

ПУТЬ

О Р Г А Н Ъ Р У С С К О Й
Р Е Л И Г I O З Н O Й M Y S L I

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участі Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьевъ, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасьевъ, С. С. Безобразова (Архимандрита Кассіана), Р. де-Бекеръ (Бельгія), Е. Белесонъ, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Бар. Б. Вревскаго, Б. П. Вышеславцева, В. Вейдле, Франка Гавена (Америка), М. Георгіевскаго, С. Гессена, А. Глазберга, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Іеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандерь, Н. Зернова, В. В. Зѣньковскаго, свящ. А. Ельчанинова (†), П. К. Иванова, Ю. Иваска, А. Изюмова, В. Н. Ильина, С. Ильницкаго, А. Карпова (†), Л. П. Карсавина, А. Карташева, А. Н. Клепинина. С. Кавертца (Америка), К. Керка (Англія), Архимандрита Киприана Керна, Г. Колпакчи, Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Либа (Швейцарія), М. Литвиакъ, Н. О. Лосского, М. Лотъ-Бородиной, Ж. Марітена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Менющикова, П. Н. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полотебневой, В. Растворгусева, Н. Реймерса, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Июка (Россія), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, Д. Семеновъ-Тянъ-Шанскій, К. Сережникова, Е. Скобцовъ (Матери Марії), И. Смєлича, Б. Сове, В. Сперанскаго, Ф. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тильиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. С. Н. Трубецкаго (†), кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. Ф. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккердорфа, Г. Эренберга (Германія), свящ. Г. Цебрикова, М. Шварца, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Іеромонаха Іоанна), аббата Августина Якубізіака (Франція), кн. С. Щербатова.

Адресъ редакціи и конторы:
29, Rue Saint Didier, Paris (XVI^e).

Цѣна отдельного номера: 10 франковъ.
Подписная цѣна — въ годъ фр. 35,— (4 книги).
Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 56.

МАЙ — ІЮНЬ 1938

№ 56.

О ГЛАВЛЕНИЕ :

Стр.

1) Н. Бердяевъ. Христіанство и антисемитизмъ	3
2) В. Зѣньковскій. Зло въ человѣкѣ	19
3) Монахиня Марія. Оправданіе фарисеиства	37
4) А. Полотебнова. Изъ итальянской религіозной жизни. Ита льянскіе протестанты	47
5) Прот. С. Булгаковъ. Frank Gavin.	63
6) Прот. С. Булгаковъ. Епископъ Вальтеръ Фирръ (<i>in memoriam</i>)	66
7) Новыя книги: И. Смоличъ. Изъ новой нѣмецкой литературы о православіи	69

Le Gérant: R. P. Léon Gillet.

ХРИСТИАНСТВО И АНТИСЕМИТИЗМЪ (РЕЛИГИОЗНАЯ СУДЬБА ЕВРЕЙСТВА).

I

Леонъ Блуа, страстный католикъ, писалъ: «предположите, что окружающие Вась люди постоянно говорять съ величайшимъ презрѣніемъ о Вашемъ отцѣ и матери и имѣютъ по отношенію къ нимъ лишь унижающіе ругательства и сарказмы, каковы были бы Ваши чувства? Но это именно происходит съ Господомъ Иисусомъ Христомъ. Забываютъ или не хотятъ знать, что нашъ Богъ, ставшій человѣкомъ, еврей, еврей по преимуществу по природѣ, что мать его еврейка, цвѣтокъ еврейской расы, что апостолы были евреи, также какъ и всѣ пророки, наконецъ, что наша священная литургія почерпнута изъ еврейскихъ книгъ. Но тогда какъ выразить чудовищность оскорблѣнія и кощунства, которое представляетъ собой униженіе еврейской расы?». Слова эти обращены главнымъ образомъ къ христианамъ-антисемитамъ и должны быть ими услышаны. По истиинѣ поразительно легкомысліе христіанъ, которые считаютъ возможнымъ быть антисемитами. Христіанство по своимъ человѣческимъ истокамъ есть религія еврейского типа, т. е. типа мессіански-пророческого. Еврейскій народъ внесъ мессіански-пророческій духъ въ міровое религіозное сознаніе, этотъ духъ былъ совершенно чуждъ греко-римской духовной культурѣ, какъ и культура индусской. «Арійскій» духъ не мессіанскій и не пророческій, ему чуждо еврейское напряженное чувство исторіи, чуждо ожиданіе явленія Мессіи въ исторіи, прорыва метаисторіи въ исторію. Должно быть признано явленіемъ очень знаменательнымъ, что германскій антисемитизмъ превращается въ антихристіанство. На міръ хлынула волна антисемитизма, которая грозить захлестнуть все новыя и новыя страны и которая

опрокидывает гуманитарные теории XIX века. В Германии, Польше, Румынии, Венгрии антисемитизм торжествует. Но онъ нарастает даже во Франции, наиболѣе проникнутой гуманитарными идеями, гдѣ онъ потерпѣл пораженіе послѣ Дрейфусовскаго дѣла. Можно указать на такие тревожные симптомы, какъ появленіе книги Селина, которая есть настоящій призывъ къ погрому. Возрастаетъ количество французовъ, которые не могутъ примириться съ тѣмъ, что Леонъ Блюмъ еврей, хотя Леонъ Блюмъ одинъ изъ самыхъ честныхъ, идеалистическихъ и культурныхъ политическихъ дѣятелей Франции. Антисемитизмъ очень рѣзко проявляется на поверхности политической жизни, о которой мы ежедневно читаемъ въ газетахъ. Но еврейский вопросъ не есть просто вопросъ политической, экономической, правовой или культурный. Это вопросъ несоизмѣримо болѣе глубокий, религиозный вопросъ, затрагивающій судьбы человѣчества. Это ось, вокругъ которой вращается религиозная исторія. Таинственная историческая судьба евреевъ. Непостижимо самое сохраненіе этого народа и необъяснимо рационально. Съ точки зренія обыкновенныхъ историческихъ объясненій еврейской народъ долженъ быть перестать существовать. Ни одинъ народъ міра не выдержалъ бы подобной исторической судьбы. Еврейской народъ есть народъ исторіи по преимуществу, онъ внесъ въ исторію человѣческаго сознанія самую категорію исторического. И исторія была безпощадна къ этому народу. Это была исторія гоненій и отрицанія элементарныхъ человѣческихъ правъ. И послѣ долгой исторіи, требовавшей страстнаго напряженія силъ для самосохраненія, народъ этотъ сохранилъ свое единственное лицо и по всему еврейскому разсѣянію среди другихъ народовъ лицо это всѣ узнаютъ и часто ненавидятъ и проклинаютъ. Ни одинъ народъ въ мірѣ не пережилъ бы столь долгаго разсѣянія и навѣрное потерялъ бы свое лицо и растворился бы среди другихъ народовъ. Но по неисповѣдимымъ путямъ Божиимъ народъ этотъ долженъ сохраниться до конца временъ. Менѣе всего, конечно, можно было бы объяснить историческую судьбу еврейства съ точки зренія материалистического пониманія исторіи. Мы тутъ прикасаемся къ тайнѣ исторіи.

Еврейский вопросъ можно рассматривать съ разныхъ точекъ зренія. Но онъ имѣеть особенную важность, какъ вопросъ внутренне христіанскій. Антисемитизмъ въ прошломъ былъ созданъ главнымъ образомъ христіанами, для которыхъ онъ наиболѣе невозможенъ. Въ отношеніи къ еврейскому народу на христіанахъ лежитъ великий грѣхъ. Грѣхъ этотъ особенно великъ былъ въ средніе вѣка, когда феодальные рыцари преслѣдовали и уничтожали евреевъ, чтобы не платить имъ долговъ. И теперь именно на христіанахъ лежитъ долгъ защиты евреевъ. Въ Гер-

мани это уже происходит. Тут уместно вспомнить имя Вл. Соловьева, который считал защиту евреевъ съ христианской точки зрѣнія одной изъ важныхъ задачъ своей жизни. Для насть христіанъ еврейскій вопросъ совсѣмъ не есть вопросъ о томъ, хороши или плохи евреи, а есть вопросъ о томъ, хороши или плохи мы христіане. Со скорбью приходится сказать, что христіане въ этомъ вопросѣ оказывались очень плохи, передъ высотой христіанского сознанія они обыкновенно бывали много хуже евреевъ. Но вопросъ о томъ, хорошъ ли я, много важнѣе вопроса о томъ, хорошъ ли мой сосѣдъ, котораго я имѣю склонность въ чемъ-то обвинять. Христіанамъ и христіанскимъ церквамъ во многомъ приходится каяться, не только въ еврейскомъ вопросѣ, но и въ вопросѣ соціальному, въ вопросѣ о войнѣ, въ постоянномъ конформизмѣ по отношенію къ самому отвратительному государственному строю. Не имѣть никакого принципіального значенія вопросъ о недостаткахъ евреевъ. Нѣть нужды отрицать эти недостатки, ихъ много. Есть еврейское самомнѣніе, которое раздражаетъ. Но оно психологически объяснимо: этотъ народъ бытъ униженъ другими народами и онъ себя компенсируетъ сознаніемъ своей избранности и своей высокой миссіи. Такъ и германский народъ, униженный въ теченіи ряда лѣтъ послѣ войны, компенсируетъ себя тѣмъ сознаніемъ, что онъ высшая раса и призванъ господствовать надъ міромъ, такъ и пролетаріатъ, самый униженный классъ въ капиталистическомъ обществѣ, компенсируетъ себя сознаніемъ своего мессіанского призванія быть освободителемъ человѣчества. Еврейский народъ есть народъ полярно противоположныхъ свойствъ, въ немъ соединяются черты высокія съ чертами низкими, жажда соціальной справедливости со склонностью къ наживѣ и къ капиталистическому накопленію. По поляризованности своей природы русский народъ имѣть черты сходства съ народомъ еврейскимъ и онъ походитъ на него своимъ мессіанскимъ сознаніемъ. Антисемиты очень любятъ говорить о томъ, что Библія свидѣтельствуетъ о жестоковынности еврейского народа. Но какой народъ не бытъ жестоковыннымъ? Не были ли жестоковынными вавилоняне, ассирийцы, египтяне, персы? Не имѣли ли отвратительныхъ свойствъ греки, создавшіе величайшую въ мірѣ культуру? О каждомъ народѣ нужно судить по его вершинамъ, а не по низинамъ. О нѣмецкомъ народѣ нужно судить по его великимъ философамъ, мистикамъ, музыкантамъ, поэтамъ, а не по прусскимъ юнкерамъ и лавочникамъ. И о еврейскомъ народѣ, народѣ религіознаго призванія, нужно судить по пророкамъ и апостоламъ, а не по еврейскимъ ростовщикамъ. Каждый воленъ имѣть свои национальныя симпатіи и антипатіи. Есть, люди, которые не любятъ нѣмцевъ, поляковъ или румынъ. Тутъ ничего подѣлать нельзя, къ любви нельзя принудить и

трудно подавить безответную антипатию. Но ненависть къ цѣлому народу есть грѣхъ, есть человѣкоубийство и ненавидящій долженъ нести отвѣтственность. Съ отношеніемъ къ евреямъ вопросъ сложнѣе. Евреи не могутъ быть названы просто національностью. Цѣлый рядъ признаковъ націи у еврейства отсутствовать и есть признаки, которыхъ у другихъ націй нѣтъ. Евреи народъ особой, исключительной религіозной судьбы, избранный народъ Божій и этимъ опредѣляется трагизмъ ихъ исторической судьбы. Избранный народъ Божій, изъ которого вышелъ Мессія и который отвергъ Мессію, не можетъ имѣть исторической судьбы, похожей на судьбу другихъ народовъ. Этотъ народъ скрѣпленъ и на-вѣки объединенъ не тѣми свойствами, которыя обыкновенно скрѣпляютъ и объединяютъ народы, а исключительностью своей религіозной судьбы. Христіане принуждены признать богоизбранность еврейского народа, этого требуетъ христіанское вѣроученіе, они это дѣлаютъ неохотно и часто забываютъ объ этомъ. Мы живемъ въ эпоху звѣринаго націонализма, культа грубой силы, настоящаго возврата къ язычеству. Происходить процессъ обратный христіанизации и гуманизации человѣческихъ обществъ. Национализмъ долженъ бытъ бытъ осужденъ христіанской церковью, какъ ересь, и католическая церковь недалека отъ этого осужденія. Но евреи падаютъ жертвой не только этого націонализма. Причины антисемитизма глубже. Несомнѣнно существуетъ мистической страхъ передъ евреями. Этотъ страхъ, правда, испытываютъ обыкновенно люди довольно низкаго культурнаго уровня, которые легко заражаются самыми нелѣпыми и низкопробными миѳами и легендами.

II.

Необычайно парадоксальна еврейская судьба: страстное исканіе земного царства и отсутствіе своего государства, которое имѣютъ самые незначительные народы, мессіанско сознаніе избранности народа и презрѣніе и гоненіе со стороны другихъ народовъ, отверженіе креста, какъ соблазна, и распятіе этого народа на протяженіи всей его исторіи. Можетъ бытъ болѣе всего поразительно, что отвергнувшій крестъ его несетъ, тѣ же, которые приняли крестъ, такъ часто распинали другихъ. Есть нѣсколько типовъ антисемитизма, которые могутъ, конечно соединяться и поддерживать другъ друга. Я не буду останавливаться на томъ эмоциальномъ-обывательскомъ антисемитизмѣ, который играетъ не малую роль въ антисемитскихъ движеніяхъ, но не представляетъ принципіального интереса. Съ нимъ связаны насмѣшки надъ евреями, изображеніе комического типа еврея, брезгливое отношеніе къ евреямъ, въ отношеніи кото-

рыхъ не хотятъ допустить человѣческаго равенства. Съ этимъ обыкновенно не связывается никакой идеологіи. Настоящая идеологія антисемитизма есть идеологія антисемитизма расового и это самая распространенная форма вражды къ еврейству. Германія классическая страна этой идеологіи, ее можно найти и у великихъ нѣмцевъ, напримѣръ, у Лютера, у Фихте, у Р. Вагнера. Евреи объявляются расой низшей, отверженной и враждебной всѣму остальному человѣчеству. Но при этомъ эта низшая раса оказывается самой сильной, вѣчно побѣждающей другія расы въ свободной конкуренції. Съ христіанской точки зрѣнія расовый антисемитизмъ совершенно недопустимъ, онъ непримиримо сталкивается съ христіанскимъ универсализмомъ. Гоненія противъ католиковъ въ Германіи вызываются тѣмъ, что католичество универсалистично. Христіанство провозгласило ту истину, что нѣть эллина и нѣть іudeя. Оно обращено ко всему человѣчеству и ко всякому человѣку, независимо отъ расы, національности, класса и положенія человѣка въ обществѣ. Не только расовый антисемитизмъ, но и вообще расизмъ не выдерживаетъ критики съ трехъ точекъ зрѣнія, съ религіозной, моральной и научной. Онъ недопустимъ для христіанина, который долженъ видѣть въ каждомъ человѣкѣ образъ и подобіе Божье. Не только расизмъ, но и націонализмъ для христіанской совѣсти непріемлемъ. Но онъ непріемлемъ и для общечеловѣческаго, гуманитарного морального сознанія. Расизмъ безчеловѣченъ, отрицаетъ достоинство человѣка, отрицаетъ цѣнность человѣческой личности и допускаетъ обращеніе съ ней, какъ съ врагомъ, подлежащимъ истребленію. Расизмъ есть самая грубая форма материализма, гораздо болѣе грубая, чѣмъ материализмъ экономической. Расизмъ есть крайняя форма детерминизма и отрицанія свободы духа. Надъ представителями отверженныхъ расъ тяготѣеть фатумъ крови и нѣть для нихъ спасенія. Экономика все-таки принадлежитъ психической средѣ, а не физіологии и анатоміи и опредѣленіе экономикой не есть все-таки опредѣленіе формой черепа и окраской волосъ. Расовая идеологія представляетъ собой большую степень дегуманизации, чѣмъ классовая пролетарская идеологія. Съ классовой точки зрѣнія человѣкъ все-таки можетъ спастись, измѣнивъ свое сознаніе, напримѣръ, усвоивъ себѣ марксистское міровоззрѣніе, хотя бы онъ былъ дворянинъ или буржуа по крови, онъ можетъ даже стать народнымъ комиссаромъ. Ни Марксъ, ни Ленинъ не были пролетарями. Съ расовой точки зрѣнія еврею нѣть спасенія, ему не поможетъ ни принятіе христіанства, ни даже усвоеніе себѣ національно-соціалистического міровоззрѣнія, надъ нимъ тяготѣеть фатумъ крови. Но расизмъ несостоятеленъ и съ чисто научной точки зрѣнія. Современная антропология считаетъ весьма сомнительнымъ самое понятіе расы.

Расизмъ относится къ области миѳологии, а не науки. Самаго существованія арійской расы современная наука не признаетъ. Никакихъ чистыхъ расъ не существуетъ. Раса есть категорія зоологическая, а не антропологическая, преисторическая, а не историческая. Исторія знаетъ лишь національности, которые представляютъ собой результатъ сложнаго смѣшенія крови. Избранная арійская раса есть миѳъ, созданный Гобино, который былъ замѣчательнымъ художникомъ и тонкимъ мыслителемъ, обосновавшимъ не антисемитизмъ, а аристократизмъ, но какъ ученый антропологъ онъ мало стоитъ. Избранная раса есть такой же миѳъ, какъ и избранный классъ. Но миѳъ можетъ быть очень дѣйственнымъ, можетъ заключать въ себѣ взрывчатую динамическую энергию и двигать массами, которые мало интересуются научной истиной и вообще истиной. Мы живемъ въ очень миѳотворческую эпоху, но характеръ миѳовъ довольно низменный. Единственный серьезный расизмъ, существовавшій въ исторіи, есть расизмъ еврейскій. Соединеніе религіи съ кровью и національностью, вѣра въ избранность народа, охраненіе чистоты расы — все это древне-еврейскаго происхожденія, внесено евреями. Не знаю, замѣчаютъ ли германскіе расисты, что они подражаютъ евреямъ. Въ расизмѣ какъ разъ нѣть ничего «арійскаго», «арійцы» индусскіе и греческіе были болѣе склонны къ индивидуализму. Но есть разница между еврейскимъ и германскимъ расизмомъ. Еврейскій расизмъ былъ универсально-мессіанскимъ, онъ вынашивалъ универсальную религіозную истину. Германскій же расизмъ есть агрессивный, міровозоевательный партікуляризмъ. Расизмъ сейчасъ означаетъ дехристіанизацію и дегуманизацію, возвратъ къ варварству и язычеству.

