еврей-то, по настоящему, — живутъ и молятся — соборне, (во всякомъ случаѣ, если даже принять во вниманіе религиозныхъ отступниковъ, — говорятъ всѣ на томъ же «понятномъ сердцу языкѣ»).

А прочіе народы — ловятъ рыбу въ мутной водѣ своей мысли и чахнутъ, и — сохнутъ.

Такъ было и въ пору Закона Отца-Бога Живыхъ, и въ пору свободы во Христѣ, свободы отъ Сына-Бога, кот. о томъ «что не отъ міра сего». Вѣдь о послѣднемъ затомились не только христіанскіе народы, — но томились и народы до-христіанскіе, ибо ихъ культуры и цивилизаціи никогда не были т а к ъ имманентны по отношенію къ живому настоящему, — въ которомъ народъ израильскій ожидалъ своего Мессію.

А вотъ «изъ насихъ» — темпераментно торгуя «духовными», «душевыми», «плотянными» товарами, — они что, — въ самомъ что ни на есть живомъ настоящемъ, — въ которомъ «нищіе духомъ» проходятъ «тѣсныя врата». А вотъ другіе «богатѣютъ въ духѣ», расширяютъ врата жизни новыми и новѣйшими цѣнностями, потребностями, правами — обязанностями и гонятся за своей правдой «въ предѣлахъ самостоятельнаго уклона» существованія.

8.

Но кто же получить Царствіе Небесное.

— Нищіе духомъ.

— Изгнанные за правду.

Только они. Другимъ — другое. — Они — утѣшаться; наслѣдуютъ землю; насытятся, помилованы будутъ; Бога узрятъ; нарекутся Сынами Божьими. — Но не ихъ еси Царствіе Небесное. — обѣтованіе Христово. Однако получить-ли Израиль Царствіе Небесное. Получить ли?

Хоть и нищій духомъ, и изгнанный за правду (безъ дома на землѣ, — разсѣянный)?

Тутъ обозначается основная черта іудаизма, — наиболѣе ощутительно воспринявшаго Бога, — но вмѣстившаго Его Откровеніе — только въ этой жизни, въ семь мірѣ. — Поэтому-то будетъ каждый еврей для всякаго христіанина, — чѣмъ то

отвратнымъ, т. к. вся христіанская исторія — и въ моментъ близости къ Богу и въ пору откровений Его, — всего о томъ, что если и не отъ міра сего, то надъ жизнью міра сего.

Христіанскіе народы — стремятся изринуťся изъ лона хаоса, изъ лона жизни, — въ бытіе — мысль. Этимъ стремленіемъ былъ пораженъ еще весь античный міръ — Эллада, Римъ. Греческое мірочувствованіе по образу Логоса или космоса и римское міроустройство по понятію ordo (порядка) — указываютъ на то, что эти народы были въ стихіи мысли-бытія, а не въ стихіи пола-жизни, какъ ветхозавѣтныя культуры Египта, Вавилона, Хеттовъ, Индіи, Персіи, Китая и — Израиля. — Это все были не индивидуалистическія, а коллективныя, соборныя культуры, которыя — и въ своемъ творчествѣ и въ своей религіи субстанціонизировали моментъ пола-жизни или же хотя и отрицали его, — то именно его, т. к. были живыми, (при томъ, порою, съ срывомъ въ бездну-хаосъ), но не бытійственными.

9.

— Наивный солнечный Египетъ Ра-Гороса и борьба Тифона и Озириса, загробное царствіе котораго всецѣло имманентно нашему міру и сопрягается съ нимъ...

— Пытливый темный Вавилонъ, чуящій страшную хаотическую бездну богини Тіамать, таящей потенціи міра боговъ и людей, которые черезъ катастрофическое богоискательство великихъ эпическихъ героевъ Этану, Гилегамеша, Энгиду упираются въ невѣдомую страну мертвыхъ, гдѣ все неизвѣстно и страшно чуждо нашей жизни. (Тутъ первичное ощущеніе того, что транс, мета)...

— Персія съ борьбой Ормузда и Аримана, — взаимно творившихъ міръ и эсхатологическимъ чаяніемъ конца міра, — огненной смерти его (тутъ тоже нѣкій смутный прорывъ и транс и мета)...

— Хетты, чтившіе великую Ма-Землю, — богиню, — жизнь дающую...

— Финикіане съ страшнымъ пожирателемъ живого — Молохомъ, и прекраснымъ обновителемъ жизни — Адонисомъ...

— И другіе, другіе...

— И — Израиль, вѣдающій одно — одна жизнь, и — одинъ Богъ...

И это все въ самомъ центрѣ жизни, а центръ жизни, — производящее — производной жизни — есть полъ.

— И о томъ-же — арійская Индія и монгольскій Китай, которые отъ Брахмановъ, Атмановъ и всеобъемлющаго неба ри-

нулись въ метафизическое «безвѣтріе» — нирвану и трансцендентный «путь» — Тао.

И все-таки и тутъ — все дѣло было лишь «въ» и «изъ за» жизни — пола. Иное Греція — на зарѣ своей исторіи — черезъ раннюю милезійскую философію и черезъ мистеріи — діонисовы, орфическія, пифагорейскія, — такая близкая по своему міроощущенію къ ближнему Востоку.

— Но — мірообразующее число Пифагора, текучее «Бываніе» Гераклита Эфесскаго и неподвижное «бытіе» Парменида Элейскаго — уже совершенно объ иномъ. Пифагоровская и гераклитовская закономѣрность міра, мірового процесса и единый Сфайросъ парменидовскаго «бытія», которое есть «мысль», а «мысль» есть «бытіе» (и ничего нѣтъ кромѣ «бытія-мысли»), все это говоритъ о новомъ уклонѣ отъ жизни — въ бытіе, отъ производящаго пола къ производящей мысли. Полюсь міра сего (жизни) замѣняется полюсомъ міра иного (бытія). И вотъ открылись новые просторы, — которые — и для идеально-мужественнаго эллина и вмѣстѣ — для реально-мужественнаго римлянина; — Просторы небывалаго преображенія и преодоленія міра жизни — міромъ мысли.

Поль-Ростъ-молитва благодарственная, — жизни Востока — замѣняется бытіемъ Запада, которое — мысль-движеніе — молитва взыскующая. — Но тутъ уже не только противоположеніе «античнаго міра» и «древняго міра», а вмѣстѣ съ тѣмъ противоположеніе Новаго Завѣта Вѣтхому Завету.

Дѣйствительно, Сынъ человѣческій — Богъ Сынъ, — учившій о Царствіи Божьемъ, что «не отъ міра сего», — становится скалой не Отчего міра, въ который онъ пришелъ, — а скалой арійской Европы бушующей, томящейся въ мысленныхъ трехъ измѣреніяхъ Эвклидовой геометріи и въ нормахъ римскаго права.

А вѣдь къ послѣднимъ логически и, вообще, генетически, восходятъ и «христіанскіе отвѣты» Коперника (см. выше цитаты изъ Розанова) и «христіанское явленіе» — Марксъ (ibidem)... А значитъ и индустріализація и пролетаризація. — Такъ индивидуализмъ мысли, бытіиственный гуманизмъ, — черезъ Элладу — Римъ, черезъ Ренессансъ и «вѣка великихъ открытій» XVI-го столѣтія и черезъ «позитивный» XIX в., разорванный между «свободой, равенствомъ и братствомъ» 1789 и «пролетаріями всѣхъ странъ, соединяйтесь» 1847, — приводитъ къ коллективизму машинъ и пролетаріата «передовыхъ странъ» — U.S.A. British Empir, Deutsches Reich, СССР. — т. е. въ этихъ послѣднихъ странахъ начинается переходъ къ нѣкоторой новой эпохѣ.

Этотъ переходъ имѣетъ такое же значеніе въ смыслѣ передвиженія «рамокъ сознанія» (кругозоровъ), — какое въ свое время имѣлъ переходъ отъ кочевья къ земледѣлію и торговлѣ съ ихъ анти-стихійной, систематической осѣдлостью и систематическимъ передвиженіемъ и — систематичнымъ дѣлѣніемъ на богатыхъ и бѣдныхъ.

Нынѣ же на моряхъ крови, напитавшихъ «черты осѣдлости» — восходитъ повсемѣстный пролетарій и уравнильная машина, иначе... — «злой» хамъ и «злой» фантазмъ!

И, имѣющій глаза, не видитъ;

И, имѣющій уши, не слышитъ, —

— что же это такое...

— А это то, что — машина и около нея поставленный, жадный до жизни, но нищій духомъ, убогій пролетарій, — суть конецъ всевозможныхъ роскошествъ духа — (и въ жизни и въ бытіи), и, — именно поэтому, — становленіе лицомъ къ лицу передъ той свободой, которую дароваль, открылъ намъ Богъ-Сынъ.

И поэтому — машина и пролетарій — не «новое варварство» а воистину и взаправду — завершеніе страшнаго и страстнаго и искупительнаго пути христіанской исторіи.

Примитивъ мысли, воплощенной въ машинѣ и примитивъ пролетарской жизни, убого «пролетающій въ трубу» фабричную — вотъ «добра почва» для Сѣятеля — Добраго Пастыря. — Но тутъ «все дѣло», конечно, — не въ пролетаріи, вообще, — а преимущественно, въ русскомъ пролетаріи.

— И лишь черезъ него, — въ пролетаріи вселенной.

Заданность бытійственной индустріализаціи съ корневой данностью Славяно-Туранской «крови и плоти» русской, — свершаютъ и свершатъ доселѣ несвершенное несомѣщаемое, т. е. — жизнь живую и мысль устроящую, которая нераздѣльно, воедино взыскуютъ не объ «Царѣ Іудейскомъ», не объ «идеѣ Бога», — а только о Богѣ. И Богъ черезъ жертвенную судьбу Россіи, (равную жертвенности народа Израильскаго) — говорить міровому пролетаріату — сильному, но сирому жизнью.

Думается, для того, чтобы наилучшимъ образомъ «расчухать», возымѣть вкусъ къ тому что на самомъ дѣлѣ есть пролетаріатъ, — слѣдуетъ вдуматься въ страшно-унылую, но вмѣстѣ жадно-живучую и главно-безконечно сирую думку «безкрылаго» Горькаго.

11.

Копоть индустриализації и нелѣпое «тыканье носомъ» пролетарія — рисуются намъ какой то однообразной монотонно-офрой мѣшаниной, которая извивается подъ «лѣпной синью» боговъ - слимпійцевъ... и у ногъ собора Св. Петра... и «Кельна дымныхъ-громадъ»,... и могучаго зданія англійскаго парламента... и иныхъ еще живыхъ памятниковъ «стараго міра» — языческой и христіанской Европы арійской, которая всѣ сирья пустоты заполняла «символикой культуры» и «прагматизмомъ цивилизації» (замѣчательные эпитеты Н. А. Бердяева въ его «Смыслѣ исторіи»).

Слишкомъ ощутительные выводы послѣднихъ и заставили говорить чуткаго, но слѣпота Блока и глухого, но «вытаращившаго глаза» Розанова, — о томъ, что Сынъ Человѣческій — двусмысленный Виновникъ и Водитель....

И это было не парадоксомъ, — но нѣкой наизнанку вывероченной правдой. Вѣдь Сынъ Божій — дѣйствительно открылъ христіанскую исторію со всѣми ея «послѣдствіями» и ведетъ ее со всѣми ея «результатами».

Но это — не «вина» (какъ по Розанову) и «не такого рода» водительство, (какъ у Блока).

Исторія христіанская задана волѣ рукъ человѣческихъ; и — воля исказилась, —но это искаженіе—нынѣ аннулируется. Въ итогѣ получается ноль, ничто (которое творческій геній арійства всегда такъ устрасался и не хотѣлъ понять!), — т. е. — машина и пролетарій около нея — и съ нею.

И тутъ ужъ одно изъ двухъ — или это *ничто*— дѣйствительно *ни что* или *что-то*, которое устремится къ Богу и будетъ *чѣмъ-то* у Бога, — если Богъ приметъ, если будетъ Воля Его. Передъ этой Волей можно лишь всецѣло раскрыться и ждать, — ничего не требуя, но непрерывно ожидая — ибо — «да будетъ Воля Твоя», — которая можетъ отвѣтно свершиться, но можетъ и не свершиться, — ибо воистину — «да будетъ Воля Твоя».

И это подлинное смиреніе и настоящая вѣра. И это Аминь, которое можетъ выговорить лишь русскій народъ, (хотя можетъ и не выговорить, но возможность только у него) и вотъ тогда тутъ скажетъ вся земля — всей волею своею человѣческой: да будетъ Воля Его. — И будетъ Воля Его.

12.

И потому —
— Скрежете машины, —

— Вы мысль преодолюющая міръ сей;

— И хрипите пролетаріи, — вы нишіе духомъ, гонимые за правду своего «матеріалистическаго» хлѣба насущнаго и вовсе не домовитые въ своей бездомной сирости, (какъ и Израиль), — и болѣе чѣмъ что-либо и когда-либо — самымъ наиконкретнѣйшимъ образомъ (хоть еще и безъ словъ), вызывающіе вовсе не о «коммунистическомъ раѣ», а о Царствіи Небесномъ «не отъ міра сего».

У пролетаріевъ нѣтъ роскошествованій духовныхъ (когда-то такъ необходимыхъ); что-же касается «мелко-буржуазныхъ» потребностей — столь аппетитныхъ для всякаго пролетарія, то они не страшны, — ибо близъ машины всякій бытъ — безкрасоченъ и безвкусенъ и — вообще ничего нѣтъ кромѣ отвѣтственнаго дѣла міропреодоленія, которое пока что заключается въ желѣзныхъ дорогахъ, аэропланахъ, радіо, тракторахъ, станкахъ, печахъ... а потомъ, что потомъ, «съ разрѣшеніемъ, хотя бы, проблемы объ использованіи солнечнаго теяла, или же — «планетарной» (отъ слова планета!) — электрификаціи?.. — Вотъ просторы, въ которыхъ мысль будетъ работать для жизни, а жизнь кормить мысль, — которая не оторвется отъ жизни, — а вмѣстѣ съ нею дѣло сдѣлаетъ... —

Это вѣдь не то что фанфаронски-гордая, хотя и фантастически-прекрасная башня вавилонская, построенная на рабскомъ трудѣ — для осуществленія мечты руководствующихъ, мечты, которая была паразитомъ въ жизни подчиняющихся. Теперь — сживающіеся воедино — мысль въ машинѣ и жизнь въ пролетаріи — оставляютъ далеко позади всѣ возбудительныя мечты и — скопомъ пруть въ такую нескончаемость, все сильнѣе раздвигающуюся и ускоряющуюся, что — или никто ничего не увидитъ или же соборне увидятъ Бога.

И это черезъ блудную, «всечеловѣческую», Россію — для всей земли, для земли индустриализирующей и пролетаризирующей.

Ю. И в а с к ѣ.

ПУТЬ НЕИСПОВѢДИМЫЙ...