Есть также типъ антисемитизма экономического и политического. Политика тутъ является орудіемъ экономики. Этотъ типъ антисемитизма носить довольно низменный характеръ, онъ связанъ съ конкуренцией и борьбой за преобладаніе. Евреевъ обвиняютъ въ томъ, что они очень успѣшино спекулируютъ и наживаются, побѣждая другіе народы въ экономической конкуренціи. Но у обвинителей чувствуется желаніе самимъ спекулировать болѣе успѣшино, чѣмъ спекулируютъ евреи. Ненависть къ евреямъ часто бываетъ исканіемъ козла отпущенія. Когда люди чувствуютъ себя несчастными и связываютъ свои личные несчастья съ несчастьями историческими, то они ищутъ виновника, на которого можно было бы всѣ несчастья свалить. Это не дѣлаетъ чести человѣческой природѣ, но человѣкъ чувствуетъ успокоеніе и испытываетъ удовлетвореніе, когда виновникъ найденъ и его можно ненавидѣть и ему мстить. Нѣть ничего легче, какъ убѣдить людей низкаго уровня сознательности, что во всемъ виноваты евреи. Эмоциональная почва всегда готова

для созданія мієа о міровомъ еврейскомъ заговорѣ, о тайныхъ силахъ «жидо-масонства» и пр. Я считаю ниже своего достоинства опровергать «протоколы сіонскихъ мудрецовъ». Для всякаго не потерявшаго элементарнаго психологическаго чутя ясно при чтеніи этого низкопробнаго документа, что онъ представляетъ наглую фальсификацію ненавистниковъ еврейства. Къ тому же можно считать доказаннымъ, что документъ этотъ сфабрикованъ въ департаментѣ полиції. Онъ предназначенъ для уровня чайныхъ «союза русскаго народа», этихъ отбросовъ русскаго народа. Къ стыду нашему нужно сказать, что въ эмиграціі, которая почитаетъ себя культурнымъ слоемъ, «союзъ русскаго народа» подымаетъ голову, мыслить и судить о всякаго рода міровыхъ вопросахъ. Когда мнѣ приходится встрѣчаться съ людьми, которые ищутъ виновника всѣхъ несчастій и готовы видѣть ихъ въ евреяхъ, масонахъ и пр., то на вопросъ, кто же виноватъ, я даю простой отвѣтъ: какъ кто виноватъ, ясно кто, ты и я, мы и есть главные виновники. И такое отысканіе виновника представляется мнѣ наиболѣе христіанскимъ. Есть что-то унизительное въ томъ, что въ страхѣ и ненависти къ евреямъ ихъ считаютъ очень сильными, себя же очень слабыми, неспособными выдержать свободной борьбы съ евреями. Русскіе склонны были считать себя очень слабыми и безсильными въ борьбѣ, когда за ними стояло огромное государство съ войскомъ, жандармеріей и полиціей, евреевъ же считали очень сильными и непобѣдимыми въ борьбѣ, когда они лишены были элементарныхъ человѣческихъ правъ и преслѣдовались. Еврейскій погромъ не только грѣховенъ и безчеловѣченъ, но онъ есть показатель страшной слабости и неспособности. Въ основѣ антисемитизма лежитъ бездарность. Когда изъявляютъ претензію на то, что Эйнштейнъ, открывшій законъ относительности, еврей, что еврей Фрейдъ, еврей Бергсонъ, то это есть претензія бездарности. Въ этомъ есть что-то жалкое. Есть только одинъ способъ борьбы противъ того, что евреи играютъ большую роль въ наукѣ и философії: дѣлайте сами великія открытия, будьте великими учеными и философами. Бороться съ преобладаніемъ евреевъ въ культурѣ можно только собственнымъ творчествомъ культуры. Это область свободы. Свобода есть испытаніе силы. И унизительно думать, что свобода всегда оказывается благопріятной для евреевъ и неблагопріятной для не евреевъ.

Нужно остановиться еще на одномъ обвиненіи противъ евреевъ. Ихъ обвиняютъ въ томъ, что они создали капитализмъ и соціализмъ. Но и для сторонниковъ капитализма и для сторонниковъ соціализма казалось бы желательно предоставить и «арійцамъ» честь созданія чего-либо, нельзя же все уступить евреямъ. Оказывается, что евреи сдѣлали всѣ научныя откры-

тія, были замъчательными философами, создали капиталистическую промышленность, создали міровое соціалистическое движение, борющееся за справедливость и за улучшение положенія трудящихся, въ ихъ рукахъ находится все общественное мнѣніе, міровая пресса и пр. Сознаюсь, что въ качествѣ «арійца» я чувствую себя обиженнымъ и не согласенъ до такой степени все предоставить евреямъ. Остановлюсь на созданіи евреями капитализма и соціализма. Прежде всего, если это есть обвиненіе, то оно не можетъ исходить отъ одного лица. Для сторонниковъ капитализма созданіе евреями капитализма есть заслуга евреевъ, какъ для сторонника соціализма созданіе евреями соціализма есть ихъ заслуга. Нужно выбрать обвиненіе. Что евреи играли преобладающую роль въ созданіи капитализма, это есть тезисъ извѣстной книги Зомбартса. Безспорно евреи играли немалую роль въ этомъ процессѣ, безспорно въ ихъ рукахъ сосредотачивались большие капиталы. Этому способствовали выработанныя исторіей свойства евреевъ. Въ средніе вѣка евреи занимались ростовщичествомъ, единственнымъ занятіемъ, которое имъ было предоставлено. Еврейскій народъ создалъ типъ ростовщика и банкира, но онъ же создалъ типъ идеалиста, беззавѣтно преданного идеѣ, бѣдняка, живущаго исключительно высшими интересами. Но «арійцы» также руку приложили къ созданію капитализма и капиталистической эксплуатации. Европейскій капитализмъ зародился у купцовъ Флоренціи. Обвиняющіе евреевъ въ созданіи капитализма обыкновенно не выгають противниками капитализма, они просто хотѣли бы быть болѣе сильными въ капиталистической конкуренції, имѣть больше капиталовъ, чѣмъ евреи. Поразительно, что К. Марксъ, еврей и соціалистъ, былъ въ извѣстномъ смыслѣ антисемитъ. Въ своей статьѣ по еврейскому вопросу, которая многихъ смущаетъ, онъ призналъ евреевъ носителями міровой капиталистической эксплуатациіи. Революціонный антисемитизмъ Маркса между прочимъ опровергаетъ легенду о міровомъ еврейскомъ заговорѣ. Марксъ и Ротшильдъ, оба евреи, непримиримые враги и въ одномъ заговорѣ участвовать не могутъ. Марксъ боролся противъ власти капитала, въ томъ числѣ и еврейского капитала. Другое обвиненіе евреевъ въ томъ, что они создатели соціализма и главные участники революціонныхъ соціалистическихъ движений, очевидно можетъ исходить лишь отъ людей, которые не гнашаются капитализмомъ и хотѣли бы сохранить капиталистической строй. Для русскихъ антисемитовъ обвиненіе это сводится къ тому, что русская коммунистическая революція создана евреями. Фактически это невѣрно. Ленинъ не еврей, не евреи и многие другие вожди революціи, не были евреями огромная рабоче-крестьянскія массы, давшія побѣду революціи. Но евреи, конечно, играли не малую роль въ революціи и ея

подготовкѣ. Въ революціяхъ всегда будутъ играть большую роль угнетенные, угнетенная національности и угнетенная клас-сы. Пролетаріатъ всегда активно участвовалъ въ революціяхъ. Это заслуга евреевъ, что они принимали участіе въ борьбѣ за болѣе справедливый соціальный строй. Но обвиненія противъ евреевъ въ концѣ концовъ упираются въ одно главное: евреи стремятся къ міровому могуществу, къ міровому царству. Это обвиненіе имѣло бы нравственный смыслъ въ устахъ тѣхъ, которые сами не стремятся къ могуществу и не хотятъ могущественного царства. Но «арійцы» и арійцы-христіане, исповѣдовавшіе религію, которая призывала къ царству не отъ міра сего, всегда стремились къ могуществу и создавали міровыя царства. Евреи не имѣли своего царства, не только мірового, но и самаго малаго, христіане же имѣли могущественные царства и стремились къ экспансіи и владычеству.

Переходу къ типу антисемитизма религіознаго, самому серьезному, единственному заслуживающему разсмотрѣнія. Христіане бывали антисемитами главнымъ образомъ по мотивамъ религіознымъ. Евреи признавались расой отверженной и проклятої не потому, что это низшая раса по крови, враждебная всему остальному человѣчеству, а потому, что они отвергли Христа. Религіозный антисемитизмъ есть въ сущности антииудаизмъ и антиталмудизмъ. Христіанская религія дѣйствительно враждебна еврейской религіи, какъ она кристализовалась послѣ того, какъ Христосъ не былъ признанъ ожидаемымъ евреями Мессіей. Юдаизмъ до Христа и юдаизмъ послѣ Христа — явленія духовно различные. Есть глубокая парадоксальность въ томъ, что явленіе Христа, т. е. богооплощеніе и богочеловѣченіе, совершилось въ нѣдрахъ еврейскаго народа. Евреи съ большимъ трудомъ могли принять богочеловѣченіе, это было легче для язычниковъ. Богъ стать человѣкомъ — это представлялось евреямъ кощунствомъ, посягательствомъ на величие и трансцендентность Бога. Для древняго еврейскаго сознанія Богъ все время вмѣшивается въ человѣческую жизнь, вплоть до мелочей, но никогда не соединяется и не сливается съ человѣкомъ, не принимаетъ человѣческаго образа. Тутъ пропасть между христіанскимъ и юдаистическимъ сознаніемъ. Христіанство есть религія Богочеловѣчества и религія Тринитарная. Юдаизмъ же есть чистый монотеизмъ. Главное религіозное обвиненіе, которое евреи выдвигаютъ противъ христіанства, это, что христіанство есть измѣна монотеизму. Вмѣсто единаго Бога является Троица. Христіане основали свою религію на томъ, что въ исторіи явился человѣкъ, который называлъ себя Богомъ, сыномъ Божиимъ. Для закостенѣлаго юдаистического сознанія это было кощунствомъ. Человѣкъ не можетъ быть Богомъ, человѣкъ можетъ быть пророкомъ Бжыимъ, мессіей, но не Богомъ. И

тотъ не настоящій мессія, кто назвалъ себя Богомъ. Въ этомъ завязка міровой религіозной трагедії. У язычниковъ было много бого-человѣковъ или человѣко-боговъ, боги были имманантны космической и человѣческой жизни. Никакой трудности не было для языческаго сознанія принять богочеловѣченіе, это соотвѣтствовало художественной образности языческаго созерцанія міра. Но для евреевъ это былъ ужасъ. Никто не могъ увидѣть лицо Бога и оставаться въ живыхъ. А тутъ вдругъ говорить, что Богъ имѣеть человѣческое лицо. Распятый Богъ есть величайшій соблазнъ для евреевъ. Богъ можетъ быть только великимъ и могущественнымъ. Богоуничиженіе представлялось кощунствомъ, измѣной древней вѣрѣ въ величіе и славу Бога. Такова затвердѣлая почва еврейскихъ религіозныхъ вѣрованій, изъ нея выросло отверженіе Христа. И вотъ на протяженіи всей христіанской исторіи раздается обвиненіе, что евреи распяли Христа. Послѣ этого на еврейскомъ народѣ лежитъ проклятие. Еврейскій народъ самъ себя проклялъ, онъ согласился на то, чтобы кровь Христа была на немъ и на его дѣтяхъ. Онъ принялъ на себя отвѣтственность. Этимъ воспользовались враги еврейства. Христосъ былъ отвергнутъ евреями, потому что онъ не оказался мессіей, который долженъ осуществить царство Израиля, а оказался какимъ-то новымъ Богомъ, Богомъ страдающимъ и униженнымъ, проповѣдующимъ царство не отъ міра сего. Евреи распяли Христа, сына Божія, въ котораго вѣрить весь христіанскій міръ. Таково обвиненіе. Но вѣдь евреи же первые и признали Христа. Апостолы были евреи, еврейской была первая христіанская община. Почему же за это не восхваляютъ евреевъ? Еврейскій народъ кричалъ: «распни, распни Его». Но всѣ народы имѣютъ непреодолимую склонность распинать своихъ пророковъ, учителей и великихъ людей. Пророковъ всегда и ловсюду побивали камнями. Греки отравили Сократа, величайшаго изъ своихъ сыновъ. Неужели проклинать за это греческій народъ? И не только евреи распяли Христа. Христіане или называвше себя христіанами въ теченіи долгой исторіи своими дѣлами распинали Христа, распинали и своимъ антисемитизмомъ, распинали своей ненавистью и своими насилиями, своими услугами сильнымъ міру сего, своими измѣнами и своимъ искаженіемъ Христовой истины во имя своихъ интересовъ. «Арійцы» также отвергли и отвергаютъ Христа. И дѣлаютъ это во имя своего царства. И лучше, когда прямо и открыто отвергаютъ Христа, чѣмъ когда прикрываются именемъ Христа для оборудованія дѣлъ своего царства. Когда проклинаютъ и гонятъ евреевъ за то, что юни распяли Христа, то явно стоять на точкѣ зреянія родовой мести, которая была очень свойственна древнимъ народамъ, въ томъ числѣ и народу еврейскому. Но родовая месть совершенно непріемлима для христіанского

сознанія, она совершенно противорѣчить христіанской идеѣ личности, личного достоинства и личной отвѣтственности. Да и христіанское сознаніе не допускаетъ никакой мести, ни личной, ни родовой. Мстительныя чувства грѣховны и въ нихъ побаиваетъ каяться. Роль, кровь, месть — все это совершенно чуждо чистому христіанству и привносится въ него извнѣ, отъ древняго язычества.

III.

Съ еврействомъ связана исторіософическая тема двойного хилазма. Что царство Божье исключительно по ту сторону, не оть міра сего или его можно ждать и готовить также по сю сторону, на этой землѣ? Христосъ сказалъ: «Царство Мое не оть міра сего». Это обыкновенно объясняли такъ, чтобы можно было не дѣлать никакихъ усилій для осуществленія царства Божьяго въ мірѣ семъ. Пусть міръ сей принадлежитъ князю міра сего, хотя страннымъ образомъ этотъ князь міра сего очень почитался христіанами и на этомъ основывалось христіанское государство, въ которомъ никакой христіанской правды не осуществлялось. Но слова Христа можно понимать такъ, что царство Божье не походить на царства этого міра, что основы его иныя, правда его противоположна закону этого міра. Это совсѣмъ не значитъ, что христіане должны подчиняться князю міра сего и не должны осуществлять правду царства Божьяго, т. е. измѣнить этотъ міръ. Жанъ Маритень, вождь французскаго томизма и защитникъ христіанского интегрального гуманизма, написалъ замѣчательную статью о еврействѣ, напечатанную въ сборникѣ «Les Juifs». Онъ высказываетъ интересную мысль о раздѣленіи двухъ міссій. Христіане приняли сверхъестественную истину христіанства, истину о небѣ, но очень мало дѣлали для осуществленія правды въ соціальной жизни людей, не примѣняли своей истины къ обществу. Евреи же не приняли сверхъестественной истины христіанства, но были носителями истины о землѣ, правды въ соціальной жизни людей. И дѣйствительно идея соціальной справедливости была внесена въ человѣческое сознаніе главнымъ образомъ еврействомъ, «арійцы» легко приимились съ соціальной несправедливостью. Въ Индіи былъ созданъ режимъ кастъ, санкционированный религіознымъ сознаніемъ. Въ Греціи величайшіе философы не подымались до осужденія рабства. Древне-еврейскіе пророки были первыми требовавшими правды, справедливости въ соціальныхъ отношеніяхъ людей, они защищали бѣдныхъ и угнетенныхъ. Біблія повѣствуетъ о томъ, что происходилъ періодичекій раздѣль богатствъ, чтобы богатства не сосредотачивались въ однихъ рукахъ и не было рѣзкаго различія между богатыми и бѣдными. Евреи же принимали активное участіе въ міровомъ соціалисти-

ческомъ движениі, направленномъ противъ власти капитала. Ерейство стоитъ подъ двойнымъ знакомъ — денегъ и соціальной справедливости. Христіане любять говорить, что царство Божье не существимо безъ креста. И христіане свято правы. Все на нашей грѣшной землѣ должно быть вознесено на крестъ передъ вхожденiemъ въ царство Божье. Неправы они только, когда противопоставляютъ эту великую истину всякой попыткѣ осуществить правду Христову и на землѣ, въ соціальныхъ отношеніяхъ людей, всякому исканію царства Божья и на нашей грѣшной землѣ. Бѣда въ томъ, что христіане, принимая крестъ совсѣмъ не пытались осуществить правду Христову въ соціальной жизни, совсѣмъ не стремились къ царству Божьему, хотя, конечно, окончательное осуществленіе царства Божья въ этомъ мірѣ невозможно и предполагаетъ преображеніе міра, новое небо и новую землю. При этомъ представители исторического христіанства, т. е. приспособленного къ условіямъ этого міра, совсѣмъ не гнушались царствомъ этого міра, царствомъ кесаря. Наоборотъ, они признавали царство кесаря своимъ, сакрализировали его. И это было царствомъ кесаря наиболѣе далекимъ и отъ христіанской правды и отъ правды просто человѣческой, не знавшее справедливости и человѣчности. Такими были въ прошломъ «христіанскія государства», христіанскія теократіи, восточные и западные.

Обычное возраженіе евреевъ противъ христіанства заключается въ томъ, что христіанство нереализуемо и христіане его никогда не реализовали. Ерейская же религія реализуема и евреи ее реализовали. Христіанство заключаетъ въ себѣ столь возвышенныя заповѣди, что онъ оказываются не соотвѣтствующими человѣческой природѣ. Особенно нереализуемо и непрактично оказывается христіанство въ отношеніи къ соціальной жизни, которая у христіан всегда оказывалась непохожей на то, къ чему призывалъ Христосъ. На этомъ обычномъ возраженіи особенно настаивалъ Сальвадоръ, выдающійся французскій еврейскій мыслитель и ученьи середины XIX вѣка, написавшій одну изъ первыхъ жизней Иисуса Христа. Очень интересно формулируетъ различіе между юдаизмомъ и христіанствомъ Розенцвейгъ, замѣчательный еврейскій религіозный философъ, недавно умершій, который переводилъ съ Мартиномъ Буберомъ Библию на нѣмецкій языкъ. Онъ говорить, что еврей по религії своей призванъ оставаться въ еврейскомъ мірѣ, въ которомъ онъ родился, и только возвышать и совершенствовать свое еврейство, отъ него не требуется отреченія отъ своей природы. Именно поэтому еврейская вѣра реализуема. Христіанинъ же по своей природѣ язычникъ (обычный взглядъ евреевъ). Чтобы реализовать христіанскую вѣру, онъ долженъ уйти изъ своего міра, отрицать свою природу, отречься отъ своего природ-

наго язычества. Съ этимъ связана трудная реализуемость христианства. При этомъ оказывается, что только евреи не язычники по крови. Розенцвейгъ, дѣлая это противоположение, заключаетъ отсюда о превосходствѣ юдаизма. Я же думаю, что это есть преимущество христианства. Божественное откровеніе приходить изъ иного міра и оно трудно для этого міра, оно требуетъ движенія по линіи наибольшаго сопротивленія. Но христиане сдѣлали все, чтобы противники христианства признали его религией нереализуемой. Они страшно злоупотребили этой нереализуемостью христианства на земль, успокоили себя идеей страшной трудности. Христиане сдѣлали самые дурные выводы изъ ученія о грѣховности человѣческой природы. Это можно выразить такъ, что смирялись передъ грѣхомъ и создали систему приспособленія къ грѣху. Константина Леонтьева мыслитель очень острый и искренний, въ этомъ отношеніи особенно поучителенъ. Онъ свѣль христианство къ потустороннему спасенію души, къ тому, что онъ самъ называлъ трансцендентнымъ эгоизмомъ, и былъ радъ тому, что христианская правда никогда не можетъ осуществиться на земль, ибо это осуществленіе противорѣчило его языческой эстетикѣ. Въ терминологии Розенцвейга можно было бы сказать, что К. Леонтьевъ остался въ своемъ природномъ языческомъ мірѣ и только въ отношеніи къ потустороннему личному спасенію души онъ хотѣлъ путемъ монашества и аскезы предолѣть эту свою языческую природу. Но всѣ эти обвиненія относятся къ христианамъ, а не къ христианству.

IV.

Разрѣшимъ ли еврейскій вопросъ въ предѣлахъ исторіи? Это вопросъ трагический. Онъ не разрѣшимъ просто путемъ ассимиляціи. Въ это разрѣшеніе вѣрили въ XIX вѣкѣ и это дѣлало честь гуманности вѣка. Но мы живемъ совсѣмъ не въ гуманномъ вѣкѣ и события нашего времени даютъ мало надежды на разрѣшеніе еврейского вопроса путемъ сліянія и растворенія евреевъ въ другихъ народахъ. Да и это означало бы исчезновеніе еврейства. Не много надежды также на разрѣшеніе еврейского вопроса путемъ образованія самостоятельного еврейского государства, т. . путемъ сіонизма. И на собственной древней землѣ евреи испытываютъ преслѣдованія. Да и такое рѣшеніе представляется противоположнымъ мессіанскому сознанію еврейского народа. Еврейскій народъ остается народомъ-странникомъ. Можно было бы сказать, что судьба еврейского народа эсхатологическая, она разрѣшима лишь въ перспективѣ конца временъ. Но это нисколько не снимаетъ съ христианъ обязанности христианского и человѣческаго отношенія къ евреямъ. У Ап. Павла есть тайнственные слова о томъ, что весь Израиль спа-

сется. Эти слова разно толкуются, ибо подъ Израилемъ понимается не только еврейскій народъ, но и народъ христіанскій, т. е. Новый Израиль. Но очень вѣроятно, что Ап. Павель имѣлъ въ виду обращеніе евреевъ въ христіанство и особенное значеніе этого обращенія. Мы живемъ въ эпоху и не только звѣрского антисемитизма, но и все увеличивающагося количества обращеній евреевъ въ христіанство. Для расовыхъ антисемитовъ этотъ вопросъ не интересенъ, для нихъ материальный фактъ крови важнѣе духовнаго факта вѣры. Но религіозные антисемиты могутъ видѣть единственное разрѣшеніе еврейскаго вопроса въ обращеніи еврейскаго народа въ христіанство. Въ этомъ съ моей точки зрѣнія есть большая правда. Но вмѣстѣ съ тѣмъ требование такого разрѣшенія еврейскаго вопроса можетъ быть морально двусмыслиніемъ и даже ложнымъ. Если христіане-антисемиты, приставивъ ножъ къ горлу, требуютъ отъ евреевъ обращенія въ христіанство, при несогласіи же евреевъ обратиться считаютъ естественнымъ погромъ, то это есть моральное безобразіе, ничего общаго съ христіанствомъ не имѣющаго. Почему же не требовать обращенія въ христіанство отъ разныхъ «арійскихъ» народовъ, которые совершенно отпали отъ христіанства или держатся за совершенно вѣнчнее христіанство? Да и обращеніе въ христіанство есть фактъ глубоко личный и врядъ ли въ будущемъ можно будетъ говорить о цѣлыхъ народахъ, какъ христіанскихъ и не христіанскихъ. Для обращенія евреевъ въ христіанство очень важно, чтобы сами христіане обратились въ христіанство, т. е. стали христіанами не формальными, а реальными. Ненавидящіе и распинающіе не могутъ быть названы христіанами, сколько бы они ни били поклоновъ. Сами христіане являются вѣдь главнымъ препятствіемъ и для обращенія въ христіанство не христіанскаго Востока, индуссовъ и китайцевъ. Состояніе христіанскаго міра съ войнами, національной ненавистью, колоніальной политикой, угнетеніемъ трудящихся классовъ, есть великий соблазнъ. Какъ разъ самые правые, самые ортодоксальные, почитающіе себя наиболѣе благочестивыми христіане являются сейчасъ наиболѣшимъ соблазномъ для малыхъ сихъ. Для евреевъ между ними и Христомъ стоять христіане и заслоняютъ образъ Христа. Евреи могутъ признать Христа своимъ мессіемъ, такое движение есть внутри еврейства, могутъ признать роковой религіозно-исторической ошибкой отверженіе Христа. Но тогда они признаютъ Мессію Распятаго и черезъ Мессію Распятаго признаютъ Бога Униженного.

Формы, которая принимаетъ современный антисемитизмъ, съ христіанской точки зрѣнія есть приговоръ надъ антисемитизмомъ. Это есть заслуга германскаго расизма, который имѣеть въ Германіи глубокіе, но совершенно не христіанскіе корни. Гораздо хуже православный антисемитизмъ, напримѣръ, въ Румы-

ніи, онъ компрометируетъ христіанство и врядъ ли заслуживаетъ серьезнаго опроверженія. Антисемитизмъ неизбѣжно долженъ превратиться въ антихристіанство, долженъ выявить свою антихристіанскую природу и это сейчасъ происходитъ. Этому соотвѣтствуетъ процессъ очищенія въ самомъ христіанствѣ, освобожденіе христіанской истины отъ тысячелѣтнихъ наслоеній, связанныхъ съ приспособленіемъ къ господствующимъ формамъ государства, къ соціальнымъ интересамъ господствующихъ классовъ, къ соціальной обыденности, къ низкой ступени сознанія и культуры, съ использованіемъ христіанства для очень земныхъ цѣлей. Этотъ процессъ очищенія христіанства, который отчасти связанъ съ тѣмъ, что христіане сами стали гонимыми, приводить къ обнаружению какъ бы двухъ христіанствъ — старого христіанства, защищающаго искаженія христіанства, и нового христіанства, освобождающаго отъ этого искаженія и желающаго быть вѣрнымъ Христу и евангельскому откровенію о царствѣ Божемъ. Настоящіе, не формальные, не номинальные, не условные, не условно-риторические христіане всегда будутъ меньшинствомъ. «Христіанского государства», которое было великой ложью и искаженіемъ христіанства, больше не будетъ. Христіане будутъ бороться духовно и потому смогутъ имѣть внутреннее вліяніе, которое было утеряно, смогутъ убѣждать. Христіанамъ прежде всего подобаетъ защищать правду, а не силу, дающую имъ возможность процвѣтать въ мірѣ. Именно христіанамъ подобаетъ защищать достоинство человѣка, цѣнность человѣческаго лица, всякаго человѣческаго лица, независимо отъ расы, национальности, класса, положенія въ обществѣ. Именно на человѣка, на человѣческое лицо, на свободу человѣческаго духа посягаєтъ о всѣхъ сторонахъ міръ. Посягаєтъ и антисемитическое движение, которое за частью человѣчества отрицає человѣческое достоинство и человѣческія права. Еврейский вопросъ есть испытаніе христіанской совѣсти и христіанской духовной силы.

Въ мірѣ всегда были и сейчасъ есть двѣ расы и это дѣление рась важнѣе всѣхъ остальныхъ дѣлений. Есть распинающіе и распинаемы, угнетающіе и угнетенные, ненавидящіе и ненавидимые, причиняющіе страданіе и страдающіе, гонители и гонимые. Не требуетъ объясненія, на чьей сторонѣ должны быть настоящіе христіане. Роли тутъ могутъ меняться въ исторіи. Сейчасъ христіане дѣлаются гонимыми, какъ были ими въ первые вѣка. Сейчасъ и евреи дѣлаются вновь гонимыми, какъ были уже не разъ въ исторіи. Объ этомъ необходимо задуматься. Русскіе антисемиты, живущіе въ состояніи аффекта и одержимые маніакальнай идеей, говорятъ, что евреи правятъ сейчасъ Россіей и гонять тамъ христіанъ. Это фактически невѣрно. Словомъ не евреи по преимуществу стояли во главѣ воинствующо-

щаго безбожія, рускіе играли въ этомъ очень большую роль. Я даже думаю, что существуетъ русскій воинствующій атеизмъ, какъ явленіе специфически русское. Русскій баринъ — анархітъ Бакунінъ быль его крайнимъ и характернымъ выразителемъ. Таковъ же быль Ленинъ. Достоевскій именно о русскомъ атеизмѣ, о его внутренней экзистенціальной діалектикѣ сдѣлалъ великія открытия. Невѣрно и то, что Россіей правятъ евреи. Главные правители не евреи, видные евреи - коммунисты разстрѣляны или сидятъ въ тюрьмахъ, Троцкій есть главный предметъ иенависти. Евреи играли не малую роль въ революції, они составляли существенный элементъ въ революціонной интеллигенції, это совершенно естественно и опредѣлялось ихъ угнетеннымъ положеніемъ. Что евреи боролись за свободу, я считаю ихъ заслугой. Что и евреи прибѣгали къ террору и гонениямъ, я считаю не специфической особенностью евреевъ, а специфической и отвратительной особенностью революціи на извѣстной стадіи ея развитія. Въ террорѣ якобинцевъ евреи вѣдь не играли никакой роли. Евреи же наполняютъ собой и эмиграцію. Я вспоминаю, что въ годы моего пребыванія въ совѣтской Россіи въ разгарѣ коммунистической революціи еврей хозяинъ дома, въ которомъ я жиль, при встрѣчѣ со мной часто говорилъ: «какая несправедливость, вы не будете отвѣтчи за то, что Ленинъ русскій, я же буду отвѣтчи за то, что Троцкій еврей». Потомъ ему удалось уѣхать въ Палестину. Я же согласенъ взять на себя отвѣтственность за Ленина. Печальнѣе всего, что реальности и факты не существуютъ для тѣхъ, мышленіе которыхъ опредѣляется *ressentiment*, аффектами и маніакальными идеями. Болѣе всего тутъ нужно духовное излѣченіе.

Николай Бердяевъ.

ЗЛО ВЪ ЧЕЛОВѢКЪ

Тема о злѣ принадлежитъ къ числу самыхъ темныхъ и трудныхъ проблемъ метафизики, но ни одна серьезная система философіи не можетъ уйти отъ этой темы или отнестись къ ней поверхностно. Философски всегда глубже тѣ системы, которые ставятъ эту тему въ центръ своего вниманія, чѣмъ тѣ, которые или обходятъ, или упрощаютъ ее. Въ то же время тема о злѣ тѣснѣйшимъ образомъ связываетъ философию и религію: ее невозможно надлежаще поставить, оставаясь въ планѣ чистой философіи, или не превращая философию въ систему религіозной метафизики, — но и въ сферѣ чисто религіозной мысли тема о злѣ неизбѣжно переводить настъ въ плоскость общей метафизики. Вѣдь зло таинственно пронизываетъ весь міръ, подчиняетъ его себѣ настолько, что міръ воистину — «во злѣ лежитъ» — хотя міръ и не есть зло по самой своей природѣ. Наоборотъ — міръ полонъ страданія, которое свидѣтельствуетъ о томъ, что міръ самъ мучится о злѣ, живущемъ въ немъ. По извѣстному выраженію Герцена, «древо жизни болитъ», т. е. переживаетъ смерть и взаимную борьбу, дисгармонію и хаосъ, какъ страданіе и муку. Въ общемъ воспріятіи міра эта нота мірового страданія, боли о томъ, какъ разстроена и неустроена жизнь міра, никакъ не можетъ быть забыта. Вся сила мифа, созданного Шопенгауэромъ (философски выразившаго основныя «истины» буддизма), заключается въ томъ, что онъ положилъ въ основу мірообъясненія фактъ мірового страданія. Ни ужасъ Паскаля передъ космическимъ «безмолвіемъ», ни трепетъ Тютчева передъ хаосомъ и буйствомъ въ «основѣ» міра не оставляютъ такого впечатлѣнія, какъ метафизическое истолкованіе мірового страданія у Шопенгауэра... Но самое загадочное и трудно объяснимое въ темѣ зла есть зло въ человѣкѣ. Человѣкъ включенъ въ потокъ мірового страданія, подчиненъ ему въ самыя свѣтлые и свободные минуты своей жизни, — но помимо этого онъ является и

субъектомъ зла. Въ человѣкѣ мы находимъ волю ко злу, чистое влеченіе къ нему, — иначе говоря, человѣкѣ не только пассивно подчиненъ злу, но активно служить ему, испытываетъ нерѣдко наслажденіе отъ этого и даже въ своемъ творчествѣ способенъ вдохновляться зломъ. Можно и должно называть это «извращеніемъ», но никакъ невозможно отрицать самый фактъ одержимости души влеченіемъ ко злу. Мало этого: воля ко злу никакъ не можетъ быть сводима лишь къ дѣйствію въ насъ страстей или къ власти чувственности, какъ это думалъ, напримѣръ, блаж. Августинъ; на высотахъ духовной жизни, тамъ, гдѣ умолкаетъ чувственность, гдѣ исчезаютъ страсти, воля ко злу можетъ выступать съ большей даже силой, чѣмъ въ примитивныхъ формахъ жизни. Именно въ этомъ и обнаруживается вся искусственность того понятія «чистой воли», которое строилъ Кантъ: «чистая всля» вовсе не обращена непремѣнно къ добру, какъ думалъ Кантъ; — въ своей «чистотѣ», т. е. свободѣ отъ эмпирическихъ влеченій она можетъ тяготѣть ко злу съ чрезвычайной силой. «Цвѣты зла» связаны не съ дѣвственнымъ примитивомъ души, а наоборотъ ся ея цвѣтеніемъ въ культурѣ. Этого невозможно забыть, — и тѣмъ важнѣе понять зло въ человѣкѣ во всей трагической сложности и глубинности его.

Христіанство, принесшее въ міръ благовѣстіе о «спасенії», т. е. о побѣдѣ надъ зломъ, объ освобожденіи міра и человѣка отъ зла и страданія, развило, исходя изъ библейскихъ данныхъ, доктрину о первородномъ грѣхѣ*). Конечно, основы этой доктрины даны уже у Ап. Павла, но его антропологія, къ сожалѣнію, донынѣ остается не до конца понятой. Достаточно указать на односторонность протестантскаго истолкованія ея, недавно такъ ярко вновь выраженного въ геніальной, но совершенно непримлемой въ своихъ крайностяхъ, книгѣ К. Барта «Der Römerbrief» (1917). Если обратиться къ католическому богословію, то, хотя оно претендуетъ на то, что справилось съ темой зла, хотя оно имѣеть въ данной области твердныи и застывшія формулы, но это не служить къ его славѣ, ибо въ этихъ формулахъ, съ одной стороны погребено все то цѣнное, что было сказано напримѣръ въ католицизмѣ же въ эпоху средневѣковья**), а съ другой стороны современная католическая догматика, благодаря ошибкамъ въ антропологіи, зашла въ необразимыя догматическія трудности въ своемъ ученіи о

*) Развитіе этой доктрины вполнѣ всего изложено — не безъ односторонности, впрочемъ — въ большой книгѣ: N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original sin*. См. также большую статью *Diction. de théol. catolique*.

**) Я имѣю въ виду космологію и антропологію св. Бонавентуры. См. о немъ замѣчательную книгу Е. Жильсона.

conceptio immaculata *). Христіанська доктрина о первородномъ грѣхѣ, дѣйствительно заключающая въ себѣ ключь къ рѣшенію проблемы зла, можетъ оплодотворить общую метафизику лишь при надлежащемъ развитіи христіанской антропологии. Если мы, какъ многие думаютъ, дѣйствительно вступили сей-часъ въ эпоху разработки и расцвѣта антропологии, — то въ такомъ случаѣ задачей христіанской мысли является построение христіанской антропологии, соединяющей всю глубину святоотеческой мысли съ тѣмъ, что дала вѣковая работа философии и развитіе психологіи и психопатологіи въ новѣйшее время.

Православная мысль не очень богата трудами по антропологии, но она и не скована догматизированными опредѣленіями, что дѣлаетъ ее наиболѣе способной къ указанному синтезу. Съ другой стороны, въ планѣ интуитивнаго сознанія, православная мысль глубоко отлична и отъ протестантскаго нечувствія образа Божія въ человѣкѣ и отъ католическихъ вымысловъ о «кестествѣ» (*natura pura*) въ человѣкѣ. Эта свобода отъ односторонностей и фиктивныхъ построеній, богатство непосредственныхъ интуицій, хранящихъ благовѣстіе о человѣкѣ въ Евангеліи.

Въ настоящемъ этюдѣ, примыкающемъ къ тому, что мн旣 было написано раньше на эту тему**), мнѣ хочется коснуться нѣсколькихъ исходныхъ понятій въ обширной темѣ о «злѣ въ человѣкѣ».

Наиболѣе существенно и цѣнно въ православномъ воспріятіи человѣка то, что ключь къ тайнѣ человѣка оно видитъ не въ грѣхахъ его, не въ тѣмѣ, которая таится въ человѣкѣ, а въ томъ «свѣтѣ», который есть въ душѣ самаго грѣшнаго, самого опустившагося человѣка, — иначе говоря, православная антропология въ основу свою кладеть ученіе объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ. Тьма и грѣхъ, окамененіе сердца и ослѣпленіе ума могутъ сдѣлать «бездѣйственнымъ» образъ Божій въ насъ, но не могутъ его уничтожить. Какъ бы ни были безмѣрны грѣ-

*) Зависимость этого догмата отъ католической антропологии прекрасно вскрыта у о. С. Булгакова («Купина неопалимая»). См. также главы объ антропологии въ моей книжѣ «Вопросы воспитанія въ свѣтѣ христіанской антропологии». (1934).

**) См. особенно «Вопросы воспитанія въ свѣтѣ христіанской антропологии» (1934), статью «Das Böse im Menschen» (Сборникъ «Kirche, Staat und Mensch» Женева, 1937), статью «Очеркъ христіанской антропологии въ румынскомъ журнアルѣ «Biserica Orthodoxă» (1935), а также статью «Проблема космоса въ христіанствѣ» (въ сборникѣ «Живое Преданіе». Парижъ 1937 г.). Schoeben. Handbuch b.