(Марія де-Валлэ). *)

Нѣтъ болѣе необычайной судьбы, души болѣе жертвенной, пути болѣе мученическаго. Жизнь Маріи де-Валлэ, внѣшне такая непонятная и противорѣчащая привычнымъ представленіямъ христіанскаго благочестія, неприемлема для средняго сознанія и не укладывается ни въ какія традиціонныя рамки. Она зиждется всецѣло на таинственномъ смыслѣ внутреннихъ путей ея. Водительство Духа Святого освящаетъ всѣ событія этой жизни, этого героическаго послушанія сокровенной волѣ Божіей. Жизнь Маріи де-Валлэ полна священнаго символизма, она изобилуетъ символами страданія Господня. Переживая изначальную мистерию Христову, она съ небывалой силой и геніальнымъ размахомъ отражаетъ въ себѣ происшествія міра небеснаго.

Личность Маріи де-Валлэ самобытна и исключительна. Въ ряду канонизированныхъ святыхъ она не имѣетъ еще своего признаннаго мѣста. Міру предстоитъ еще откровеніе мистическаго опыта этой замѣчательной души, превосходящаго все, что намъ извѣстно изъ жизни мистиковъ. Стремительно опережая вѣка, ликъ Маріи де-Валлэ обращенъ къ грядущему царству Св. Духа. Моментъ официальнаго ея прославленія будетъ знаменательнымъ моментомъ въ земной жизни Церкви, сигналомъ къ невѣдомому раскрытію внутреннихъ путей Духа.

Она не похожа ни на кого. Суровая отрѣшенность очертаній ея духовнаго облика имѣетъ въ себѣ нѣчто иконописное, въ

*) М. де В. родилась 15 февраля 1590 г. въ нормандской деревушкѣ Saint-Sauveur-Sendelin. Подробныя свѣдѣнія о ней даетъ впервые замѣчательная книга Emile Dermenghem'a: *La Vie admirable et les Révélations de Marie des Vallées* (le Roseau D'Or, chez Plon-Nourrit, 8, rue Garanciere, Paris, 1926). Благодаря своеобразнымъ особенностямъ описываемаго мистическаго пути, книга при появленіи своемъ вызвала самые противорѣчивые отзывы церковныхъ круговъ.

немъ преобладаніе небеснаго надъ человѣческимъ. Наиболѣе родственны ей по натурѣ Св. Катерина Генуэзская и, быть можетъ, Св. Магдалена де Пацци. Но путь Маріи де-Валлэ безмѣрно тяжелѣе. Онъ лишень какихъ бы то ни было усадъ и утѣшеній, это путь тернистый и суровый, круто повергающій въ зіяющія бездны и возносящій на нечеловѣческія высоты. И на этомъ пути, кругами поднимаясь все выше и выше, на протяженіи долгой жизни Маріи де-Валлэ, торжественно разворачиваются скорбныя таинства Небеснаго Розарія...

Съ 19 лѣтъ она — «одержимая». Давъ обѣтъ цѣломудрія, она становится жертвой мести отвергнутаго жениха, прибѣгающаго къ злымъ чарамъ мѣстной колдуньи. Послѣ встрѣчи съ нимъ на сельскомъ празднествѣ, у Маріи де-Валлэ начинаются ея ужасныя припадки, и мученіямъ ея нѣтъ конца. По просякамъ окрестныхъ колдуновъ, ее обвиняють въ притворствѣ, бросаютъ въ тюрьму, издѣваются надъ ней и истязаютъ. Небесное видѣніе укрѣпляетъ ее. Ее тезрають жестокими изслѣдованіями, изъ нея выгоняють «злыхъ духовъ», но всѣ экзорцизмы безсильны, духи отказываются покинуть Марію де Валлэ, мотивируя свое поведеніе волей Божіей!

Богъ позволилъ сатанѣ овладѣть Маріей де-Валлэ, какъ нѣкогда рабомъ его Іовомъ. «Вотъ, все что у него, въ рукъ твоей; только на него не простирай руки твоей». (Іовъ, I, 12).

И дьяволъ почти до конца ея жизни мучаетъ Марію де-Валлэ, но принудить ее ко грѣху онъ не властенъ, ибо воля ея принадлежитъ Богу.

Сама она на свое тяжелое положеніе смотритъ, какъ на удѣлъ, положенный ей отъ Бога, и потому она не согласилась бы «помѣняться съ самой королевой Франціи!».

Всѣ силы ея существа устремлены къ сліянію съ волей Божіей, жертвенный героизмъ ея безпощадно прямолинеенъ и не знаетъ компромиссовъ. Однимъ взмахомъ окрыленной души она поднимается на высокія ступени мистическаго единенія (via unitiva). Отсѣкая свою несовершенную человѣческую волю, она молить Бога сдѣлать ее хотя бы дѣной адскихъ мученій, совершеннымъ орудіемъ Его Божественной воли. И вотъ Господь принимаетъ ея жертву. Но Онъ хочетъ ее всю, безъ остатка: она должна отказаться отъ послѣдняго и единственнаго своего утѣшенія — причастія!...

Тутъ мы подходимъ къ самому таинственному и странному моменту въ жизни Маріи де-Валлэ. Ведущій эту избранную душу путемъ исключительнаго отреченія къ высочайшему совершенству, и скрывающій творимое Имъ въ ней чудо любви подъ убогими ризами униженія и болѣзни, требуетъ отъ Маріи де-Валлэ максимума человѣчески возможнаго: Онъ *отлучаетъ*

ее отъ Церкви и дѣлаеть ее отвѣтственной жертвой за грѣхи міра!...

Какое мучительное бореніе должно было подняться въ душѣ благочестивой дѣвушки, какимъ необычнымъ и опаснымъ долженъ былъ представиться ей такой противорѣчащій велѣніямъ Церкви путь! Самъ Христосъ предостерегаетъ ее вначалѣ и даетъ ей годъ сроку для размысленій «новиціятъ», во время котораго она можетъ уже только духовно причащаться. «Теперь ты свободна», говоритъ ея Христосъ, «но тогда ты не сможешь ни думать, ни говорить, ни дѣйствовать, ни желать помимо Моей воли. Если Я захочу, то лишу тебя причастія и поведу тебя путемъ ужаснымъ». Тогда между Маріей де-Валлэ и ея Божественнымъ Учителемъ происходитъ слѣдующій знаменательный діалогъ: Марія: «Развѣ нужно отказаться отъ причастія, чтобы исполнить волю Божію?». Спаситель: «Нѣтъ, наоборотъ. По мѣрѣ того, какъ у людей отмираетъ ихъ воля, причастіе животворитъ ихъ любовью къ Моей волѣ и разжигаетъ въ нихъ великое пламя любви къ Богу». Марія: «Но почему же тогда я лишуюсь причастія?». Спаситель: «Это дѣло иное. Тебѣ вмѣсто Св. Тайнствъ даны Страсти Господни. Воля Божія хочетъ заставить тебя жить среди смерти».

Такимъ образомъ для Маріи де-Валлэ невозможность реального причастія становится какъ бы предпосылкой причастія мистическаго! Выборъ сдѣланъ, воля Божія для нея законъ. Она молить лишь объ одномъ: чтобы, возлагая на нее наказаніе за грѣхи міра, Господь уберегъ ее отъ самого грѣха. Точно передъ смертью, она должна сложить пожизненную исповѣдь. И дѣйствительно, вѣдь ей предстоитъ умереть мистической смертью зерна, падающаго въ землю, чтобы ожить!..

Приходитъ срокъ «договора». При всемъ желаніи исполнить свой церковный долгъ, Марія де-Валлэ уже не въ состояніи приступить къ Св. Тайнамъ: въ рѣшительный моментъ на нее находитъ нѣчто въ родѣ паралича, и причастіе становится физически невозможнымъ. Зная святость ея жизни, ея духовные руководители признаютъ исключительность внутренняго пути ея, о церковномъ неповиновеніи для нихъ не можетъ быть и рѣчи. Но враги Маріи де-Валлэ въ теченіе долгихъ лѣтъ не устаютъ обвинять ее въ лже-мистицизмѣ, демонизмѣ и обманѣ. Новыя духовныя власти не хотятъ мириться съ такимъ положеніемъ вещей. Начинаются безконечные допросы. Марію де-Валлэ убѣждаютъ въ томъ, что она обманута дьяволомъ, отъ нея требуютъ, чтобы она измѣнила свое странное поведеніе. Въ отвѣтъ на горячую мольбу престарѣлой подвижницы, Господь, наконецъ, разрѣшаетъ ей уступить настояніямъ церковнослужителей. Физическія препятствія исчезаютъ, и на

Пасху Марія де-Валлэ причащается вмѣстѣ съ другими вѣрующими. 33 года длилось возложенная на нее «Э п и т и м і я» за грѣхи міра!...

Духовнику Маріи де-Валлэ Бл. Жану Эдѣ удалось оправдать ее теологически, опровергнуть утвержденіе враговъ, будто одержимая и неспособная причащаться Марія де-Валлэ «не имѣетъ части» съ Богомъ, доказавъ, что, несмотря на внѣшнее противорѣчіе, жизнь Маріи де-Валлэ согласуется съ тѣми необычайными путями, которыми Господу угодно иногда вести къ святости душу. Спаситель общалъ Маріи де-Валлэ явить міру въ положенный часъ истинность происходящаго въ ней: «Когда среди нѣсколькихъ неосвященныхъ хлѣбовъ имѣется одинъ освященный, тогда лишь Тотъ, кто освятилъ его, различаетъ его, и когда Онъ захочетъ, Онъ откроетъ его и явить его міру».

Маріи де-Валлэ дано было осуществить слова Ап. Павла, вздыхавшаго въ святомъ состраданіи: «Я желалъ бы самъ быть *отлученнымъ отъ Христа* за братьевъ моихъ, родныхъ по плоти»... Но Марія де-Валлэ страдала не только за ближнихъ, но и въ первую очередь за враговъ своихъ, — злыхъ маговъ и колдуновъ, заслужившихъ вѣчныя кары! Никакія мученія не страшатъ ее, наоборотъ, она боится, что всѣ страданія земли не смогутъ утолить жажду ея души пострадать за Христа. Основная концепція Маріи де-Валлэ это — «*адъ во имя любви*», небывалое, потрясающее заданіе! Сердце Маріи де-Валлэ пламенѣетъ, раненое божественной любовью къ высшему Благу — «*Caritatis vulnerata ego sum!*».

Въ книгѣ пророка Іезекіиля XXII, 30-31 Богъ жалуется на то, что не находитъ человѣка, который противопоставилъ бы Ему себя за грѣшную землю! Божественная любовь ищетъ желающаго перенести мученіе ада во искупленіе грѣшниковъ. Услышавъ зовъ Божій, Марія де-Валлэ мгновенно откликается. Она жаждетъ положить душу свою за гибнущихъ братьевъ: «Вотъ я, берите меня!».

Въ продолженіе двухъ лѣтъ она осаждаетъ небо. Наконецъ, молитва ея услышана. Она слышитъ грозный голосъ, возвѣщающій ей смерть. Ей кажется, что душа ея отдѣляется отъ тѣла и спускается въ адъ къ грѣшникамъ. Въ присутствіи всѣхъ дьяволовъ ее судятъ за преступленія сатанистовъ, и невинную осуждаютъ на вѣчныя муки. Страданія ея духовнаго порядка, но отражаются и на тѣлѣ, захватывая всѣ чувства въ свой круговоротъ. Сердце ея — раскаленное горнило, грозящее испепелить ее. Ее мучаютъ голодь и жажда, отчаяніе и бѣшенство, вождѣленіе ко всѣмъ благамъ міра и ненависть къ Богу. Въ теченіе трехъ лѣтъ она не выпиваетъ и стакана воды, и лишь

изрѣдка съ трудомъ проглатываетъ кусочекъ хлѣба. Передъ глазами у нея мелькають страшные призраки, вкусъ исполненъ горечи, обоняніе зловонія. Всѣ фурии преисподней ополчились противъ нея. Во истину, она живетъ посреди смерти и подчасъ теряетъ даже вѣру въ Бога. Себя она видитъ въ образѣ колоссальнаго чудовища, олицетворяющаго грѣхи міра. Она слышитъ насмѣшки Пречистой Дѣвы и ангеловъ, отвращающихся отъ нея, и начинаетъ сама смѣяться надъ собою, навѣки обреченной! Лишь изрѣдка возвращается къ ней память о добровольномъ мученичествѣ, и сознаніе на мигъ проясняется. Въ остальное время она считаетъ себя погибшей безвозвратно.

Но и въ аду «Спаситель не спускаетъ съ нея глазъ!». Взоръ Спасителя равносильнъ Его благодати, въ данномъ случаѣ неощутимой и прикровенной, но неизмѣнной. «Гдѣ бы ни была ты, Я съ тобой» — общалъ Христосъ Маріи де-Валлэ.

Адская пытка длится свыше трехъ лѣтъ, затѣмъ наступаетъ временное облегченіе. Мы знаемъ изъ жизни нѣкоторыхъ святыхъ (Св. Тереза, Бл. Анжела, Св. Катерина Генуэзская), что имъ дано было на день, на часъ ужасное вѣдѣніе ада, отъ котораго въ ихъ жилахъ леденѣла кровь. Св. Магдалинѣ де Пацци пришлось даже, въ видѣ испытанія, пять лѣтъ провести въ «пещерѣ львовъ», бороться съ діаволами и побѣждать ихъ. Но кто, какъ Марія де-Валлэ, добровольно обрекъ себя на горѣніе въ огнѣ адовомъ?

Слѣдующій страдальческій этапъ на пути Маріи де-Валлэ знаменуется «двѣнадцатилѣтней скорбью», какъ она сама ее называетъ, во время которой страданія ея достигаютъ апогея, это то разлитіе гнѣва Господня, о которомъ говорится въ «Плачѣ Іереміи» I, 12. «Да не будетъ этого съ вами, всѣ проходящіе путемъ! Взгляните и посмотрите, есть ли болѣзнь, какъ моя болѣзнь, какая постигла меня, какую наслалъ на меня Господь въ день пламеннаго гнѣва Своего!». Изнемогая, она молить о пощадѣ... Но Христосъ отвѣчаетъ ей, что Отецъ и Его не пощадилъ на Крестѣ, и что Любовь сама бичевала Его, вѣнчала терніями и распяла Его, и что Она же давала силу Его палачамъ!...

Слѣдствіемъ этой болѣзни явились кровавыя раны на многіе годы. Неизвѣстно, были ли это стигматы, но, видимо или невидимо, Марія де Валлэ, какъ и Ап. Павелъ, носила язвы Христовы на своемъ тѣлѣ (Посл. къ Гал. 6, 17).

Много тяжкихъ испытаній еще ожидало ее. Упомянемъ лишь о «болѣзни сердечной, не тѣлесной, а духовной», когда дикіе звѣри (грѣхи міра) раздирають ей сердце, божественное Милосердіе пронзаетъ его стрѣлами Справедливости. Гнѣвъ Божій зажигаетъ въ немъ молніи, а Пречистая Дѣва пронзаетъ ей сердце своимъ кинжаломъ!...