хи наши, какъ бы ни было велико ожесточеніе сердца и злая потребность мучить другихъ, образъ Божій остается неповрежденнымъ въ глубинѣ нашего существа. Это есть непосредственная интуиція, живая и ничѣмъ не смутимая вѣра въ человѣка въ Евангеліи, а не надуманная идея или богословское построение. Православіе дорожить и питается этимъ «радованіемъ» о человѣкѣ, на этомъ должна строится и вся православная антропология. Поэтому уже въ порядкѣ непосредственной интуиціи, отвѣчающей всему церковному сознанію и особенно тѣмъ откровеніямъ о мірѣ и человѣкѣ, которыя даны намъ въ пасхальныхъ переживаніяхъ, православная мысль рѣшительно отвергаеть ученіе католической доктрины*) о первозданномъ несовершенствѣ человѣка, которое восполнялось «добавочной благодатью» (*gratia superaddita*) въ раю. Вся тема о такъ наз.*iustitia originalis* или о праведности людей до грѣхопаденія ставится для насъ иначе, чѣмъ для католической доктрины. Не будемъ входить здѣсь въ эту тему, но все же подчеркнемъ, что самое благовѣстіе Евангелія о спасеніи означаетъ для насъ возможность побѣды надъ грѣхомъ, т. е. означаетъ то, что грѣхъ лишь **исказилъ** внутренній строй человѣка, а не просто обнажилъ «естественнное» несовершенство человѣка (его *natura pura*), какъ думаютъ католики. Въ этомъ пункктѣ намъ все же близка протестантская доктрина о грѣхопаденіи, какъ метафизической катастрофѣ въ «естественнѣ» человѣка. Да, грѣхъ дѣйствительно «живѣтъ» въ человѣкѣ, по выраженію Ап. Павла (Римл. 7, 17), т. е. является дѣйственной силой, обладаетъ извѣстной самостоятельностью. Однако мы рѣшительно отвергаемъ протестантское ученіе о радикальномъ измѣненіи человѣческой природы: наличность тьмы, «метафизического центра» грѣховности (см. ниже объ этомъ), вѣчное сопутствіе зла всѣмъ движеніямъ души безспорно означаетъ возникновеніе новаго темнаго «центра» (мы будемъ называть его «темной самостоѣстью») въ человѣкѣ, но вовсе не означаетъ утери образа Божія, его выпаденія изъ состава человѣка. Невѣрно поэтому говорить, что грѣхопаденіе обнажило «естественное» несовершенство человѣческой природы, какъ учать католики**), но невѣрно думать, что оно устранило образъ Божій (какъ думаютъ протестанты) мы должны лишь признать, что

*) См. обѣ этого напр. у Schoeben. Handbuch d. katolischen Dogmatik B. II. (1925).

**) Согласно католической доктрикѣ это несовершенство самого естества (*natura pura*) *«animalische Seite»* человѣка связана съ *«animalische Seite* въ немъ (Schoeben. B. II S. 155 ff, 215 —). Нельзя не видѣть въ этомъ отзыва таго антропологического дуализма, который ярче всего выраженъ въ манихействѣ.

рядомъ съ началомъ свѣта и правды въ глубинѣ человѣка образовался какой то дѣйственный центръ тьмы и грѣха. Въ притчѣ о пшеницѣ и плевелахъ съ исключительной силой выражена мысль о нѣкой **сопряженности** въ человѣкѣ (послѣ грѣхопаденія) добра и зла, свѣта и тьмы. Однако эта сопряженность вовсе не уравниваетъ въ метафизическомъ смыслѣ началъ добра и зла въ человѣкѣ: какъ плеведы столь тѣсно сплетаются съ пшеницей въ притчѣ Господней, что ихъ уже невозможно отдѣлить «до конца жатвы», такъ зло въ человѣкѣ сростается съ добромъ въ самой глубинѣ человѣка, т. е. глубже его эмпирическаго состава. Сознаніе этой глубины корней зла, невозможность сводить зло къ простому несовершенству человѣческой природы, или къ дѣйствію страстей, къ давленію чувственности, вообще признаніе наличности какого-то «центра» зла или темной силы, живущей и дѣйствующей глубже эмпиріи, и лежала всегда въ основѣ различныхъ системъ антропологического дуализма. Нельзя только этотъ дуализмъ вводить къ самому существу человѣка, закрѣплять его метафизическі, — во всякомъ случаѣ наше православное воспріятіе человѣка, воспріятіе правды и неправды въ немъ рѣшительно противится принципіальному дуализму въ антропологии. Какъ ни безсильно добро въ человѣкѣ, какъ ни ослаблено дѣйствіе образа Божія въ немъ, но никакое паденіе, никакое окамененіе сердца и погруженіе въ мерзость и злобу не могутъ совсѣмъ устраниТЬ образа Божія изъ состава человѣка. Никакое торжество зла въ человѣкѣ не можетъ затмить этого метафизического **безсилія зла**, т. е. не можетъ устраниТЬ **іерархическаго примата образа Божія**.

Попытка ввести двойственность въ существо человѣка разбиваются обѣ эту неустранимость образа Божія въ составѣ человѣка. Надо имѣть въ виду, что точкой опоры для всяческаго дуализма въ антропологии является вообще *«animalische Seite»* въ немъ, говоря проще — психо-тѣлесное бытіе въ человѣкѣ; поскольку ключъ къ грѣху и злу ищется вообще въ этомъ направлѣніи (ср. все ученіе о *«concupiscentia»* у блаж. Августина), мысль наша неизбѣжно движется по линіи дуализма и тѣмъ по существу уводить отъ христіанскаго взгляда на человѣка. Все вѣдь благовѣстіе о воскресеніи тѣла есть рѣшительное и радикальное отверженіе всяческаго презрѣнія къ психотѣлесной сторонѣ въ человѣкѣ... Можно и даже должно утверждать дуализмъ въ **эмпирическомъ** составѣ человѣка, т. е. признавать, что въ **эмпирическомъ** планѣ зло обладаетъ уже самостоятельнымъ и дѣйственнымъ бытіемъ. Изъ этого однако слѣдуетъ лишь то, что корни зла въ человѣкѣ глубже эмпиріи, т. е., что въ **эмпирическомъ** планѣ лишь **«развертывается»** дуализмъ, ис-

ходящий изъ глубины человѣка. Но мы не можемъ идти на превращеніе эмпирическаго дуализма въ метафизической дуализмъ, ибо именно это и является недопустимымъ для христіанской мысли. Мы должны лишь показать доэмпирическую производность двойственности свѣта и тьмы, — иначе говоря, истолковывать изначальное единство человѣческой природы такимъ образомъ, чтобы объяснить возможность ея раздвоенія еще въ глубинѣ человѣка, но безъ нарушенія основного единства человѣка. Вся доктрина о первородномъ грѣхѣ есть въ сущности отвѣтъ на такую постановку вопроса.

Можно уйти отъ рѣшенія, предлагаемаго доктриной о первородномъ грѣхѣ, и въ то же время формально остаться въ рамкахъ указанной проблематики, если встать на позицію, впервые намѣченную Платономъ (въ Федрѣ, въ ученіи о паденіи души), развитую Беме, въ наше время съ большой силой защищаемую Н. А. Бердяевымъ. Въ этихъ постороніяхъ нѣть никакого метафизическаго дуализма, а эмпирическое раздвоеніе выводится изъ начала свободы. Оставляя въ сторонѣ сложное построеніе о томъ, какъ свобода человѣка истекаетъ изъ премірной основы (*Ungrund*), можно сказать, что во всемъ этомъ постороніи есть очень много глубокаго и цѣннаго, есть много правды въ изобличеніи «темной безздны» въ человѣкѣ. Однако, основной недостатокъ такой антропологии заключается въ томъ, что онъ, такъ сказать, обрекаетъ навсегда человѣка на двусмысленность. Этимъ, по моему, сама «тайна свободы» въ человѣкѣ (*mysterium libertatis*) больше затмняется, чѣмъ уясняется. Не буду входить сейчасъ въ эту тему, имѣя въ виду коснуться ея въ другомъ этюдѣ, но укажу, что въ христіанской антропологіи исходнымъ началомъ надо брать не идею свободы, но идею образа Божія*. Поэтому обойти тему о первородномъ грѣхѣ и невозможно при истолкованіи зла въ человѣкѣ, — и уже въ свѣтѣ этой интуїціи надо подходить и къ темѣ свободы. Зло, конечно, не лежитъ въ психотѣлесной природѣ человѣка (въ «*concupiscentia*» блаж. Августина), оно связано и съ духовной сферой въ человѣкѣ, а потому въ извѣстномъ смыслѣ и метафизично (точнѣе было бы говорить — метаэмпирично) въ человѣкѣ, т. е. имѣеть какую то опору въ самой глубинѣ человѣка, опредѣляя его эмпирическую жизнь, а не опредѣляясь ею. Однако, дѣйственность этого внѣэмпирическаго центра зла не даетъ основанія усваивать ему подлинную самобытность, не даетъ основанія для настоящаго метафизическаго дуализма — просто потому, что вся дѣйственность зла всегда негативна, т. е. направлена на разрушеніе или извращеніе добра, и не имѣеть никакого соб-

*.) Это относится и къ космологіи.

ственного, изъ самого себя построемаго содерянія. Относительная «метафизичность» (т. е. метаэмпиричность) зла не только не устраниетъ существеной вторичности зла, но не устраниетъ и его паразитарности. Въ душѣ нашей, въ глубинѣ нашего существа зло не имѣетъ никакой собственной «территоріи», но живетъ (какъ плевелы въ притчѣ Господней) на чужой территорії, т. е. предполагаетъ жизнь добра, егоничъмъ неотмѣниму дѣйственность въ душѣ. Правда, если мы коснемся проблемы смертности человѣка (вощедшей въ мірь, согласно христіанской метафизикѣ, благодаря грѣху), то мы должны будемъ признать, что смертность стала какъ бы второй природой человѣка, какъ бы нерасторжимо связана съ ней. Но со смертью разрушается лишь тѣло и не разрушается самое начало тѣлесности въ человѣкѣ*); однако, не говорить ли все же фактъ смертности тѣла о такой силѣ грѣха въ природѣ человѣка, что ему должно усвоить такую же метафизическость, какъ и началу добра (въ образѣ Божіемъ)? Протестантская мысль сть такой силой чувствуетъ силу грѣха въ человѣкѣ, что отвергає даже наличность образа Божія въ немъ послѣ грѣхопаденія, въ лучшемъ случаѣ строить искусственное и конечно совершенно непріемлемое понятіе «остатковъ» или «слѣдовъ» образа Божія въ падшемъ человѣчество**). Католическая догматика твердо стоитъ на противоположномъ утвержденіи реальности и дѣйственности образа Божія, отказывается видѣть въ грѣхѣ метафизическую сущность падшаго человѣка, но въ то же время, считаясь съ чрезвычайной дѣйственностью грѣха въ падшемъ человѣчествѣ, видеть въ этомъ указаніе на то, что самое естество человѣка (даже до грѣхопаденія) было немощно и несовершенно. Иначе говоря, не усваивая злу въ человѣкѣ никакой метафизичности, католическая догматика настолько смущена силой грѣха, что идетъ на уменіе идеи образа Божія. Иначе говоря, католическая догматика (въ ея общепринятыхъ формулахъ) усваиваетъ злу тоже слишкомъ большую силу, только относить дѣйственность его не къ моменту грѣхопаденія, а къ самому акту творенія, въ которомъ человѣкъ быль созданъ немощнымъ. Замѣтимъ тутъ же, что побѣда томизма въ католической догматикѣ именно въ этомъ вопросѣ о «естествѣ», о *natura pura (integra)* и была роковой для католичества.

*) Иначе нельзя говорить о воскресеніи тѣла, безъ чего невозможна мысль все христіанство. См. обѣ этомъ мой этюдъ «Единство личности и проблема перевоплощенія» (въ сборникѣ «Переселеніе душъ») и статью «Связь нерушимая» въ сборникѣ памяти проф. Н. Е. Осипова Т. II.

**) См. обѣ этомъ у Brunner. *Natur u. Gnade* или въ его только что появившейся книгѣ *«Der Mensch»*.

Для православной антропологии оба посторенія (и протестантское и католическое) совершенно непримлемы. Со всей силой мы утверждаемъ реальность и дѣйственность образа Божія (въ чемъ мы согласны съ католиками), но не въ умаленномъ, не въ ущерблennомъ его пониманіи, какъ это мы видимъ въ католической догматикѣ, а въ полнотѣ того смысла, какой долженъ быть усвоенъ этому важнѣшему понятію и антропологии и христологіи. Образъ Божій въ своей дѣйственности и силѣ не можетъ быть уменьшъ или смятъ никакимъ буйствомъ зла (что и объясняетъ намъ метафизическое безсиліе зла); приматъ образа Божія, его значеніе для самаго «естества» (*essentia*) человѣка сохраняютъ свою силу и послѣ грѣхопаденія. Но зло въ человѣкѣ не есть просто власть чувственности, буйство страстей или потемнѣніе разума, — зло метапсихологично, въ какомъ то смыслѣ оно поистинѣ внѣдрилось въ природу человѣка, имѣть устойчивую точку въ немъ. Въ этомъ смыслѣ можно злу усваивать относительную (вторичную) метафизичность (т. е. метаэмпирічность), можно и должно говорить о «метафизической» катастрофѣ въ человѣчествѣ (но не о радикальномъ измѣненіи въ немъ). Паразитарная природа зла, хотя и глубоко сидящаго нынѣ въ человѣкѣ, но все же живущаго всецѣло за счетъ добра, сказывается въ томъ, что зло не имѣть своей особой жизни, своей терроріи въ сердцѣ нашемъ, но всюду лишь слѣдуетъ за тѣмъ, что рождается отъ дѣйственности образа Божія. Тайна зла въ человѣкѣ — въ этой глубокой его сопряженности съ добромъ, — и разумъ, и совѣсть, и свобода, какъ функции образа Божія, никогда и ни въ чёмъ не свободны отъ грѣховныхъ приращеній. Это и есть «невидимая брань» въ человѣкѣ, вся потрясающая реальность которой обычно закрыта отъ нашихъ глазъ и становится для насъ ясной лишь на путяхъ духовнаго роста. «Чистое» сердце, о которомъ говорится въ заповѣдяхъ блаженства, зритъ только Бога, а наше грѣшное сердце потому и нечисто, что, чувствуя Бога, почти видя Его, глядится и въ сторону грѣха, таинственно приковано къ нему, омрачено ,по удачному выражению Н. А. Бердяева, нѣкимъ «послушаніемъ злу»...

Какъ осмыслить этотъ фактъ при построеніи системы антропологии? Я не вижу никакой надобности въ гипотезѣ, построемой Беме, о томъ, что въ естествѣ человѣка дѣйствуетъ изначальная, истекающая изъ темной основы бытія(*Unggrund*) свобода, — эта гипотеза сильна только тѣмъ, что рѣзко подчеркиваетъ глубинность зла въ человѣкѣ, но въ сущности отказывается отъ всякаго объясненія его. Наоборотъ, доктрина грѣхопаденія (правильно истолкованная) таитъ въ себѣ ключъ къ пониманію зла въ человѣкѣ, утверждая его вторичность, его происхожденіе изъ метафизической катастрофы, именуе-

мой грѣхопаденіемъ. При конструированіи той системы понятій, которая можетъ помочь намъ въ уясненіи того, что принесло съ собой грѣхопаденіе, необходимо признать наличность особаго центра темныхъ излученій въ человѣкѣ (мы будемъ называть его «темной самостью», чтобы подчеркнуть самое важное въ этихъ темныхъ излученіяхъ — самообособленіе, уходъ отъ Бога, отъ живого единства съ людьми). Совершенно невозможно отрицать реальность такой силы въ человѣкѣ, ея связь съ глубиной человѣка, но важно уяснить отношеніе ея къ тому, что опредѣляетъ творческую силу въ человѣкѣ.

Замѣтимъ тутъ же, что устанавливая понятіе «темной самости» (или «темной духовности», какъ мы это разовьемъ дальше), подчеркивая вообще очень глубокую двойственность въ сердцѣ нашемъ, мы тѣмъ самымъ преодолѣваемъ «обычнія иллюзіи относительно всего, что считается «естественнѣмъ» въ людяхъ». Оптимизмъ типа Руссо по существу или лицемѣренъ, или наивенъ, онъ не хочетъ знать того, что называлъ Кантъ «радикальнымъ зломъ» человѣческой природы. Если христіанское отношеніе къ человѣку есть все же радость о немъ, то какъ разъ не отъ благодушнаго невниманія къ тьмѣ въ человѣкѣ, а отъ сознанія, что никакая тьма, никакіе грѣхи не могутъ зачеркнуть въ человѣкѣ образа Божія, не могутъ закрыть возможность для каждой души, самой грѣшной и злой, черезъ очищающую силу покаянія, вернуться къ жизни въ Богѣ. Образъ Божій въ каждомъ человѣкѣ, конечно, индивидуаленъ, точнѣ говоря, — самый корень нашей индивидуальности, того своеобразія, единичности и неповторимости, какія присущи каждому человѣку, заключается именно въ образѣ Божіемъ, какимъ онъ явленъ въ данномъ человѣкѣ. Христіанское радованіе о человѣкѣ есть прозрѣніе въ каждомъ его идеального лика, какимъ его видитъ Господь, — и здѣсь то и выступаетъ основное различіе христіанской радости о человѣкѣ отъ гуманистического идеализма. Идеализмъ имѣетъ неоцѣнимыя заслуги въ четкомъ выявленіи абсолютной цѣнности каждой личности (недопустимости, какъ это формулировалъ Кантъ, отношенія къ личности человѣка, какъ средству для какой либо цѣли), но усматриваемое идеализмомъ сіяніе Абсолюта въ человѣкѣ не можетъ быть правильно понято вѣнѣ ученія о живой связи каждой личности съ Абсолютомъ, т. е. съ Богомъ. Гуманистической идеализмъ чтить въ каждомъ человѣкѣ нечто абсолютное, единственное, но не хочетъ понять того, что это сіяніе Абсолюта на человѣкѣ есть даръ Божій, есть образъ Божій. Въ силу этого правильная въ основѣ идея гуманизма неизбѣжно превращается въ поклоненіе отвлеченному принципу человѣчности — и любовь къ человѣку становится, по извѣстному выраженію, любовью къ дальнему, вмѣсто любви къ ближнему.

Оттого на почвѣ гуманистического идеализма могли вырасти такие ужасные «цвѣты зла», когда во имя дальняго убиваютъ ближняго...

Образъ Божій дарованъ тварному естеству человѣка. Входя въ него, онъ преображаетъ самое «качество» жизни въ человѣкѣ, пронизываетъ его всецѣло, **человѣкъ становится всецѣло духовнымъ существомъ**. Въ этомъ смыслѣ образъ Божій можетъ быть отожествляемъ съ даромъ духовной жизни, хотя это отожествленіе, какъ мы дальше увидимъ, требуетъ нѣкоторыхъ оговорокъ. Входя въ тварное естество человѣка, образъ Божій какъ бы сорастворяется со всѣмъ этимъ естествомъ; совершенно невозможно мыслить связь образа Божія со всѣмъ естествомъ нашимъ, какъ виѣшнее сочетаніе двухъ сферъ въ человѣкѣ. Если бы мы захотѣли мыслить чисто виѣшне связь образа Божія и нашего «естества», мы попали бы въ тѣ неразрѣшимы затрудненія, въ какія впадаетъ всякий принципіальный дуализмъ въ антропологіи. Современная психологія почти категорически утверждаетъ нынѣ тотъ тезисъ, который заключенъ въ христіанскомъ пониманіи образа Божія, а именно о внутренней цѣлостности человѣка.

Но если человѣкъ всецѣло и во всѣмъ духовенъ, — то это значить, что все восходитъ своими корнями и своими концами къ нашему «сердцу», какъ средоточію нашего существа. И это внутреннее единство, эта внутренняя цѣлостность человѣка создается не «снизу», не въ порядкѣ совпаденія или сліянія разныхъ жизней, въ человѣкѣ идущихъ, а наоборотъ «сверху», ибо само единство въ человѣкѣ таково, что жизнь эта имѣеть внутреннее отношение къ духовной сторонѣ.