Языкъ Маріи де Валлэ и ея откровеній заимствуетъ свои образы изъ христіанской символики того времени. Сквозь ихъ дымчатые покровы можно различить этапы мистической агоніи души. Въ быстромъ полетѣ эта душа достигаетъ высочайшей цѣли — окончательнаго сліянія съ Божествомъ, Брака Духовнаго. Чтобы достигнуть такого совершенства, нужно было пройти сквозь мракъ полнаго уничтоженія, когда одна за другой умирають силы души. Марія де-Валлэ присутствуетъ при ихъ умираніи: сначала сознаніе, затѣмъ память и чувство покидаютъ ее, послѣдней уходитъ воля... Тогда, очищенная отъ всего, что не есть Богъ, тварная душа перестаетъ существовать и растворяется, преображается въ Богъ, согласно слову Апостола: «*Transformamur in eamdem imaginem*»: «Взирая на славу Господню, преобразуемся въ тотъ же Образъ» (II Коринѣ. III, 18). Тогда «*Vivo ego, jam non ego*»: «И уже не я живу, но живетъ во мнѣ Христосъ» (Гал. II, 20), — и Христосъ велитъ Маріи де Валлэ называть Его Супругомъ!.

Но и теперь вмѣсто того, чтобы отдыхать въ блаженномъ покоѣ созерцанія, Марія де Валлэ избираетъ страданія до конца своимъ уделомъ. Она предпочитаетъ страдать вмѣстѣ съ послѣдней еще не спасенной душой на землѣ, нежели безъ нея быть въ раю. «Тогда и рай былъ бы для меня мученіемъ!» — говоритъ она.

Въ огненномъ опытѣ Маріи де Валлэ раскрываются невѣдомыя глубины, приподнимается завѣса съ самой сокровенной и неизслѣдованной сферы мистическаго бытія. «Новый адъ, по словамъ Христа, созданный имъ для Маріи де-Валлэ, есть откровеніе самой таинственной и самой грозной бездны божественной Любви.

Христосъ говоритъ Маріи де-Валлэ, что въ послѣднія времена божественное Милосердіе само будетъ убивать грѣхи человѣческіе, но что его не узнають и будутъ принимать за Справедливость, оттого что Милосердіе одѣнется въ одежды Справедливости! Непросвѣтленный человѣкъ страданія воспринимаетъ какъ «гнѣвъ Божій», какъ «кару». Чтобы въ переживаемомъ страданіи увидѣть не жестокой законъ или справедливое возмездіе, а очищающее дѣйствіе милосердной любви, нужно, чтобы душа человѣка была просвѣтлена благодатью сыновства, нужно, чтобы Богъ и въ боли являлся душѣ Отцомъ, а не Судьею!

Марія де-Валлэ благословляетъ каждую боль, подаренную ей Богомъ, передъ каждымъ возвѣщеннымъ ей страданіемъ она поетъ Аллилуйя!

«Рѣдко бываетъ, чтобы Меня любили такъ безусловно и такъ безстрашно» — говоритъ ей Христосъ, — «возстань же, какъ прекрасная заря, зовущая солнце!».

Любовь и страданіе — вотъ жизнь Маріи де-Валлэ, и особая миссія ея на землѣ. Любовь къ страданію ради Христа, страданіе отъ любви ко Христу. Не дано человѣку проявить свою любовь путемъ болѣе дѣйственнымъ, какъ только *страдая за Любимаго и вмѣстѣ съ Нимъ*.

«Спаситель взялъ мое сердце и далъ мнѣ Свое, то есть все униженіе, всю горечь и скорбь страстей Своихъ», говоритъ Марія де-Валлэ. «Ego cum Jesum cor unum habeo», могла бы она сказать вмѣстѣ со Св. Бернардомъ. Погрузившись всецѣло въ бездонную пучину этого божественнаго Сердца, — «le coeur de l' âme» Леона Блуа — она испила до дна «чашу сѣры и огня», поднесенную ей Отцемъ, ту чашу, о которой Христосъ спрашиваетъ учениковъ своихъ, могутъ ли они пить ее вмѣстѣ съ Нимъ... Послѣ этого она удостоилась высокихъ откровеній. О единствѣ грядущаго Царствія Божія, когда земля будетъ населена святыми и не будетъ больше грѣха, искажавшаго красоту души, когда будутъ «единый Богъ, единая вѣра, едино крещеніе, единая Церковь и одинъ Пастырь». Объ «огненномъ потопѣ» Духа Святого, который зальетъ міръ потоками пламенной любви. Въ тѣ дни появятся великіе мученики любви и святые, превосходящіе прежнихъ, какъ кедры Ливана превышаютъ кустарники! И о внутренней реформѣ духовенства, о которой ей даны видѣнія, предвосхищающія и предваряющія знаменитое видѣніе на горѣ Салеттѣ. Вдохновенный отголосокъ этихъ откровеній находится у Бл. Гриньона де Монфоръ, просящаго у Бога огненныхъ священнослужителей, которыми обновится земля и преобразится Церковь. Это будутъ души, свободныя и отрѣшенныя, пылающія любовью и покорныя каждому дуновенію Духа Святого, какъ облака гремящія, вознесенныя надъ землей и полныя небесной росы...

Но самая глубокая прозрѣнія Маріи де Валлэ относятся къ культу Святѣйшаго Сердца, вдохновительницей котораго ей суждено было стать. Литургія этого культа создана Бл. Жаномъ Эдъ, и была принята Церковью за нѣсколько лѣтъ до видѣній Св. Маргариты — Маріи Алакокъ!

Синтетически углубляя мистеріи христіанства, культъ Св. Сердца завершаетъ собою многовѣковое развитіе католическаго культа Богочеловѣка. Назрѣвавшій въ нѣдрахъ столѣтій, онъ предназначенъ былъ временемъ величайшаго охлажденія сердечнаго, оскуднѣнія любви на землѣ, чтобы «любовью согрѣть холодныхъ и воспламенить горячихъ». Въ откровеніяхъ Маріи де-Валлэ символъ любви сливается съ символомъ духовнаго, небеснаго человѣка, множественнымъ образомъ котораго является Св. Сердце, пылающій очагъ любви Христовой, источникъ Духа животворящаго, — «Cor Jesu, de ejus plenitudine

omnes nos asserimus»: «Сердце Иисусово, отъ полноты Котораго всѣ мы прие́млемъ!» (Лит. Св. Сердца).

«Всѣ святые вмѣстѣ образуютъ Божественную Любовь», говоритъ Христосъ Маріи де-Валлэ, — «Любовь въ нѣкоторомъ родѣ имя этихъ святыхъ, болѣе нежели Св. Петръ, Св. Павелъ и др. Это то имя, которое Я даю имъ».

Есть три Сердца: Любовь, сошедшая съ небесъ; Страсти Господни, вытекающія изъ Любви; и Евхаристія, вытекающая изъ Страстей. Всѣ три — едино, это три высшихъ проявленія Божественной любви. Сердца Маріи и Иисуса — едино! Сердце Матери — Сынъ, Сердце Сына — Духъ Святой. И еще: Сердце Спасителя — это Его Страданіе, таинствомъ котораго Онъ воцарился въ сердцахъ Маріи де Валлэ. Объ этомъ страданіи говорятъ Псалмы 21, 68 и нѣкоторые тексты изъ Священнаго Писанія.

Незадолго до своей смерти Марія де-Валлэ просила прочитать ей книгу «Плачъ Іереміи». Она плакала, слушая вдохновенныя слова, ярко изображающія покинутость и безнадежность «темной ночи» души, которая для Маріи де-Валлэ длилась почти всю ея жизнь.

«Я человѣкъ, испытавшій горе отъ гнѣва жезла Его. Онъ повелъ меня и ввелъ во тьму, измождилъ плоть мою и кожу мою, сокрушилъ кости мои, оградилъ меня и обложилъ горечью и тяготой. Посадилъ меня въ темное мѣсто, какъ давно умершихъ, окружилъ меня стѣною, чтобы я не вышелъ, отяготилъ оковы мои. И когда я взывалъ и вопіялъ, задерживалъ молитву мою. Каменьями преградилъ дороги мои, извратилъ стези мои... Натянулъ лукъ свой и поставилъ меня какъ бы цѣлью для стрѣлы. Послалъ въ почки мои стрѣлы изъ колчана своего. Я сталъ посмѣшищемъ для всего народа моего... Онъ пресытилъ меня горечью, напоилъ меня полынью». (Пл. Іер. III, 1-15).

Но срокъ испытаній конченъ, путь страстной завершенъ... Прощаясь съ землею, которую она любила съ такой мучительной жалостью, Марія де-Валлэ душой пененосилась уже въ небесную отчизну — «домой!». Когда, наконецъ, въ 1656 году явилась смерть, ей оставалось унести лишь тѣло Маріи де-Валлэ, — сердце ея давно растаяло, растворилось въ свѣтоносномъ океанѣ великаго Сердца, отъ котораго оно изошло и которому служило... Ave, Cor Sacratissimum!

Елизавета Беленсонъ

НОВЫЯ КНИГИ.

JEAN WAHL. Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. Les éditions Rieder.

Недавно вышедшая книга Валя, даровитаго молодого французскаго философа, — самая интересная, блестящая и оригинальная изъ всѣхъ книгъ о Гегелѣ. Гегеля начинаютъ интерпретировать по новому. Мы это видимъ уже въ работѣ Кронера «Von Kant bis Hegel», лучшей исторіи нѣмецкаго идеализма. Валь даетъ религіозную и романтическую интерпретацію Гегеля. Подобно Кронеру онъ считаетъ Гегеля величайшимъ ирраціоналистомъ. Книга Валя движется по пути, по которому вообще должно двигаться изслѣдованіе исторіи философской мысли. Вся исторія философіи подлежитъ переоцѣнкѣ и должна быть написана по новому. Даже объективные ученые, равнодушные къ религіи и метафизикѣ, начинаютъ понимать, что вся исторія философіи насыщена элементами теологическими и миеологическими, имѣетъ религіозную подпочву и принадлежитъ исторіи духовной жизни. Кронеръ связываетъ нѣмецкій идеализмъ и въ частности Гегеля съ Эккартомъ, Лютеромъ и Беме. Валь идетъ дальше въ этомъ направленіи, для него вся философія Гегеля проникнута религіознымъ волненіемъ, имѣетъ религіозную тему. Гегель изначально былъ теологомъ и теологомъ и остался. Его реконструкція Гегеля, какъ религіознаго мыслителя, оригинальна и талантлива. Но какъ и большинство современныхъ философовъ, особенно французовъ, пишущихъ работы по исторіи философіи, онъ видитъ научные point d'honneur въ томъ, чтобы не высказывать никакихъ своихъ мыслей по существу предмета, не производить никакихъ оцѣнокъ. Самаго Валя не видно, остается неизвѣстнымъ, что онъ самъ думаетъ и принимаетъ ли онъ въ серіозъ тему Гегеля, видна только способность къ вживанію въ идейный міръ Гегеля, талантливая реконструкція и интерпретація. Я думаю, что это есть черта упадочности, изсяканія творческаго философскаго духа въ современномъ сознаніи, александризмъ. Отсюда и обиліе очень ученыхъ и утонченныхъ работъ по исторіи философіи. Въ центрѣ

философіи Гегеля Валь ставитъ идею «несчастливаго сознанія», которой обычно въ изложеніи философіи Гегеля удѣлялось мало мѣста. Несчастное сознаніе есть сознаніе разорванное, раздвоенное и обратной стороной его является потребность въ единствѣ и цѣльности. Несчастье должно перейти въ счастье. Гегель ищетъ счастливаго, радостнаго сознанія. Валь утверждаетъ, что философія Гегеля менѣе благополучная, чѣмъ думаютъ. Основная тема Гегеля — религіозная. Гегель — романтикъ. Валь постоянно сближаетъ Гегеля съ Гельдерлиномъ. Онъ также думаетъ, что Гегель близокъ къ Беме и къ Шеллингу второго періода. Все философское мышленіе Гегеля есть игра противоположностей. Разумъ есть отрицаніе. Истина есть движеніе перехода отъ одного къ другому. У Гегеля есть исключительный вкусъ къ антиноміямъ и вмѣстѣ съ тѣмъ исканіе гармоніи. Все мышленіе Гегеля проникнуто напряженнымъ динамизмомъ, невѣдомымъ мысли античной, средневѣковой, раціоналистической философіи новаго времени. Гегель открываетъ законъ развитія духа. Черезъ раскрытіе противоположностей происходитъ возвратъ къ первоначальной простотѣ. Но противоположности нужно изжить, онѣ обогащаютъ. Высшее состояніе цѣльности и радости достигается черезъ разрывъ, раздвоеніе и несчастье. Нѣтъ иного пути къ счастливому сознанію, какъ черезъ несчастное сознаніе. Валь думаетъ, что у Гегеля было сильное чувство грѣха и что къ монизму онъ пришелъ черезъ плюрализмъ. Несчастное сознаніе порождено не низшимъ, а высшимъ въ человѣкѣ, божественнымъ въ немъ. Подобно этому противникъ Гегеля Кирхегардтъ училъ, что страхъ, ужасъ есть результатъ пробужденія духа. Разрывомъ и несчастьемъ сознанія Гегель считаетъ сознаніе трансцендентности Бога. Трансцендентность и есть несчастье. Не только юдаизмъ, но и христіанство есть несчастное сознаніе. Гегель очень высоко цѣнитъ несчастное сознаніе, черезъ него долженъ пройти человѣкъ. Много останавливается Валь на идеѣ смерти Бога у Гегеля. Смерть Бога даетъ намъ жизнь. Валь даже думаетъ, что Гегель лучше всѣхъ понялъ христіанство, съ чѣмъ, конечно, согласиться очень трудно. У Гегеля есть гениальное ученіе о категоріяхъ господина и раба. Трансцендентность Бога порождаетъ рабство. Освобожденіе отъ рабства есть освобожденіе отъ объекта. Между человѣкомъ и Богомъ нѣтъ объективности. Объективность и трансцендентность должны быть преодолены, какъ рабство. Богъ не объектъ, а духъ. Для духа же нѣтъ объективности и трансцендентности. Религія для Гегеля не есть чувство зависимости, какъ для Шлейермахера, а есть чувство независимости. Гегель стремился къ высшей синтетической религіи, въ которой будетъ сочетаніе христіанства и античности. Очень глубоко у Гегеля, что аб-

страктность есть несчастье, радость же есть универсальная конкретность. Конкретность есть сочетание безконечнаго съ конечнымъ. Гегель стремился къ достиженію конкретности, хотя врядъ ли это ему вполне удалось. Вл. Соловьевъ считалъ философію Гегеля отвлеченной. Но «Критика отвлеченныхъ началъ» Вл. Соловьева гораздо отвлеченнѣе «Феноменологии духа» Гегеля. «Феноменология духа» есть гениальнѣйшее изъ твореній Гегеля и онъ въ ней наиболѣе приближается къ конкретной философіи жизни. Валь видитъ прежде всего Гегеля «Феноменологіи».