Внутренняя цѣлостность, всецѣлая духовность человѣка означаетъ такимъ образомъ новое «качество» жизни въ немъ. Все соотнесено, связано, извнутри освѣщено духовной сферой въ человѣкѣ. Не три жизни идетъ въ насъ (тѣлесная, душевная и духовная), но идетъ одна жизнь, въ которой все связано съ духовнымъ средоточиемъ. Отсюда становится яснымъ, что **«всецѣлая духовность» не означаетъ непремѣнно власти духа надъ всей сложной жизнью въ человѣкѣ**. Мы можемъ, оставаясь цѣлостными, духовными, подпасть подъ власть такъ называемой чувственности, «низшей» сферы въ человѣкѣ, ибо человѣкъ построенъ **іерархически***). Это значитъ, что высшая сфера (духовная жизнь) лишь іерархически выше, т. е. придана всему составу человѣка духовность, какъ иное качество

*) См. обѣ этомъ мой этюдъ: «Объ іерархическомъ строѣ души» (Труды Народнаго Университета въ Прагѣ. 1929 г.).

жизни, но эта іерархическая «подчиненность» психотѣлесной стороны духу не означает динамической ихъ подчиненности. Возможно, что духовная сфера, сообщившая всему составу человѣка новое качество, попадетъ подъ власть «низшихъ» (въ смыслѣ іерархическомъ) силь человѣка. Мы должны поэтому признать какъ бы «неустойчивое равновѣсіе» въ іерархіи сферъ въ человѣкѣ; правильное «устройство» человѣка вообще не дано, а задано ему, и этотъ фактъ «неустойчиваго равновѣсія» различныхъ сферъ достаточно иллюстрируется грѣхопаденіемъ, которое было бы онтологически невозможнымъ, если бы іерархическая конституція человѣка означала бы динамическую подчиненность низшихъ сферъ высшимъ.

Отожествляя понятіе образа Божія съ понятіемъ духовной жизни, мы должны въ дальнѣшемъ внести оговорки въ это ученіе — какъ разъ въ связи съ ученіемъ о грѣхѣ. Вѣдь грѣхъ и грѣховность — и здѣсь христіанское ученіе безмѣрно превосходитъ по глубинѣ всѣ другія ученія — тоже духовнаго характера; это побуждаетъ насъ ввести различіе между свѣтлой и темной духовностью и отожествлять лишь первую съ образомъ Божіимъ, — темная же духовность и есть начало грѣха въ человѣкѣ, духовный источникъ того влеченія ко злу, которое опредѣляеть всѣ эмпирическія проявленія зла въ человѣкѣ.

Недавно одинъ изъ самыхъ выдающихся педагоговъ нашего времени A. Ferrière (въ книгѣ *Le Progrès spirituel*), строя основы философской антропологии, выдвинулъ на первый планъ понятіе *«élan vital spirituel»*. Это понятіе идетъ дальше известнаго посторенія Бергсона, развитаго имъ въ книгѣ *Evolution créatrice*, — Феррьеъ въ основу всей человѣческой активности, всего развитія человѣка ставить не біологический, а духовный принципъ. Это, конечно, есть большой шагъ впередъ, но понятіе *élan vital spirituel*, недостаточно для построенія антропологии, для объясненія «развитія» въ человѣкѣ. Судьба человѣка опредѣляется не изъ простого *élan vital spirituel*, но связана съ тѣмъ, что человѣкъ есть личность; правильно ставить въ основу антропологии именно это понятіе личности, — ибо изъ него уже вытекаетъ *élan spirituel*, а не наоборотъ. Но еще болѣе недостаточно понятіе, выдвинутое Феррьеомъ, въ силу того, что само начало духовности въ человѣкѣ не однозначно. Въ человѣкѣ есть добрая, свѣтлая духовность, охраняющая связь личности съ Богомъ, но въ немъ есть и злая, темная духовность, создающая «темную самость», разрывъ съ Богомъ и «соборнымъ» человѣчествомъ, порождающая такъ называемый «инстинктъ самосохраненія», всяческий эгоцентризмъ и вѣчную прикованность къ самому себѣ. Все это тоже духовно, но это иная духовность, чѣмъ та, которую мы связываемъ

съ образомъ Божімъ; она по существу паразитарна, т. е. не обладаетъ собственнымъ самобытіемъ, а питается за счетъ той енергіи, тѣхъ излученій, которыя исходятъ отъ образа Божія. Эта метафизическая производность темной духовности не ослабляетъ ея реальности и дѣйственности, но она не позволяеть строить единое понятіе *élan spirituel*, въ человѣкѣ, какъ это дѣлаетъ Феррерье.

Доктрина о первородномъ грѣхѣ и есть въ сущности попытка объяснить возникновеніе темной духовности въ человѣкѣ. Уже до грѣхопаденія человѣческая активность, питавшаяся непосредственнымъ Богообщеніемъ, не была вовсе лишена свободы и самобытности — всякое уменьшіе этого факта неизбѣжно привело бы настъ къ т. наз. окказіонализму въ антропологии, т. е. къ признанію, что истинная *causa efficiens* въ человѣкѣ есть Богъ. Яркое отраженіе антропологического окказіонаизма мы находимъ въ католическомъ ученіи о *gratia superaddita*, безъ чего католическая догматика не можетъ объяснить изначальной «праведности» *iustitia originalis* — до грѣхопаденія. Признавая извѣстную **самобытность** человѣка еще до грѣхопаденія, мы впервые можемъ истолковать грѣхопаденіе какъ метафизическую катастрофу, которая произошла въ человѣкѣ и которая отвратила его отъ жизни въ Богѣ, затѣмнила его самосознаніе и создала иллюзію всецѣлой самостоятельности. Этотъ кризисъ долженъ быть относимъ такимъ образомъ къ сферѣ **самосознанія**; иначе говоря, затѣмненность въ самосознаніи, замыканіе въ себѣ и отходъ отъ живой связи съ Богомъ, съ другими людьми и создали то метафизическое событие въ жизни человѣчества, которое ввело въ составъ человѣка грѣхъ. Есть поэтому и нынѣ въ человѣческой природѣ какая то фальшь, ставшая уже «естественней», но по существу все же не очерняющая до конца человѣческій духъ; парадоксъ этой «вторичности», но и нѣкоей метафизичности этой «тьмы» въ человѣкѣ можетъ быть осмысленъ лишь какъ нѣкая катастрофа въ человѣческомъ существѣ, какъ паденіе и отклоненіе отъ изначального пути, но именно **паденіе**, исказившее самую природу человѣка, а не измѣнение самой природы человѣка.

Но какъ понять и принять понятіе «темной духовности», «темной самости»? Какъ можетъ жить въ человѣкѣ рядомъ свѣтлая духовность, съ ея устремленіемъ къ Богу и темная духовность съ ея стремленіемъ къ самоутвержденію, къ «самости», къ жизни безъ Бога и внѣ Бога?

Едва ли нужно доказывать, что зло своими корнями восходитъ къ нашему «сердцу», къ духовному средоточію въ человѣкѣ. Безспорно и ясно, что всѣ злые помыслы, дурныя страсти, эгоизмъ и самоутвержденіе, вообще вся «темная самость», влекущая человѣка къ удовлетворенію своихъ запросовъ и

желаній, ограниченность духовнаго зре́нія, слабость живой любви къ людямъ, все вообще, что покоряетъ насъ злу и грѣху, все это не отъ плоти, не отъ чувственной сферы въ насъ, а отъ того, что «гдѣ сокровище наше, тамъ и сердце наше». Не чувственная сфера создаетъ грѣхъ, подчиняя себѣ духовную сферу нашу, но наоборотъ само сердце наше, наши духовныя движенія ищутъ того, чтобы отдаваться чувственной жизни. Грѣхъ вообще лишь выражается въ томъ, что чувственность владычествуетъ надъ духомъ, но источникъ этого плѣна — въ самомъ духѣ, въ самомъ сердцѣ, которое уже не Бога и жизни въ Немъ ищетъ, а видѣть свое сокровище въ себѣ, въ самоутвержденіи, въ мірѣ, вообще во всемъ кромѣ Бога. Этотъ уходъ отъ Бога и есть причина того, что въ насъ «возникаетъ» темная самость. Конечно, для насъ, кто приходитъ въ міръ съ «первородной» грѣховностью, нельзя представлять дѣло такъ, что хронологически «сначала» въ насъ проявляется образъ Божій, а «потомъ» возникаетъ «темная самость». Здѣсь надо оставить въ сторонѣ всякую хронологію; дѣло идетъ не о ней, а объ онтологіи души. «Темная самость» есть нѣкій «полюсъ», нѣкая точка въ духовномъ нашемъ мірѣ, логически предполагающая реальность духовной сферы. Понятіе **возникновенія** «темной» самости изъ нѣдръ духовной сферы примѣнimo поэту лиши къ первымъ людямъ, а послѣ грѣхопаденія мы, «получая» даръ духовности, получаемъ одновременно и наслѣдіе первороднаго грѣха. Съ эмпирической точки зре́нія потому то такъ и остаются неразличимы и корни зла въ человѣкѣ и корни добра, и безъ ученія о грѣхопаденіи первыхъ людей здѣсь никакъ нельзя обойтись, чтобы это понять.

Но что значитъ «темная самость»? Это понятіе слишкомъ важно для всего дальнѣйшаго анализа, чтобы оставить его неразъясненнымъ. Чтобы разобраться въ этихъ глубинахъ духовной сферы, надо усвоить одну существенную идею о внутреннемъ мірѣ человѣка. **Никакого онтологического раздѣленія** — ни въ человѣкѣ, ни въ мірѣ — грѣхопаденіе не принесло, но въ живомъ единствѣ ихъ оно привело къ созданію «двухъ полюсовъ», вѣрнѣе — возникновеніе «темнаго» полюса опредѣлило въ изначальномъ единствѣ и «свѣтлый» полюсъ. Можно поэто-му такъ сказать: есть глубина въ человѣческомъ духѣ (есть она и въ природѣ), въ которомъ нѣть никакой раздвоенности, въ которой остается ненарушеннымъ и неповрежденнымъ подлинное единство личности, гдѣ свѣтится неугасимымъ свѣтомъ образъ Божій. Эта глубина (глубинное «я») «держитъ» въ человѣкѣ все, надъ ней пребывающее. Это въ ней, въ этой глубинѣ совершается спасительное и таинственное дѣйствіе Духа Святого, къ ней устремлена благодатная сила Церкви, она есть субъектъ покаянія, она открывается намъ въ человѣкѣ въ свѣ-

тѣ пасхальныхъ лучей, она свѣтить праведникамъ, которые распознаютъ за грѣхами и мерзостями человѣка его свѣтлый ликъ. Всѣ сложные процессы въ человѣкѣ вплоть до душевныхъ болѣзней и множественности «я» не могутъ разрушить устойчивости этого метафизического ядра личности, той глубины, гдѣ каждая личность освѣщена лучами Божіими. Въ этой именно точкѣ все человѣчество едино, несмотря на многоопостасность свою, и это «единосущие» человѣчества, не отмѣняемое ни смертью, ни грѣхами, ни бунтомъ противъ Бога, дѣлаетъ возможнымъ и то центральное положеніе, какое занимаетъ человѣкъ въ природѣ.

Но надъ этой первозданной и благодатной основой личности возвышается сфера духовной жизни, облеченнная, въ ея обращенности «наружу», психотѣлесной оболочкой (которая образуетъ «эмпирическую» сферу въ человѣкѣ, т. е., что мы въ себѣ и въ другихъ воспринимаемъ непосредственно). Въ этомъ «слоѣ», тамъ, гдѣ идетъ духовная жизнь, какъ разъ и находимъ мы раздвоеніе, подъ которымъ и находится упомянутая глубина въ человѣкѣ, осиянная силой образа Божія. Само по себѣ именно духовное раздвоеніе въ эмпиріи человѣка есть безспорный фактъ, но безспорность духовнаго раздвоенія не должна ни на минуту закрывать и указанного единства въ человѣкѣ, не должна отодвигать значенія того факта, что образъ Божій держится и питается всякий, даже самый грѣшный, даже бунтующій противъ Бога человѣкъ. Самое раздвоеніе духовное только потому и не разрушає человѣка, не превращаетъ его единой жизни въ двѣ жизни, что подъ этимъ раздвоеніемъ есть неискоренимая, отъ Бога данная основа его единства.

Возникновеніе «темной духовности» имѣть мѣсто уже въ ангельскомъ мірѣ, въ паденіи Денница, а въ человѣческомъ мірѣ грѣхопаденіе произошло благодаря «искушению», т. е. оно не возникло ни въ порядкѣ «естественного» развитія первыхъ людей, ни въ порядкѣ виѣшней случайности, а связано съ дѣйствіемъ злого духа и темныхъ излученій отъ него. Смысьль же искушения заключается въ призываѣ уйти отъ Бога, т. е. отойти отъ того источника духовнаго свѣта, которымъ жили первые люди. Возможность искушения, конечно, связана съ наличностью свободы у первыхъ людей, только надо отчетливо уяснить себѣ, что та свобода, какой обладали люди до грѣхопаденія, совсѣмъ не была нынѣшней свободой нашей, обычно характеризуемой какъ «свобода выбора». Для насъ сейчасъ свобода первыхъ людей до грѣхопаденія уже неосуществима и закрыта, но нѣкоторое глухое ея сознаніе, чувство тайны, сокрытое въ свободѣ, осталось и у насъ. Самое грѣхопаденіе было, конечно, свободнымъ, оно не было навязано, навѣяно, а выте-

кало изъ внутреннихъ (т. е. свободныхъ) побужденій, но оно не опредѣлялось «выборомъ» между добромъ и зломъ, а было лишь свободнымъ **уходомъ** отъ Бога. Да онтологія зла въ этомъ вѣдь и состоитъ — въ немъ нѣть никакого «своего» бытія, оно только тѣмъ и держится, что въ немъ есть отъ Бога, оно паразитируетъ на добрѣ и только за счетъ его и живетъ. Потому и является **мнимымъ** всякое отпаденіе отъ Бога, и никакого другого дѣла, кромѣ **разрушенія**, у зла не было и не будетъ. Но въ человѣкѣ замыселъ обойтись безъ Бога, пришедши извѣ, нашелъ питаніе во всемъ томъ, чѣмъ жилъ онъ до этого, во всемъ томъ творчествѣ, въ той активности, какую онъ проявлялъ. Только эту мощь, эту силу свою онъ захотѣлъ, по навѣту искусителя, утвердить въ Бога и свою силу захотѣлъ имѣть только какъ «свою». Такъ возникло отдѣленіе отъ Бога и такъ возникла мнимая опора для этого бытія въ Бога — **«темная самость»**. Сама эта **«темная самость»** есть тоже **мнимая опора**, есть **мнимый центръ личности**, но съ грѣхопаденiemъ стала неизбѣжна и неотвратима эта **«трансцендентальная иллюзія»**, это **ощущеніе себя въ обособленіи отъ Бога**, а затѣмъ и отъ людей и отъ природы. Характерной чертой нынѣшняго строя человѣка стало именно **обособленное сознаніе**, сознаніе своей обособленности и отдѣленности; начало личности прикрылось **«индивидуальностью»** и даже находитъ часто свое выявленіе какъ разъ въ такомъ самообособленіи. Все это самообособленіе мнимое; оно не только постепенно ослабляется съ развитіемъ духовной жизни, жизни въ Богѣ, но иногда открывается въ своей мнимости и безъ этого — особенно въ искусствѣ и иногда въ соціальной жизни. **«Темная самость»** совсѣмъ не есть подлинный корень человѣческаго существа, его **«стихійная»**, **«природная»** основа, — ибо истинная основа, энтелекійно (по терминологіи Аристотеля) направляющая жизнь человѣка, есть образъ Божій въ немъ. Но въ нашемъ самосознаніи нынѣ, когда мы углубляемся въ себя, дѣйствительно мы находимъ твердую точку въ нашей самости — **этой иллюзіи намъ не избѣжать**. Такъ и возникла **«темная духовность»**, обращенная въ человѣкѣ къ самому себѣ, а не къ Богу: это конечно не **«настоящая»** духовность; хотя здѣсь возможно очень большое и глубокое духовное развитіе, но все же оно держится на духовномъ **«паденіи»**, на паразитарномъ использованіи той силы, которая излучается отъ образа Божія. То же, что освобождается отъ плѣна самости (во **«второмъ»** словѣ духа) образуетъ свѣтлый полюсъ въ человѣкѣ, переходящій въ своеобразіе выявленій въ эмпірическія склонности и т. д.

Исходя изъ этихъ понятій, намъ и слѣдуетъ теперь толковать то, что мы наблюдаемъ въ себѣ и другихъ людяхъ нынѣ — т. е. уже послѣ грѣхопаденія. Поразительно то, что въ дру-

гихъ людяхъ намъ дано какъ бы видѣть человѣка глубже духовнаго раздвоенія его, какъ бы чувствовать образъ Божій въ человѣкѣ и непосредственно прикасаться къ нему. Въ этомъ основа и смыслъ нашей вѣры въ людей, нашего радованія о нихъ, — въ этомъ же источникъ и оправданіе того свѣтлого космизма, который глубоко живетъ въ Православіи. Но поскольку мы вглядываемся въ себя въ свѣтѣ истиннаго покаянія и неподкупной совѣсти, тьма, живущая въ нась, застилаетъ всю перспективу. Если бы вся антропологія строилась на томъ, что мы видимъ каждый въ себѣ (конечно въ свѣтѣ трезваго и неподкупнаго отношенія къ себѣ), вся позиція ортодоксальнаго протестантизма въ антропології была бы оправдана. Больше всего мутить насъ то, что рѣшительно во всѣхъ движеніяхъ души мы можемъ найти «плевелы», которая прячутся во тьмѣ, но обладаютъ огромной дѣйственностью, превращаясь во влеченіе ко злу. Съ неподражаемой силой изображаетъ это блаж. Августинъ въ своей Исповѣди, — но вся односторонность его антропологіи въ томъ и заключается, что онъ ее строилъ только на материалахъ покаяннаго самосознанія и не присоединялъ сюда того, что открываетъ намъ зрѣніе любви въ другихъ людяхъ. Какъ бы низко ни падалъ человѣкъ, какой бы злобой ни было полно его сердце, но если мы любимъ его и пока мы его любимъ, мы со всей силой утверждаемъ возможность его возрожденія, т. е. утверждаемъ, что онъ не есть зло и тьма. Осмысливая именно эту интуицію, мы начинаемъ понимать, что образъ Божій не замеръ въ человѣкѣ и послѣ грѣхопаденія, что онъ не пребываетъ въ какомъ то «анабіозѣ», но продолжаетъ излучать свои вдохновенія, устремлять человѣка къ добру. Пусть все это немедленно подхватывается силами зла, живущаго въ человѣкѣ, пусть все это обкрадывается, извращается и паразитарно питаетъ темную самость въ насъ. Пусть продолжается эта игра въ независимость отъ Бога, пусть длится «трансцендентальная иллюзія» самообособленія, — но эта иллюзія въ дѣйствительности питается за счетъ подлиннаго богатства души, исходящаго отъ образа Божія, **дѣйственность котораго не отмѣняется никакими грѣхами**. Оттого такъ часто мы въ самыхъ отвратительныхъ своихъ влеченіяхъ, въ циническихъ и дерзкихъ хуленіяхъ на добро, въ дѣйствительности близки къ тому, чтобы пасть передъ Богомъ въ слезахъ и подобно евангельскому разбойнику смиренno и искренно поклониться Богу. **Въ насъ всегда идетъ жизнь о Богѣ**, т. е. всегда образъ Божій одушевляетъ и просвѣтляетъ душу, но мы почти всегда противимся тому, чтобы признать этотъ свѣтъ въ насъ Божіимъ и находимъ въ себѣ склонность присваивать себѣ этотъ свѣтъ и тѣмъ обособить себя прежде всего отъ Бога, а затѣмъ отъ людей и отъ природы. Намъ нужно постоянно по-

бѣждать въ себѣ это дѣйствіе темной самости (оть которой до смерти освободиться окончательно намъ не дано), чтобы въ «нищетѣ духовной» сбрасывать иллюзію самости и, находя себя въ Богѣ, устранять проявленія этой самости.