Но вотъ о чемъ недостаточно говорить Валь и что противорѣчить его религіозной интерпретаціи Гегеля. Для Гегеля высшей инстанціей является философія, а не религія. Несчастное сознаніе преодолевается и радость и цѣльность достигается путемъ философіи. Вся оригинальность Гегеля заключается въ томъ, что онъ жизнь хочетъ перенести въ философію, трагедія жизни, ея несчастья и радости, ея разрывы и цѣльность, переходить въ понятіе, оборачивается діалектикой. Можно было бы сказать, что философія Гегеля учитъ о страстяхъ понятія, о мистеріи понятія. Все совершается въ сознаніи. Даже раны Христа отождествляются у Гегеля съ противорѣчіями разума. Гнѣвъ Божій превращается въ діалектику. Гегель хотѣлъ рационализировать иррациональную тайну религіозной жизни. Въ этомъ была грандіозная и дерзновенная цѣль его философіи. Обратной стороной этого было то, что Гегель иррационализировалъ понятіе, какъ вѣрно говоритъ Кронеръ. У него понятіе сошло съ ума. Гегель былъ величайшимъ философскимъ гениемъ и въ немъ нашла себѣ высшее выраженіе чистая стихія философіи. Но это то и ставитъ вопросъ о границахъ философіи, о зависимости философіи отъ положительнаго религіознаго откровенія. Недостаткомъ прекрасной книги Валь нужно признать, что онъ придаетъ слишкомъ большое религіозное значеніе романтизму, и недостаточно чувствуетъ его религіозное безсиліе. Въ романтизмѣ была религіозная тоска, но его несчастное сознаніе иное, чѣмъ несчастное сознаніе христіанства. Въ заключеніи нужно сказать, что въ философіи Гегеля скрытъ революціонный динамизмъ. Онъ изготавляетъ динамитъ мысли, онъ дышетъ борьбой. И этому нисколько не противорѣчатъ прусско-консервативные элементы его государственной философіи. Отъ Гегеля идутъ дороги въ противоположныя стороны, вправо и влѣво. Жаль, что Валь не говоритъ о судьбахъ философіи Гегеля у Л. Фейербаха и К. Маркса. Фейербахъ, величайшій изъ атеистическихъ философовъ, договариваетъ Гегеля въ извѣстномъ направленіи. Фейербахъ считалъ религію вообще несчастнымъ сознаніемъ, порожденіемъ несчастья чловѣка. И

для него преодоленіе несчастнаго сознанія есть преодоленіе всякой религіи обращенной къ Богу, замѣна теологіи антропологіей. Религія отражала реальное несчастье и давала воображаемое счастье. Только бѣдный человѣкъ имѣетъ богатаго Бога. Богатый и счастливый человѣкъ преодолѣетъ несчастную идею Бога. Послѣдній выводъ отсюда сдѣлалъ Марксъ, который тоже былъ дѣтищемъ Гегеля. Марксъ опять діалектику и борьбу перенесъ изъ понятія въ жизнь, изъ сознанія въ бытіе. Съ другой стороны Гегель восходитъ къ Эккарту, къ Лютеру, къ Беме и оплодотворяетъ протестантскую религіозную мысль. Онъ дѣлаетъ огромный шагъ впередъ въ познаніи природы духа. Книга Валя читается съ захватывающимъ интересомъ.

Н и к о л а й Б е р д я е в ъ

Karl Holl. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. II. Der Osten. — Tübingen, Mohr, 1928, s. XI+464.

Карль Голль много работалъ по исторіи христіанскаго Востока. Его лучшія книги написаны на греческія темы: книга о преп. Симеонѣ Новомъ Богословѣ (1898) и монографія объ Амфилохіи Иконійскомъ, разросшаяся въ изслѣдованіе о Каппадокійскомъ богословіи вообще (1904). Голль былъ историкомъ-филологомъ. Онъ умѣлъ чувствовать и оживлять древніе тексты. Онъ умѣлъ ставить вопросы, умѣлъ выбирать темы для изслѣдованія. Съ послѣдними выводами Голля рѣдко можно соглашаться. Протестанту трудно быть историкомъ Церкви, которой таинственная, онтологическая природа для него непонятна и недоступна; и церковно-историческій синтезъ ему никогда не удастся. Однако, именно протестанты болѣе другихъ сдѣлали для оживленія нашей церковно-исторической памяти, для воспитанія церковно-историческаго чувства. — Сейчасъ въ трехъ томахъ собраны отдѣльныя статьи Голля по церковной исторіи. Особенно интересенъ томъ, посвященный Востоку. Здѣсь слѣдуетъ отмѣтить статьи о понятіи «мученикъ» въ его историческомъ развитіи (вопросъ, подвергавшійся горячему обсужденію въ западной литературѣ послѣднихъ лѣтъ), о происхожденіи иконостаса, о происхожденіи праздника Крещенія и четырехъ постовъ Восточной Церкви, о св. Елифаніи Кипрскомъ, какъ противникѣ иконопочитанія, о хронологіи перваго оригенистическаго спора. Здѣсь не мѣсто разбирать ихъ и спорить съ Голлемъ. Въ концѣ тома послѣ длиннаго ряда аналитическихъ статей помѣщено нѣсколько очерковъ обобщающаго характера: о Константинополѣ въ Средніе вѣка, о религіозныхъ

основахъ русской культуры, о дневникахъ Толстого. И нужно сказать, историческій искусъ изощрилъ наблюдательность Голля. Онъ сумѣлъ почувствовать всю религиозную силу русскаго благочестія, всю духовную реальность «Святой Руси». Съ художественнымъ проникновеніемъ онъ сумѣлъ увидѣть и показать всю глубину и мудрость православнаго богослуженія, которое стороннему и поверхностному наблюдателю кажется только утомительною, архаической церемоніей. Любопытно, въ своихъ оцѣнкахъ Голль менѣе всего «западникъ», и не въ русской «европеизаціи» видитъ смыслъ русской судьбы. Онъ повторяетъ обычное западное мнѣніе, что религиозныя силы, рождаемая русскимъ христіанствомъ, сказываются скорѣе въ выносливости, въ терпѣніи, нежели въ творчествѣ. Его смущаетъ эта чрезмѣрная терпѣливость, благодушное всепрощеніе, способность забывать, что грѣхъ и на оправданномъ все же тяготѣетъ позорнымъ пятномъ. Съ этимъ связана слабость самодовлѣющаго правового чувства, ибо самое право кажется относительнымъ для безусловности религиозныхъ оцѣнокъ. И, однако, Голль подчеркиваетъ, что именно религиознымъ самосознаніемъ обосновываются и оправдываются великія историческія возможности русскаго народа. Въ самой его выжидательной терпѣливости онъ видитъ задогъ того, что въ Россіи можно ставить и рѣшать такія задачи, которыя по существу недоступны народамъ «быстрой крови»... Много вѣрныхъ наблюденій находимъ мы и въ статьѣ о Толстомъ. Для Голля Толстой — великій художникъ, который самимъ своимъ эстетическимъ даромъ былъ ограниченъ и скованъ въ своихъ религиозныхъ исканіяхъ; — трагическій образъ, потрясенный ужасомъ смерти... — Въ двухъ другихъ томахъ собраны статьи Голля по церковной исторіи Запада; цѣлый томъ посвященъ Лютеру.

Георгій В. Флоровскій.

1929. V. 30 (VI. 12).

Графъ Ю. П. Граббе. — Алексій Степановичъ Хомяковъ. Варшава. Синодальная типографія. 1929.