Зло въ человѣкѣ имѣеть такимъ образомъ корень въ темной самости, которая и есть дѣйствіе первороднаго грѣха. Свѣты въ человѣкѣ, его первозданная сила не отмѣнены, не исчезли, но они ослаблены благодаря возникновенію темной самости. И не только всѣ духовныя функции (разумъ, свобода, совѣсть), но и психотѣлесная жизнь наша подчинена дѣйствію первороднаго грѣха. Тѣло въ человѣкѣ развивается, становится способнымъ къ самымъ высокимъ проявленіямъ активности, способнымъ быть носителемъ красоты, но и умираетъ; разумъ обладаетъ иѣкимъ *lumen naturale*, съ помощью котораго способенъ познавать, строить науку, создавать обобщенія и систематизировать ихъ, — но онъ всегда можетъ споткнуться на мелочи и не можетъ избѣжать ошибокъ. Свобода открывается передъ нами во всей глубинѣ ея, во всей таинственной возможности дѣйствовать «по своему», но она постоянно и извѣи и особенно извнутри подпадаетъ подъ власть влечений, страстей, т. е. теряетъ себя. Та же участъ постигаетъ и нашу совѣсть... Лиць человѣка двоится передъ нами въ противорѣчивомъ сочетаніи въ немъ образа Божія и темной самости, свѣта и тьмы, добра и зла. Пшеница и плевелы такъ тѣсно, неразличимо сплетаются въ нашемъ существѣ, что ихъ нужно постоянно отдѣлять въ себѣ; «невидимая брань» постоянно идетъ въ нась, хотя бы мы и не замѣчали ея.

Быть можетъ, самыми разительными искаженіемъ, вошедшими въ нась послѣ грѣхопаденія, является то, что начало личности, діалектически неотдѣлимое въ нась отъ соборнаго единства съ другими людьми, въ силу грѣха стало основой обособленія другъ отъ друга. И другія функции образа Божія — разумъ, свобода, совѣсть, не переставая проявляться, именно какъ силы образа Божія, въ то же время въ системѣ самообособляющагося сознанія становятся уже иными. Ослабленный *«lumen naturale rationis»*, ведущій къ дурной безконечности индивидуальныхъ познаній, вмѣсто цѣлостнаго знанія, какъ проявленія церковнаго разума; свобода «выбора», вскрывающая внутреннее безразличіе въ самой свободѣ къ добру, вмѣсто творческой свободы въ Богѣ, какъ вѣчномъ Добрѣ; колебанія и приспособленія совѣсти нашей вмѣсто того чистаго видѣнія правды Божіей, какое заложено для нась въ образѣ Божіемъ — все это показываетъ, какъ одновременно и дѣйствуетъ въ нась образъ Божій и какъ его излученія мѣняются и исказжаются благодаря «темной самости». Однако, раздвоеніе въ человѣкѣ, въ его сердцѣ, въ духовной его жизни, въ его внут-

реннемъ мірѣ не должно закрывать того, что подъ этимъ раздвоенiemъ остается нерастраченной единящая сила образа Божія.

Таковы тѣ исходныя понятія, съ помощью которыхъ мы можемъ осмыслить зло въ человѣкѣ. Тайна зла заключается въ томъ кризисѣ въ духовной сфере въ человѣкѣ, который вошелъ въ природу человѣка, «живеть», т. е. дѣйствуетъ и держится въ человѣкѣ, — но держится только паразитарно за счетъ добра, не имѣя никакого самосущаго бытія. Войдя въ природу человѣка, грѣхъ подчинилъ его смерти, но не разрушилъ все же изначального единства въ человѣкѣ, истекающаго изъ образа Божія. Ни грѣхъ, ни даже смерть, торжествующая въ видимомъ разрушенніи тѣла, но не могущая совершенно разрушить начало тѣлесности и тѣмъ закрыть возможность воскресенія, — ни грѣхъ, ни смерть метафизически не могутъ быть уравнены съ образомъ Божіимъ. И грѣхъ, и смерть глубже эмпіріи, метаэмпіричны, въ извѣстномъ смыслѣ потому и метафизичны, но не соизмѣримы съ образомъ Божіимъ, который и есть источникъ и единства человѣка и егоничѣмъ неустранимой, хотя бы и отвергаемой въ сознаніи жизни о Богѣ. Но грѣхъ такъ глубоко все же живеть въ человѣкѣ, настолько не связанъ съ наследственностью или влияниемъ среды, что онъ долженъ быть признанъ «метаэмпіричнымъ». Это и есть доктрина о первородномъ грѣхѣ, вскрывающая не только тайну зла въ человѣкѣ, но и утверждающая первичность и неистребимость образа Божія въ человѣкѣ, безъ чего нельзя мыслить и самого первороднаго грѣха. Темная духовность въ человѣкѣ есть сила, питающаяся за счетъ добра, излучаемаго всегда образомъ Божіимъ въ человѣкѣ.

В. В. Зѣньковскій.

ОПРАВДАНІЕ ФАРИСЕЙСТВА

Евангельське повѣствованіе какъ бы въ маломъ кристаллѣ запечатлѣло въ себѣ все что бываетъ и все что можетъ быть въ мірѣ. Въ этомъ смыслѣ міровая исторія является нѣкимъ макрокосмомъ, въ которомъ дѣйствуютъ тѣ же силы, которыя дѣйствуютъ въ Евангелии.

Недостаточно говорить о томъ лишь, что события жизни Спасителя вѣчно совершаются въ мірѣ, что вѣчно въ мірѣ рождается Христосъ и лежитъ младенецъ въ Вифлеемскихъ ясляхъ, что вѣчно звучить Его проповѣдь и свершаются Имъ чудеса, недостаточно чувствовать, что надъ міромъ вѣчно вознесень Голгофскій крестъ и вѣчно распинается на немъ Истина, недостаточно видѣть вѣчное Воскресеніе, вѣчно пребывающую въ мірѣ Пасху. И даже ощущеніе апокалиптическихъ свершений, вѣчно не только угрожающихъ міру, но и реализуемыхъ въ человѣческой исторіи, не исчерпываютъ того, что вѣчно воплощается въ мірѣ.

Въ извѣстномъ смыслѣ каждый человѣческий образъ, явленный и раскрытый намъ въ Евангеліи, отображается въ ходѣ человѣческой исторіи. Такъ же блудница продолжаетъ омывать слезами ноги Спасителя, такъ же ввергается въ бездну стадо свиней, такъ же обращается мытарь, и ученики такъ же идутъ, оставивъ свои сѣти, за Учителемъ. И вѣчно отрекается Петръ, и вѣчно по вѣрѣ идетъ онъ по водамъ, и вѣчно противостоятъ Христу блюстители закона, книжники и фарисеи, и задаютъ Ему лукавые вопросы, и предаютъ, и толпа кричитъ: «Распни, распни Его!».

Въ макрокосмѣ вселенной, въ міровой исторіи, мы узнаемъ цѣлые періоды, стоящіе подъ тѣмъ или инымъ знакомъ Евангельского повѣствованія. Евангельской хронологіи, конечно нѣтъ, потому что въ Божихъ судьбахъ наша земная, времененная послѣдовательность случайна. Можетъ быть, всегда существуетъ все наличіе Евангельскихъ событий, и Рождество

единовременно съ Голгофой, и Голгофа съ Воскресенiemъ. Мы просто только чувствуемъ, что каждая эпоха выдвигаетъ по преимуществу то, что ей ближе и болѣе свойственно.

И тянутся долгіе вѣка; когда книжники, законники и фарисеи блудутъ завѣщанный имъ отцами законъ, когда въ этомъ вѣчномъ всемирномъ Израилѣ все покойно, пророки молчатъ, жертвы приносятся въ храмъ, фарисей бьетъ себя въ грудь и благодаритъ Бога за то, что онъ не какъ этотъ мытарь.

Потомъ въ мірѣ врывается огонь. И вновь, и вновь звучить призывъ Предтечи къ покаянію, и вновь и вновь ломается устаниввшаяся жизнь, и рыбаки бросаютъ свои сѣти, и люди оставляютъ непохороненными своихъ мертвцевовъ, чтобы идти за Нимъ. А потомъ вѣчно выполняется пророчество: домъ оставляется пустъ, солнце гаснетъ, земля раскалывается на куски, — и нѣтъ человѣку пристанища. Голгофа разрастается, становится всѣмъ міромъ. Ничего не остается, кромѣ креста. Человѣчество призывается къ жертвѣ. И падая, предавая, изнемогая, вновь подымаясь, оно идетъ на эту жертву.

Не надо проводить точныхъ историческихъ параллелей. Само собою разумѣется, что портретного сходства мы тутъ получить не сможемъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ каждому ясно, въ какую эпоху мы живемъ. Каждый помнить, какъ недавно еще въ сытомъ и устоявшемся мірѣ, законномъ и по своему добродѣтельномъ, звучала благодарственная молитва фарисея, и каждый слышить, какъ за окнами домовъ толпа и сейчасъ взвыаетъ «Распни, распни Его». И каждый чусть тяжелую поступь шагать, возносящихъ свой крестъ на Голгофу.

Кромѣ такого макрокосмического вѣчнаго воплощенія Евангелия въ мірѣ, есть и иное, — существуетъ и нѣкій микрокосмъ Евангельского повѣствованія. Это каждая отдельная душа человѣческая. И не то, что каждому отдельному человѣку дано какъ бы повторить одинъ изъ Евангельскихъ образовъ, — нѣтъ, — каждый какъ бы повторяетъ все Евангелие, или, вѣрнѣ, можетъ повторить все Евангелие. Мы въ себѣ совмѣщаемъ и мытаря, и фарисея, и вѣримъ, и не вѣримъ, и слѣдуемъ за Христомъ, и предаемъ Его, и отрекаемся отъ Него, и висимъ рядомъ съ Нимъ на крестѣ, и какъ разбойникъ взвываемъ, чтобы Онь помянулъ насъ въ Царствіи Своемъ.

Въ этомъ смыслѣ неложно обѣтованіе, данное Христомъ грѣшницѣ, что то, что она сдѣлала помянется вездѣ, гдѣ будетъ проповѣдано Евангелие.

И можно говорить не только о подражаніи Христу, но и о какомъ то неизбѣжномъ подражаніи Евангелию, не только о томъ, что человѣкъ стремится къ Христову совершенству, но и о томъ, что онъ падаетъ во всѣ бездны, о которыхъ повѣствуетъ намъ Евангелие.

Человѣкъ вѣчно находится въ раздорѣ, въ несмолкаемомъ спорѣ съ самимъ собой. И внутренній путь его опредѣляется съ одной стороны своимъ собственными законами, непередаваемыми внутренними событиями, измѣненіями таинственного пейзажа его души, — съ другой стороны находится въ зависимости отъ внутренняго пути эпохи, въ которую онъ живеть, отражаетъ ее, сотрудничаетъ съ ней. Если эпоха фарисействуетъ, то очень трудно человѣку не быть фарисеемъ, если эпоха насыщена трагизмомъ, если все гибнетъ кругомъ, если человѣчество чувствуетъ себя на Голгофѣ, — то и отдельный человѣкъ гораздо острѣе воспринимаетъ этотъ трагизмъ жизни, легче идетъ путемъ жертвы, сознательнѣе подымаетъ крестъ на свои плечи.

Въ этомъ смыслѣ макрокосмъ связанъ съ микрокосмомъ. Они взаимно обусловлены, они взаимно вліяютъ.

И если принять такую возможность, стоянія каждой эпохи подъ особымъ знакомъ Евангельскихъ образовъ, то можетъ быть будетъ ясно, что каждая эпоха имѣть какія то специфическія свои добродѣтели, и такъ же особые пороки, ей преимущественно свойственные. Можетъ быть можно условно говорить объ исторіи пороковъ и объ исторіи добродѣлей. И это было бы такъ же характерно, какъ говорить объ исторіи искусства, или исторіи образовъ правленія, исторіи мысли человѣчества и т. д.

Но если мы внимательно присмотримся къ тому, какъ развивается въ мірѣ человѣческій духъ, то увидимъ, что самое для него характерное, — это чередованіе огромныхъ, почти всегда мучительныхъ и трагическихъ подъемовъ, съ эпохами нѣкоего мерцанія, блюденія огня, консервированія уже потухающихъ порывовъ.

Ветхій Завѣтъ является въ извѣстномъ смыслѣ точнымъ регистраторомъ того, какъ это происходило въ Израилѣ.

Начиная съ блаженнаго времени райскаго существованія, когда Адамъ давалъ имена всему существующему, и общался съ Богомъ, открывается длинная цѣпь паденій и восхожденій человѣчества. Райское блаженство было прервано грѣхопаденіемъ. Человѣкъ оказался вынужденнымъ въ потѣ лица Ѣсть хлѣбъ свой, — можетъ быть въ потѣ лица, то есть съ невѣроятными духовными усилиями сберегать въ своей душѣ отблескъ райскаго свѣта. Онъ оказался призванъ какъ бы только къ консервированію, къ памятованію, въ вѣрности, а не къ новымъ Богооткрытиямъ, не къ новымъ райскимъ видѣніямъ. И даже въ этой малой задачѣ онъ падалъ и предавалъ, онъ опустился на самое дно грѣха, онъ въ лицѣ Кaina поднялъ руку на брата, онъ въ лицѣ безчисленныхъ своихъ представителей грѣшилъ и предавался пороку.

Что въ этихъ сумеркахъ первозданного человѣчества могло быть особой добрѣтелью? Только эта вѣрность райскимъ воспоминаніямъ, только эта вѣра грядущимъ событиямъ, только трезвая и размѣренная поступь, пересѣкающая долину плача и грѣха.

Такъ рождался прототипъ законниковъ, прототипъ всѣхъ, блюющихъ вчерашній день, охраняющихъ традиціи, сдѣлавшихъ вѣрность и память вершиной своихъ восхожденій.

Душа человѣческая можетъ быть тогда уже испугалась дерзаній (Не дерзаніе ли увело прародителей изъ Эдема?). Душа человѣческая тогда уже стала ограничивать свою свободу. (Не свобода ли заставила Еву поддаться искушенію змія?). Душа человѣческая отреклась отъ выбора. (Выбираютъ только паденіе, только отреченіе. Добрѣтель же призываешьъ къ неподвижному пребыванію во вчерашнемъ днѣ, къ блюденію, къ памяти, къ ожиданію).

Такъ начался унылый, будничный, однообразный путь падшаго человѣчества. И это длилось вѣка.

Изрѣдка эти сумерки прорѣзались молніей. Богъ нарушалъ свое вѣковое молчанье. Въ свободно выбранное рабство и окаменѣніе врывался голосъ Божіей трубы, пророки звали міръ изъ его окостенѣнія къ новому пламени, они говорили о гнѣвѣ Божіемъ и обѣ огнѣ, который сожжетъ міръ, въ сущности они вновь и вновь звали міръ къ выбору и свободѣ.

Пророковъ побивали камнями. Отчего? Развѣ не отблескъ утраченного рая и не заря грядущаго обѣтованія были на нихъ? Развѣ не обѣ этомъ становило и мучило человѣчество? Развѣ не во имя этого соблюдались законы, приносились жертвы, блюлась буква? Почему пророковъ побивали камнями?

Потому что человѣчество научилось бояться свободы, потому что человѣчество знало, куда эта свобода привела его, знало, что оно при свободѣ выбора можетъ пойти за пророками, а можетъ опуститься въ послѣднюю бездну. Нѣть, ужъ лучше не рисковать, не пробовать, не искушаться, не соблазняться. Должно точно отмѣreno. Десятина мяты дается храму. На этомъ пути пусть многаго и не достигнешь, но за то ничѣмъ и не рискуешь. Неподвижность гарантировала отъ новыхъ потрясеній, отъ катастрофъ, отъ трагическихъ сдвиговъ. Пусть она гарантировала и отъ освобожденія, и отъ расплавленія, — такъ все же лучше, прочнѣе, спокойнѣе... И пророковъ побивали камнями.

Міръ медленно погружался въ сумерки. Уже слагалъ свои вопли тоски и безнадежности Экклезіасть. Вѣтеръ возвращался на круги свои. Уныніе подстерегало человѣческія сердца. Никто не вѣрилъ, что близится утро. И пророки молчали.

Посреди Народа Божіяго, повторявшиго слова Экклезіа-

ста, крѣпкими дубами, несокрушимыми твердынями высились блюстители его правды, его избранничества, охранители закона, каждой буквы закона, книжники, законники, фарисеи. Человѣкъ измѣнить, — законъ не измѣнить. Человѣческая душа превратна, — буква неподвижна. А потому буква выше души, суббота выше человѣка.

И въ священныхъ книгахъ сказано о Мессіи, Святомъ Израйилевѣ, Его пришествіе не ложно, — а потому пусть молчатъ безнадежность, — они дохранять, доберегутъ законъ до Его славного дня. Лишь бы ничего не расплывалось, не сгорало, лишь бы все было неподвижно въ своемъ мертвомъ окостенѣніи. Таковы правила для всего народа, таковы и заповѣди для каждой отдѣльной души человѣческой. Исполни предписанное, принеси положенную жертву, отдай храму то, что ты долженъ отдать, соблюдай посты, не оскверняйся общеніемъ съ нечистымъ, — и ты дождешься, — не ты, такъ сынъ твой дождется. Но и ты уже имѣешь награду свою въ томъ, что ты выполнилъ законъ, что ты праведень, что ты соблюль каждую букву, что ты не какъ этотъ мытарь.

Нѣть сомнѣнія, что каждый чувствуетъ эту жестоковийную правду фарисейскую и ничего ей до срока возразить не можетъ. И нѣть сомнѣнія, что даже современная душа человѣка, всякая человѣческая душа проходитъ черезъ эту фарисейскую правду, черезъ выжженную и бесплодную пустыню выжиданія, береженія, — можетъ быть бережетъ послѣдній глотокъ воды, — не выпью, потому что новой воды не будетъ.

Да, въ пустынѣ духа, во время страшной духовной засухи, фарисей оправданъ. Онъ единственный разумный и бережливый, охраняющій и трезвый.

И не расточителю, не тому, кто во время великаго Исхода обѣддается манной и дичью, и обливается студеной водой, и пляшеть передъ золотымъ тѣльцами, — не ему обвинять строгую бережливость законника, постящагося даже посреди всеобщаго голода и выполняющаго все, какъ надо. Онъ сохранилъ скрижали завѣта въ скиніи, онъ введетъ душу народа въ землю обѣтованную.

Сколько разъ въ каждой изъ нашихъ душъ суровый блюститель традицій и законовъ проклинаетъ невѣрную толпу со-блазнителей, нарушителей закона. Въ каждомъ изъ нась идеть такая борьба за чистоту положеннаго, за уставъ, букву, законъ, за то, что связано съ грядущимъ, — только грядущимъ, еще не воплощаемымъ обѣтованіемъ.

Когда пророчество молчитъ въ нась, когда духъ не расплавленъ, кто соблюдетъ его отъ растѣнія и расточенія, кроме блюстителя закона, стоящаго всегда на стражѣ. Этимъ онъ и въ нашей душѣ оправданъ.

Но есть у него обвинитель, передъ которымъ ему оправдаться нечъмъ, есть нѣчто, что смѣщаетъ эти законы земного естественаго, природнаго міра, что уничтожаетъ всю праведность фарисейскую, и всю вѣрность законниковъ, и все мудрованіе книжниковъ. И это нѣчто есть огонь.

Огонь сошелъ въ міръ. Слово Божіе воплотилось. Богъ сталъ человѣкомъ. Не даромъ и не случайно этому чуду, этому исполненію обѣтованій противостояли именно тѣ, кто были блюстителями обѣтованій, чаяній, завѣтовъ. Началась борьба законниковъ съ тѣмъ, что превышало законъ, субботы съ Сыномъ человѣческимъ. Онъ, пьющій и ядущій съ мытарями и грѣшниками, онъ, исцѣляющій въ субботу, Онъ, говорящій о трехдневномъ возстановленіи разрушенаго храма, — развѣ не долженъ быть Онъ показаться имъ самимъ страшнымъ нарушителемъ положеннаго, традиціоннаго, привычно-спасительнаго. И они возвстали на Него во имя своей вѣковой правды. Если они не видѣли въ Немъ Мессіи, то и не могли чувствовать себя сынами чертога брачнаго, а стало быть не могли жить по духу и силѣ брачнаго чертога.

Огонь сошелъ въ міръ. Человѣческія сердца расплавились. На путяхъ къ Воскресенію сталъ Голгофскій крестъ. Казалось бы, что тѣ, кто распиналь Его, кто предаль Его, оказались по ту сторону, въ ветхомъ, дряхломъ, уступающемъ и отступающимъ Завѣтѣ. А по эту сторону съ Нимъ, остались новозавѣтные, огненные, взявши крестъ на свои плечи, освященные и преображеніе тайной воскресенія, — на вѣки, до конца міра члены Церкви Его, которую и адъ не одолѣть, причастные къ вѣчной жизни здѣсь, въ своихъ земныхъ дняхъ.

На самомъ же дѣлѣ въ христіанствѣ сохранились всѣ силы, дѣйствовавшіе въ Ветхомъ Завѣтѣ. Та же жестоковѣйная, безразличная, удобопревратная толпа, тѣ же блюстители закона, уже новаго, Его закона, христіанскіе книжники, фарисеи, законники, и еще, — тѣ же побиваляемые камнями пророки, юродивые, не укладывающіеся въ рамки закона, беззаконники для тѣхъ, кто подзаконенъ.

Собственно вся исторія христіанства есть исторія тушенія и вновь возжиганія огня. Такъ эта исторія развивается въ каждой отдельной душѣ, такъ она протекаетъ въ міровомъ пространствѣ. Мы знаемъ холодъ и мертвенностъ цѣлыхъ христіанскихъ эпохъ, мы знаемъ вспыхивающіе и разростающіеся огни подлиннаго христіанскаго благовѣщованія. Мы знаемъ, какъ чередуются книжники и фарисеи съ начинателями новыхъ путей, — ихъ время, — съ широкой волной мученичества, подвижничества, исповѣдничества, покаянія и очищенія. И опять таки по справедливости надо сказать, что значеніе фа-

рисейства въ христіанствѣ не исчерпывается только тушениемъ огня, замораживаниемъ и умерщвленіемъ живого и пламенного, — они дѣйствительно и подлинно охраняютъ, берегутъ, консервируютъ, проносятъ драгоценный ларецъ христіанскихъ сокровищъ черезъ тѣснину мертвыхъ и самодовольныхъ эпохъ. Въ этомъ смыслѣ не обывателю, не представителю такихъ мертвыхъ эпохъ нападать на нихъ, — они праведно защищаютъ христіанство отъ вѣчно пребывающаго въ мірѣ язычества, культа мелкихъ страстей, предразсудковъ, культа самыхъ разнообразныхъ идоловъ, тельцовъ изъ разныхъ металловъ, — желѣзного тельца государственной моши, золотого тельцы экономического благосостоянія и т. д.

Но наряду съ этимъ они стараются оградить церковь и отъ подлинного христіанского горѣнія, отъ всякаго огня вообще, они только берегутъ свою святыню и не даютъ никому питьаться ею.

Оцѣнка пользы и значенія для Церкви фарисейства зависитъ главнымъ образомъ отъ той эпохи, въ которую они живутъ. Поэтому она сильно мѣняется, подвергаясь очень значительнымъ колебаніямъ.

Мы сейчасъ стоимъ въ началѣ нѣкой новой церковной эпохи. Многое въ ея характеристицѣ стало уже яснымъ. Изъ этого яснаго мы можемъ расцѣнивать, что Церкви нужно въ данную минуту, что способствуетъ ея росту и пламенности, и что, наоборотъ, ей сейчасъ вредно. Помимо непосредственнаго ощущенія данной эпохи мы можемъ и должны въ нашихъ оцѣнкахъ опредѣлить ея отличіе отъ эпохи предшествующей, — это даетъ намъ возможность видѣть то новое, чего отъ насъ требуетъ Церковь, и то, отъ чего мы должны сейчасъ освобождаться, чтобы ей этимъ старымъ и даже устарѣвшимъ не повредить.

Предыдущая церковная эпоха занимала собой около двухсотъ лѣтъ Петровскаго периода.

Если мы всмотримся во всѣ видоизмѣненія, произведенные Петровской эпохой въ жизни Церкви, то выяснимъ, что самое правильное было бы ихъ характеризовать, какъ попытку нѣкоторой постепенной протестантізациіи Церкви. Въ извѣстномъ смыслѣ Православіе въ Петровскіе дни переживало то, что католичество въ дни Лютера, — разница только въ томъ, что этотъ процессъ никогда не достигалъ такого напряженія, какъ на Западѣ, никогда не разрывалъ тѣла церковнаго. Онь былъ ослабленъ, локализованъ, подведенъ подъ обязательность православныхъ догматовъ. Съ другой стороны онъ не носилъ характера и подлинно-религіозныхъ исканій, какъ западный протестантізмъ. Петровскіе церковные реформаторы меныше всего были религіозными реформаторами. Они сами себя не

чувствовали ни пророками, ни святыми, — они лаизировали, обмірщали Церковь, отнимали изъ ея вѣдѣнія міръ, и загоняли ея огонь въ пустыню, въ лѣса, въ скиты, въ далекіе, уединеніе монастыри.

Не надо закрывать глазъ на то, что они многаго добились. Синодальное православіе во вѣшнихъ, формальныхъ своихъ проявленіяхъ дѣйствительно стало однимъ изъ вѣдомствъ великаго Россійскаго государства. Іерархія, украшенная государственными орденами и лентами, зачастую имѣла психологію крупной императорской бюрократіи. Не стоитъ перечислять безконечныхъ фактовъ, говорящихъ о такомъ обмірщаніи православія въ ХVІІІ и XIX вѣкахъ. Можно сказать только, что именно оно привело къ отпаденію всей ищущей культурной части русского народа, — русской интеллигенціи, — отъ Церкви.

Если бы вся Церковь стала тѣмъ, чѣмъ она была на поверхности, чѣмъ она себя проявляла въ общей государственной и народной жизни, то постепенно ея значеніе могло быть совершенно умалено, и ни о какомъ новомъ возрожденіи не приходилось бы и говорить. На поверхности дѣйствовали во все не книжники и фарисеи, не блудущіе букву законники, а разной степени добросовѣтности оберъ-прокуроры и чиновники, какъ духовнаго, такъ и свѣтскаго званія. Они предали въ самомъ началѣ Россійское патріаршество, они предавали не только быть, традиціи, обычай православной Россіи, они предавали и самій духъ православія.

Но у Церкви этого периода были и свои праведники, благодаря которымъ она могла какъ то подготовиться къ ожидающимъ ея испытаніямъ. Они дѣйствительно сохранили церковные сокровища подъ спудомъ, подъ покровомъ официального церковнаго вѣдомства.

Были въ первую очередь святые. Правда, ихъ количество не особенно велико, два послѣднихъ вѣка въ этомъ смыслѣ были гораздо болѣе скучны святостью, чѣмъ всѣ предшествующіе вѣка православія въ Россіи. Но святость была и не могла не быть, святость всегда есть въ Церкви, она какъ бы составляетъ сердце церковной жизни. Въ этомъ смыслѣ явленіе святого не есть нѣчто, что характеризуетъ данную эпоху церковной жизни, — оно характеризуетъ церковную жизнь вообще.

Характерная же и особая праведность Петровскаго периода конечно носила черты фарисейской, законнической и книжнической религіозности. Это естественно, потому что само время требовало отъ людей въ первую очередь блуденія старого огня, береженія прежней святыни, охраненія опыта отцовъ и

праотцовъ, какъ бы стереженія скині завѣта. Міръ, виѣшній міръ, расхищалъ и расточалъ церковныя богатства духа, обмірщалъ человѣческое сердце, училъ совсѣмъ инымъ построеніямъ міросозерцанія и міроощущенія. И не только міръ обирачивался такимъ чуждымъ и непривычнымъ обликомъ, — въ самой Церкви все громче и громче раздавались новые голоса, въ самой Церкви все труднѣе становилось оберегать церковную святыню. Понятно поэтому возникновеніе такой охранительной, оберегающей праведности этого періода. Она была дѣйствительно внутренне неизбѣжна и чрезвычайно полезна для церковнаго будущаго. Какой бы обликъ не принималъ Синодъ, какъ бы ни развивался побѣдоносно процессъ обмірщенія Церкви, за нимъ притаились всѣ церковные клады, строго оберегаемые, ждущіе какого то своего дня, чтобы вновь засіять миру, чтобы вновь отъ себя низвести огонь въ сердца новаго поколѣнія русскаго народа.

Надо быть справедливымъ. Охранители дѣйствительно доохранили, книжники защитили каждую букву, законники передавали заповѣди въ неприкосновенности, фарисеи соблюли праведность незапятнанной. Имъ церковная жизнь многимъ обязана.

Но Петровская Церковная эпоха кончилась. Въ Россіи было возстановлено патріаршество, символъ начала новой жизни въ Церкви. Послѣ многихъ сотень лѣтъ вновь началось гоненіе на христіанство въ такихъ размѣрахъ, которыхъ пожалуй не знала первохристіанская Церковь. Гоненія эти не только физически уничтожили вѣрующихихъ, — они отравляли и отравляютъ всю народную душу, они воспитываютъ цѣлые пооклѣнія въ полномъ невѣдѣніи о Христѣ. Церковная жизнь поколебалась, вѣрность Церкви не дается отъ самого рожденія, какъ нѣкій само собою разумѣющійся фактъ, а завоевывается страшными духовными потрясеніями и кризисами. Ничего устоявшагося, привычнаго, бытового, общеобязательнаго нѣтъ, — все шатается, все трещитъ, возникаютъ какіе то новые вопросы, міръ обращается къ церкви, прося ее отвѣтить на то, чѣмъ она уже вѣкамъ не занималась.

Болѣе того, — не только церковный міръ пылаетъ, — все человѣчество находится въ огнѣ, все человѣчество выбилось изъ привычной колеи жизни, взметено вихрями, несется по неизвѣдомымъ дорогамъ, корчится въ войнахъ, кризисахъ, революціяхъ.

Могутъ ли сейчасъ охранители и блюстители продолжать только охранять и блюсти. Этого ли требуетъ Церковь отъ своихъ вѣрныхъ дѣтей. Этимъ ли она утолить смертельный голодъ міра. Это ли она можетъ противопоставить всѣмъ вопрошеніямъ

изстрадавшагося обезбоженнаго, потерявшаго путь человѣчества. Нѣтъ, конечно.

Да и помимо такихъ наблюденій о внѣшнемъ мірѣ, развѣ са-ма церковная жизнь не говорить намъ, что изъ нѣдръ Церкви вырался древній огонь столько вѣковъ тлѣвшій подъ спудомъ, что сейчасъ церковная жизнь, окрашенная кровью мучениковъ, достигаетъ невѣроятнаго напряженія, что сейчасъ могутъ и должны зазвучать пророческіе голоса. А главное, что сейчасъ въ душѣ каждого искренняго человѣка звучить требовательно и настойчиво призывъ Предтечи: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное». И душа отвѣчаетъ этому призыву сама, и передаетъ его своимъ близкимъ, имъ утѣшаєтъ отчаявшихся и имъ угрожаетъ беспечнымъ.

Передъ вѣрующими человѣческимъ сердцемъ вдругъ начали тускнѣть всѣ вторичные и случайные цѣнности, весь благолѣпій покровъ церковной жизни, и съ небывалой яркостью, съ ослѣпительной остротой обозначились единственно до конца важныя вещи. Человѣкъ, въ наше страшное время почувствовалъ, что онъ стоитъ нагой и грѣшный передъ лицомъ Бога, что онъ не выполнилъ Божественной заповѣди о любви, что онъ не блюль землю, божье твореніе, что онъ не замѣчалъ брата своего, что онъ не прибѣгалъ къ Божественной помощи. Въ нашемъ маломъ и тварномъ мірѣ раскрывается для каждой души какъ бы отображеніе грядущаго Страшнаго Суда, человѣчество проходитъ черезъ ночь отчаянья, — хотеть ли оно достигнуть новаго дня, хотеть ли сжечь и очистить свою грѣшную душу?

Въ такое время фарисеямъ нечего дѣлать, въ такое время каждая буква въ законѣ сама начинаетъ говорить и учить, въ такое время церкви нужны другіе люди и другіе силы, и совершенно иной огонь.

И пусть мы понимаемъ и считаемъ естественнымъ не только недоумѣніе тѣхъ, кто блюль истину, но и возмущеніе ихъ, и боязнь ихъ и за истину, и за вѣрующихъ и за все человѣчество, — какъ бы ни было естественно ихъ отношеніе къ новой жизни, возникающей въ Церкви, во имя огня, который загорается во имя душъ, которыя расплываются именемъ Христовымъ, во имя Церкви, ея сіянія, ея пыланія, во имя всѣхъ, кого ей надлежитъ освѣтить и освятить, мы должны помнить, что фарисеямъ и законникамъ сейчасъ не мѣсто блести церковное достояніе.

Мы съ вѣрою должны ждать пророковъ, обличителей и утѣшителей, зажигателей человѣческихъ душъ, борцовъ за полновѣсную ничѣмъ не умаленную правду Христову, — въ жизни и въ ученіи, въ храмѣ и вѣхъ храма, вездѣ и повсюду, потому что вездѣ, все по праву принадлежитъ этой правдѣ.

Монахиня Марія.

ИЗЪ ИТАЛЬЯНСКОЙ РЕЛИГІОЗНОЙ ЖИЗНИ

ИТАЛЬЯНСКИЕ ПРОТЕСТАНТЫ

I.

Италія и протестантство кажутся двумя понятіями несовмѣстимыми: Италія была и вѣроятно всегда останется католической. Однако же протестантство въ ней существуетъ въ своеобразной и совершенно обособленной формѣ Вальдейской секты. Она можетъ служить доказательствомъ извѣстной истины: до какой степени религіозная обособленность отлучаетъ человѣка отъ національного типа и даже отъ національного самосознанія и съ этой точки зрѣнія объясняетъ вѣковую вражду всѣхъ правительствъ къ противникамъ государственной религіи. Итальянские протестанты называютъ себя «Вальдайскимъ народомъ» (*Popolo Valdese*) и ихъ исторія, религіозная личность, міросозерцаніе, воспитаніе оправдываютъ это название. Они даже вѣнчне до такой степени отличаются отъ итальянцевъ-католиковъ, приближаясь къ типу первоначальныхъ протестантовъ, что ихъ скорѣе можно принять за иностранцевъ, тѣмъ болѣе, что многие въ домашнемъ обиходѣ употребляютъ французскій языкъ и имѣютъ имена французского происхожденія. Однако ихъ нельзя принять и за французовъ: это совершенно самостоятельный типъ — *Popolo «Valdese»*.

Мало того: итальянские протестанты гордятся тѣмъ, что Италія есть не только мать Римской Церкви, создавшей могущественный оплотъ христіанства противъ сѣверныхъ варваровъ и сохранившей христіанскія вѣрованія и традиціи черезъ многіе вѣка борьбы, — но и мать всѣхъ религіозно-духовныхъ движений, еще неясныхъ порывовъ ко Христу и первоначальной чи-

стотъ Его ученія, — такъ какъ за долго до Реформы и даже до зарожденія самого Вальдайского движенія, еще въ X-мъ вѣкѣ, религіозное броженіе умовъ родилось именно въ ней и сходной съ ней по духу Южной Франціи, въ занесенной съ Востока сектѣ Катаровъ (чистыхъ), извѣстныхъ во Франціи подъ именемъ Альбигойцевъ, а въ Ломбардіи выразившихся въ сектѣ Арнальдистовъ*) и свѣтскому братствѣ Умилъятовъ (смиренныхъ). которыхъ подготовили почву къ быстрому распространенію протестантскихъ принциповъ Вальдайцевъ. Мы привыкли считать Реформу достояніемъ Anglo-Саксонской расы, но первоисточникомъ ея было творчество латинского духа, создавшаго ее и освятившаго вѣками мученичества. И эта кровавая борьба за вѣру и была причиной сохраненія въ «Вальдайскомъ народѣ» протестантского типа почти въ первоначальной цѣльности, тогда какъ въ Anglo-Саксонской расѣ едва-ли можно отличить протестантовъ отъ ихъ единоплеменниковъ-католиковъ: въ нихъ национализмъ преобладаетъ надъ религіозными образомъ.

Родиной своей итальянскіе протестанты считаютъ «Вальдайскія долины (Valli Valdesi), лежащія среди Альпійскихъ склоновъ Пьемонта, родоначальникомъ же ихъ былъ Пьеръ Вальдо (Pierre Valdo) французского происхожденія, богатый ліонскій купецъ, предшественникъ Франциска Ассизскаго въ проповѣди добровольной нищеты, какъ главнаго пути спасенія, въ соединеніи съ покаяніемъ и чистотою нравовъ. Въ началѣ XII-го вѣка религіозныя исканія сдѣлались явленіемъ почти повсемѣстнымъ и то тутъ, то тамъ поднимались протесты противъ Католической Церкви, ея доктрины и распущеныхъ нравовъ духовенства. Исканіе новыхъ путей жизни, основанныхъ на болѣе близкомъ слѣдованіи Евангельскому ученію, было во многихъ сердцахъ. А потому Пьеръ Вальдо скоро нашелъ немало послѣдователей и составилъ кружокъ проповѣдниковъ, получившихъ название «Ліонскихъ бѣдняковъ». Духовенство, какъ и слѣдовало ожидать, выразило сразу враждебное отношеніе къ новому религіозному движенію, представлявшемуся ему возмутительной ересью и соблазномъ безграмотнаго народа, тѣмъ болѣе, что исходило отъ свѣтскаго лица, которое по правиламъ Католической Церкви не имѣло никакого права разсуждать о религіозныхъ вопросахъ, для разрѣшенія которыхъ существовалъ незыблемый авторитетъ Церкви.