Брошюра эта написана по признанію автора правнукомъ А. С. Хомякова и имѣетъ своей цѣлью защитить его отъ обвиненій въ недостаточной православности. Авторъ принадлежитъ къ крайнему правому карловатскому направленію и самъ занятъ обличеніемъ ересей. Чувствуется, что авторъ ведетъ борьбу и съ противниками Хомякова справа и съ почитателями его слѣва. Но для ознакомленія съ идеями Хомякова брошюра не даетъ

почти ничего. Авторъ самъ признаетъ, что ему былъ доступенъ лишь очень скудный матеріалъ. Ему удалось «въ разное время не подолгу имѣть въ рукахъ лишь три тома Хомякова». Между тѣмъ какъ собраніе сочиненій Хомякова состоитъ изъ восьми томовъ. Гр. Граббе не излагаетъ ни ученія Хомякова о Церкви, ни его философіи. Прочитавъ эту брошюру, совсѣмъ нельзя себѣ составить никакого представленія о замѣчательныхъ идеяхъ Хомякова о соборности, о свободѣ и авторитетѣ, какъ и о его пониманіи отношеній между вѣрой и знаніемъ, о его своеобразіи церковной гносеологии, его цѣлостномъ пониманіи философскаго знанія. Для того, кто прочтетъ эту брошюру, не зная Хомякова, останется непонятнымъ, почему, по мнѣнію автора, Хомяковъ имѣетъ такое огромное значеніе въ исторіи православнаго богословія и почему его даже предлагали назвать «учителемъ Церкви». Хомяковъ былъ пробудителемъ творческой богословской мысли въ русскомъ православіи, струей свѣжаго воздуха въ затхлой атмосферѣ казеннаго школьнаго богословія, извѣденнаго раціонализмомъ. Изъ брошюры Гр. Граббе нельзя даже догадаться, какое огромное значеніе въ философствованіи и богословствованіи Хомякова имѣли Гегель и Шеллингъ. Его мысль родилась въ атмосферѣ нѣмецкаго идеализма и романтизма. Хомяковъ органически переработалъ эти вліянія, но великіе нѣмецкіе идеалисты имѣли такое же значеніе для Хомякова и для всей русской религіозной и философской мысли XIX в., какое для греческихъ учителей Церкви имѣла греческая философія, Платонъ и неоплатонизмъ. Авторъ брошюры видитъ въ Хомяковѣ главнымъ образомъ предшественника Митрополита Антонія Храповицкаго и въ такомъ качествѣ его цѣнитъ. Ми рополютъ Антоній, безспорно, стоитъ въ нѣкоторой зависимости отъ Хомякова, какъ и большая часть русскихъ богослововъ. Но авторъ брошюры, повидимому, не подозреваетъ, что самъ Митрополитъ Антоній чрезвычайно либеральный богословъ, склонный къ раціоналистически-моралистическому истолкованію христіанства, съ явнымъ уклономъ къ пелагіанству и болѣе Хомякова можетъ быть обвиняемъ въ протестантскихъ мнѣніяхъ и притомъ въ либерально-протестантскихъ. Явленіе это очень интересно и требуетъ вдумчиваго истолкованія. Въ богословствованіи нашихъ іерарховъ петровскаго періода всегда была очень сильная раціоналистическая закваска, паническая боязнь мистики и магіи. Своеобразіе Митрополита Антонія въ томъ, что онъ порвалъ съ традиціями школьнаго богословія, возсталъ противъ схоластики, и въ этомъ пошелъ за Хомяковымъ. Но онъ внесъ въ православное богословіе морализмъ, временами производящій почти толстовское впечатлѣніе. Онъ непримиримый врагъ всякой мистики. Православіе нашихъ іерарховъ

было антимистическое, мышление их было крайне номиналистическое. И тут намъчается основное раздѣленіе, совсѣмъ не по критеріямъ «правости» и «лѣвости», — столкновение мистическаго и разсудочно-моралистическаго истолкованія православія. При этомъ возраженіе противъ мистическихъ и противъ «магическихъ» элементовъ въ христіанствѣ заимствовали наши іерархи изъ западнаго просвѣщенія и раціонализма, вліянію которыхъ они незамѣтно подвергались въ петровскую эпоху. Да и самому Хомякову была чужда мистическая сторона христіанства, не смотря на его борьбу съ раціонализмомъ. Боязнъ магіи искажала его пониманіе таинствъ. Гр. Граббе удѣляетъ непропорціо-нально много мѣста защитѣ Хомякова отъ нападеній со стороны о. П. Флоренскаго, а также предостереженіямъ отъ тлетворнаго вліянія YMCA-Press и Религіозно-Философской Академіи. Заканчиваетъ онъ брошюру расправой съ ненавистнымъ имъ «софіанскимъ» направленіемъ, о которомъ имѣетъ самое смутное представленіе. О. П. Флоренскій написалъ какъ-то въ «Богословскомъ Вѣстникѣ» статью о Хомяковѣ, въ которой изоблачалъ его въ недостаточной православности, въ уклонѣ къ протестантизму, въ имманентизмѣ, въ внесеніи въ пониманіи Церкви идеи народовластія.*) Это было нападеніе на Хомякова справа. И Гр. Граббе, защищая Хомякова, дѣлается очень либеральнымъ. Почему такая странность? Дѣло въ томъ, что Гр. Граббе, какъ и всѣ люди его толка, ненавидятъ вообще все, что напоминаетъ мистику или гностицизмъ. О. П. Флоренскій «софіанецъ» и онъ противъ него даже тогда, когда во многомъ долженъ былъ бы ему сочувствовать. Гр. Граббе представитель разсудительнаго и бытового православія и все мистическое представляется ему ересью. О главномъ врагѣ своемъ — «софіанствѣ» — онъ толкомъ ничего не знаетъ, для него это просто страшное слово. Онъ повидимому причисляетъ къ «софіанцамъ» и меня, хотя я таковымъ не являюсь и «софіанство» критиковалъ.***) Онъ утверждаетъ, что для «софіанцевъ» является авторитетомъ «розенкрейцеръ» Яковъ Беме. Но это и значитъ, что онъ ничего тутъ не понимаетъ. Прежде всего откуда Гр. Граббе почерпнулъ увѣренность, что Беме былъ розенкрейцеромъ? и что такое розенкрейцерство? Произведеній Беме онъ, вѣроятно, въ глаза не видалъ и почерпнулъ свои свѣдѣнія изъ шарлатанскихъ оккультическихъ брошюръ или изъ невѣжественныхъ брошюръ, посвященныхъ «жидо-масонству». Беме былъ очень благочестивымъ и подлиннымъ христіаниномъ и великимъ представителемъ христіанскаго богомудрія. Насколько мнѣ извѣстно, почитате-

*) Въ свое время я написалъ противъ о. П. Флоренскаго статью въ защиту Хомякова.

**) См. мои статьи «о софіологіи» съ № 16 «Пути».

лемъ Беме въ русской религіозной мысли являюсь только я одинъ и я одинъ защищаю Бемевское ученіе о Софіи, очень отличное отъ русскаго направленія «софіанства». О. П. Флоренскій и о. С. Булгаковъ не имѣютъ къ Беме никакихъ симпатій и стоятъ въ другой линіи. Но Гр. Граббе, какъ и всѣ люди его лагеря, всѣхъ смѣшиваютъ въ одну кучу для болѣе легкаго разстрѣла. Еще разъ приходится признать, что обсужденіе проблемъ, затронутыхъ полемически въ концѣ брошюры, требуетъ высокой культуры и тонкой мысли. Къ Хомякову все это не имѣетъ ни малѣйшаго отношенія. Самъ авторъ брошюры признаетъ, что богословское творчество возбуждается ересями и что у насъ долго не было никакой богословской мысли, потому что не было ереси. Будемъ надѣяться, что обличеніе «ересей» перейдетъ наконецъ въ богословское творчество.

Николай Бердяевъ.