Личность Пьера Вальдо, выдающаяся сама по себѣ, не представляетъ все же исключенія въ анналахъ XII-го вѣка, выдвинувшаго и до него яркія личности реформаторовъ, многихъ

*) Сторонники Арнольдо ди Брешіа (Arnoldo di Brescia) казненнаго Папой Адріаномъ IV въ 1155 г. и называвшіеся также «Ломбардами».

искателей Истины съ великимъ мужествомъ шедшихъ на проповѣдь новой жизни, готовившую имъ по большей части мученическій вѣнецъ*). Вальдо интересенъ скорѣе, какъ родонаучальникъ Итальянскаго Протестантства, крайне своеобразнаго явленія религіозно-соціальной жизни Италии. Исторія его въ семь началъ похожа на обращеніе Франциска Ассизскаго, — но тогда какъ Францискъ былъ натурай созерцательной, склонной къ мистическимъ экстазамъ, входившей въ мірскіе интересы случайно, почти поневолѣ, какъ истинный послѣдователь Христа, искавшій цѣнностей «не оть міра сего», — Пьеръ Вальдо представляеть совершенный типъ реформатора — энергичный, не-преклонный, даже суровый, отдавшійся со страстью послѣ своего обращенія дѣлу переустройства какъ религіозной, такъ и соціальной жизни общества. Оба они вначалѣ и не думали объ основаніи какой либо секты: это былъ просто порывъ личнаго духовнаго переживанія, заставившаго обоихъ безповоротно разрушить всѣ прежнія основы жизни и не только самимъ обратиться ко Христу, но позвать за собою и другихъ. Эти двѣ великия человѣческія души начавши отъ одного пункта отправленія — стремленія къ первоначальной чистотѣ Евангельскаго ученія, — пошли совершенно разными путями и если Вальдо въ практическомъ примѣненіи Евангельскаго слова былъ ближе къ Истинѣ, — Францискъ былъ ближе къ духу Христову. Вальдо шелъ по пути Иоанна Крестителя, — Францискъ по пути Христа. Вальдо былъ религіознымъ и соціальнымъ вождемъ, — Францискъ мистическимъ подобіемъ Христа, носителемъ кровавыхъ Стигматовъ...

Общество противопоставило обоимъ сперва недоумѣніе, потомъ насмѣшки и издѣвательства и только постепенно покорилось великой силѣ ихъ вѣры и духовнаго призванія. Церковь возобновила старый, трагично звучацій Евангельскій вопросъ: какою властью Ты это дѣлаешь? И оба для разрѣшенія его, послѣ отказа имъ въ правѣ проповѣди, а Пьеръ Вальдо и послѣ изгнанія его изъ Лиона Архіепискомъ Гишаромъ (Guichard) въ 1176 г., апеллировали въ Римъ, еще признавая его авторитетъ.

Но тогда какъ умный Папа Иннокентій III сразу понялъ, что худенький странный монахъ, съ нездѣшнимъ свѣтомъ въ очахъ и наивной, не оть міра сего, рѣчью, опаснѣе Папскому престолу открытыхъ противниковъ и, не смотря на противодѣйствіе Кардиналовъ, разрѣшилъ ему проповѣдовывать и даже исполнилъ нѣкоторыя его просьбы, Папа Александръ III, увидя гордую фигуру Пьера Вальдо съ головою Иоанна Крестителя, пошелъ на открытую борьбу и, хотя принять его ласково, но въ свобод-

*) Pi  re de Bruys и Henri l'Italian (1140-50).

ной проповѣди, безъ разрѣшенія мѣстнаго духовенства отка-
залъ*). Но было уже поздно: Вальдо чувствовалъ свое великое
призваніе и поневолѣ вступилъ на дорогу протesta и отступни-
чества отъ Католической Церкви. Съ этого времени Ліонскіе
бѣдняки заняли положеніе открытыхъ враговъ Церкви, резуль-
татомъ чего было отлученіе Пьера Вальдо въ 1183 г., на Верон-
скомъ Соборѣ (*Concilio di Verona*). Въ тотъ день, какъ Папа
Люцій III произнесъ это отлученіе, родилась итальянская секта
Вальдейцевъ.

Со времени изгнанія и отлученія Вальдо**) начинается мед-
ленное эмигрированіе его единомышленниковъ сперва въ Ломбар-
дію, а потомъ и по всей Италии: въ Пьемонтъ, Тоскану, Умбрію
и Пулію, отпаденіе отъ французскихъ братьевъ, селившихся по
ту сторону Альпъ и окончательное религіозное самоутвержденіе
итальянской вѣти съ нѣкоторымъ уклономъ отъ первона-
чального ученія Вальдо, какъ болѣе крайней въ своей реформа-
торской программѣ. Когда въ XIII в. секта уже открыто начинаетъ
подвергаться гоненіямъ, Вальдейцы поневолѣ массами эми-
грируютъ въ Европу и ихъ ученіе мало по малу распространяется
въ Альзасѣ, Лорренѣ, Швейцаріи, Германіи и особенно въ
Богеміи и Моравіи, где они, смѣшившись съ Гусситами въ 1467
году сдѣлались основателями современныхъ моравскихъ Про-
тестантовъ.

Вотъ въ это то время гонимые пришельцы нашли себѣ желан-
ное убѣжище и естественную защиту въ итальянскомъ склонѣ
Альпъ въ Пьемонтѣ и съ этихъ поръ горная долина среди не-
приступныхъ вершинъ сдѣлались ихъ новой родиной и получили
название «Вальдейскихъ долинъ» (*Valli Valdesi*). Судьба по-
кровительствовала имъ: въ «долинахъ» они встрѣтили населеніе
предрасположенное къ религіозной реформѣ ранѣе упомянуты-
ми сектами и слились съ нимъ подъ общимъ наименованіемъ
«Ломбардскихъ бѣдняковъ» въ одинъ трудолюбивый, сильный
духомъ и тѣломъ «народъ», который съ непоколебимымъ муже-
ствомъ выступилъ на защиту своихъ религіозныхъ и соціаль-
ныхъ правъ противъ преслѣдованія Инквизиціи и мелкихъ мѣ-
стныхъ владыкъ.

Но многіе вѣка гоненій, какъ это всегда наблюдалось исто-
рией, только усилили мужество и стойкость маленькой секты, со-
здали ей не только религіозное, но и національне самосознаніе,
обособили ее въ самобытный «народъ» (*Popolo Valdese*),
защищавшій свои права съ оружіемъ въ рукахъ противъ сильнѣй-
шихъ числомъ, но болѣе слабыхъ духомъ враговъ. Среди раз-
розненныхъ маленькихъ государствъ тогдашней Италии понятія

*) Терzo Concilio di Laterano 1179 г.

**) Умеръ въ 1217 г.

патріотизма и національности не обнимали всій страны и горсть за-альпійскихъ пришельцевъ, хотя и слившаяся съ італьянскимъ населеніемъ, естественно чувствовала себя чужой на этой вражеской землѣ. Полученныя впослѣдствіи гражданскія права и дарование свободы религіозной совѣсти въ 1848 г. успокоили ихъ воинственный пыль, — они и раньше въ краткіе періоды затишья враждебныхъ дѣйствій выказывали характеръ спокойный, склонность къ упорному труду и высокимъ нравственнымъ правиламъ жизни, — но духъ обособленности, нѣкоторой суровости и безпредѣльной преданности славнымъ традиціямъ прошлого живъ въ нихъ и понынѣ. «Вальдейскія долины», обагренные нѣкогда кровью ихъ сыновъ и національныхъ героевъ, остались навсегда ихъ родиной и хотя ихъ интеллектуальный центръ съ Духовной Академіей находится въ Римѣ, всѣ важныя события ихъ церковной жизни во главѣ съ ежегоднымъ «Синодомъ» (Il Sinodo della Tavola Valdese) происходятъ въ ихъ столицѣ Торре Пеличе (Torre Pelice) прекрасномъ маленькомъ горномъ мѣстечкѣ Пьемонтскихъ горъ. Отличаясь вѣротерпимостью не только къ другимъ реформатамъ, но и къ самой Римско-Католической Церкви, они все же дѣлаютъ громадное различіе между прирожденными Вальдейцами, т. е. потомками ліонскихъ пришельцевъ, уроженцевъ «Valli Valdesi», и другими «братьями по вѣрѣ», хотя бы Вальдейского исповѣданія. У нихъ есть и своя маленькая «аристократія», т. е. семьи, происходящія по прямой линіи отъ первыхъ ліонскихъ выходцевъ. Ихъ главныя церковныя должности всегда въ рукахъ «настоящихъ» Вальдейцевъ и въ свой интимный кругъ они съ трудомъпускаютъ «чужихъ».

II.

Я не буду подробно слѣдоватъ за историческими событиями жизни Вальдейской секты, такъ какъ это не входитъ въ содержаніе настоящаго очерка. Ограничусь общимъ обзоромъ и указаніемъ наиболѣе важныхъ моментовъ.

Впродолженіе цѣлаго ряда вѣковъ со времени изгнанія Пьера Вальдо изъ Ліона (1176) и до офиціального признанія гражданскихъ и религіозныхъ правъ Вальдейской секты въ 1848 году, жизнь этой мужественной горсти людей была непрестанной геройской борьбой за вѣру: Вальдейцевъ жгли на кострахъ, заточали въ темницы, а въ лучшемъ случаѣ ограничивались конфискаціей ихъ имуществъ, такъ какъ многіе упорнымъ и терпѣливымъ трудомъ пріобрѣтали цвѣтущія земли. Во время переселенія ломбардскихъ бѣдняковъ въ Вальдейскія долины (Valli Valdesi) занимающія склоны Итальянскихъ Альпъ въ Пьемонтѣ (Aldi Copia), мѣстность эта, представляющая собою

часто неприступныя горы, перерѣзанныя прекрасными долинами (Val Luzerna, Val d'Angrogna, Val Perosa, Val S. Martino, Torre Pelice etc), принадлежала частью богатымъ и сильнымъ графамъ Люзерны, частью Абации Пинероло (Pinerolo) зависѣвшей отъ Папского престола, но съ XIII в. она перешла во владѣніе Савойскаго Дома, который присоединилъ къ ней путемъ брака и Турийскую область. Съ этимъ то врагомъ и пришлось бороться мудрѣстнымъ Ліонско-Ломбардскимъ пришельцамъ.

Бывали затишья въ нѣсколько десятковъ лѣтъ, когда Вальдейцевъ оставляли въ покоѣ, какъ будто забывали, поглощенные болѣе важными политическими интересами, — но потомъ снова вспыхивали костры и начинались гоненія. Въ этой враждѣ мѣстные Савойскіе герцоги руководились, когда личнымъ религіознымъ фанатизмомъ, подстрекаемые Папскимъ престоломъ, всегда готовымъ послать имъ на помощь силу Святѣйшей Инквизиціи, — когда страхомъ передъ могущественными союзниками, противостоять которымъ было невозможно, какъ мы это увидимъ ниже. Въ мирные же періоды съ Вальдейцами даже входили въ переговоры, какъ съ какою то самостоятельной величиной и разрѣшали имъ открыто заниматься своими церковными дѣлами, что еще болѣе утверждало эту непреклонную волей, стоячески сильную горсть людей въ чувствѣ своей религіозной и национальной независимости. Они составляли какъ бы государство въ государствѣ, подходившее скорѣе всего къ типу маленькой теократіи, вслѣдствіе первенствующаго у нихъ значенія религіознаго начала. Ихъ пасторы — «барбы»*), какъ они назывались, играли первую роль. Сначала тайно странствовали они изъ города въ городъ, изъ селенія въ селеніе, уча и проповѣдуя, поддерживая мужество въ борьбѣ единовѣрцевъ и обращая ко Христу незнакомыхъ съ Евангеліемъ. Часто принимали они видъ странствующихъ купцовъ, чтобы легче проникать въ замки и деревни. Когда же гоненія заставили многихъ искать убѣжище въ чужихъ странахъ, они начали проповѣдывать уже открыто и даже основывали свои специальные школы тамъ, где новое ученіе находило наиболѣе послѣдователей. Маленькая община была подчинена высшему церковному совѣту — Синоду, собранію духовныхъ и свѣтскихъ представителей всѣхъ своихъ церквей въ равномъ количествѣ. Для административной дѣятельности Синодъ назначалъ «la Tavola Valdese»**), состоявшую изъ Президента — «Moderatore», вице-Президента и чле-

*) Отъ латинского слова **«barbanus»** — лядюшка, замѣнившемъ обыкновенное наименованіе духовныхъ лицъ «отецъ», запрещенное Евангеліемъ относительно кого бы то ни было на землѣ. (Отъ Матѳ. гл. 23-9).

**) Вслѣдствіе обычая засѣдать вокругъ стола для Пріобщенія (Santa Cena).

новъ Совѣта, какъ духовныхъ, такъ и свѣтскихъ Въ главныхъ чертахъ это церковное устройство существуетъ и понынѣ. Среди духовныхъ лицъ Община имѣла и своихъ национальныхъ героевъ, такъ какъ многіе были не только пасторами, но и кондотьерами, когда того требовали осложненныя политическія обстоятельства и становились во главѣ защитниковъ родины, какъ настоящіе военачальники. Имена модератора Джюванни Леже (*Arnaud*), и въ особенности пастора Энрико Арно (*Leger*) какъ мы увидимъ ниже, пользуются среди секты почти благоговѣйнымъ почитаніемъ.

Первымъ счастливымъ событиемъ жизни Вальдейской секты за долгіе вѣка страданій является заря Реформаціи. Можно себѣ представить, съ какимъ энтузіазмомъ привѣтствовали эту духовную побѣду люди, бывшіе до сихъ поръ одинокими борцами за вѣрность Евангельскому ученію. Слухъ о реформаторской дѣятельности французскихъ проповѣдниковъ въ Швейцаріи обратилъ на себя вниманіе прежде всего Вальдейцевъ Прованса и они, не смотря на величайшія затрудненія и опасности, которыми сопровождались путешествія въ тѣ времена, а путешествія «еретиковъ» въ особенности, послали своихъ пасторовъ къ далекимъ братьямъ, чтобы разузнать о новомъ движениі, охватившемъ Нейшатель, Бернъ, Базель и др. города. Свѣдѣнія получились крайне отрадныя и скоро швейцарскіе манускрипты распространились и въ церквиахъ Пьемонта, но только черезъ 4 года было рѣшено вступить въ личныя сношенія со швейцарскими реформаторами, ища въ нихъ единомышленниковъ и поддержку. Вальдейцамъ удалось устроить Общее Собраніе (*sinodo*) — конгрессъ, сказали бы мы теперь, въ Чанфоронѣ (*Cianforon*) маленькомъ мѣстечкѣ въ Val d'Angrogna въ 1532 г., куда съѣхались представители всѣхъ ихъ церквей, а также швейцарскіе делегаты: Фарель (*Farel*), Сонье (*Sauzier*) и Оливетано (*Olivetano*), которые должны были познакомить ихъ ближе съ новымъ ученіемъ. Душою пропаганды былъ выдающійся дѣятель и ораторъ Гильомъ Фарель. Послѣ долгихъ преній Вальдейская секта примкнула къ Реформѣ и было также выработано постановленіе о напечатаніи первой Бібліи на французскомъ языкѣ. Еще раньше переводъ ея былъ заказанъ Пьеромъ Вальдо лично для себя, но оставшись въ видѣ манускрипта, онъ не могъ удовлетворить потребности массъ, — существовавшія же Евангелия были всѣ на провансальскомъ языкѣ. Это первое появленіе Бібліи на современномъ французскомъ языкѣ на собранія Вальдейцами деньги и изданныя трудами Оливетано, составляетъ гордость ихъ миссіонерской дѣятельности.

Присоединеніе Вальдейцевъ къ Реформѣ имѣло крайне важное значеніе для исторіи протестантства въ Италіи: предостав-

ленные самимъ себѣ, они съ трудомъ могли бы удержаться въ Пьемонтѣ и въ силу необходимости рано или поздно были бы принуждены эмигрировать. Реформа сдѣлалась ихъ духовной и политической опорой: скоро и Женева подчинилась силѣ проповѣди Кальвина и приняла самое живое участіе въ судьбѣ маленькой общины, сдѣлавшись центромъ всего гонимаго протестантства. Въ ея коллегіи подготавлялась молодежь для пасторской дѣятельности и посыпалась не только въ Пьемонтѣ, но и во всѣ мѣстности Италии, гдѣ зарождалось протестантское движение. Впослѣдствіе его защитниками выступали реформатскія государства и такія лица громаднаго вліянія, какъ Кальвинъ, Вильгельмъ Оранскій и Кромвель.

Но Реформа имѣла и свою тяжелую сторону въ жизни маленькой общины: успѣхи реформаторскаго движенія въ Германіи и Швейцаріи и присоединеніе къ нему Вальдейской секты возобновили жесточайшія гоненія, отразившіяся прежде всего на французскихъ Вальдѣцахъ, а потомъ въ Пьемонтѣ. Изъ Франціи, преслѣдуемые правительствомъ короля Франциска I, протестанты массами бѣжали, кто къ итальянскимъ братьямъ, кто въ Женеву, сдѣлавшуюся центромъ Реформы и убѣжищемъ всѣхъ ея изгнанниковъ, которыхъ принимали съ братскимъ сочувствіемъ. Мишелэ (*Michelet*) говоритъ по этому поводу, что поведеніе Женевы было высшимъ выраженіемъ братства между людьми, которое представляеть исторія. Для наилучшаго обращенія «еретиковъ», папа іезуитъ Григорій ХУ основалъ въ 1622 г. «Конгрегацію Пропаганды Вѣры» (*Propaganda Fide*) и во Франціи, и Италии снова вспыхнули костры Инквизиціи. За эти тяжкіе вѣка Вальдейская исторія помнить и свою «Варфоломеевскую ночь», т. наз. «Пьемонтская Пасха» (*la Pasqua Piemontese*) въ 1655 г., гдѣ героями защиты являются: модераторъ Джованни Лежэ (*Leger*) предводитель Джозне Джановелло (*Cianforan*) и капитанъ Бартоломео Іаїэ (*Jahier*).

Окончательнымъ же раззореніемъ «Вальдейскихъ долинъ» община была обязана всесильному королю Франціи Людовику XIУ-му, уничтожившему въ 1685 г., подъ вліяніемъ іезуитовъ Нантскій эдиктъ Генриха IV-го, дозволявшій свободное исповѣданіе протестантскаго культа во Франціи. Разгнѣванный массовыми эмиграціями своихъ подданныхъ въ Швейцарію и Пьемонтъ Людовикъ XIУ не только самъ поднялъ тяжкія гоненія на протестантовъ, но заставилъ подчиниться этому требованію и слабаго родственника своего Савойскаго герцога Виктора Амадея II-го: Вальдѣцы должны были или присоединиться къ лону Католической Церкви, или покинуть родину. Такъ какъ объ отступничествѣ у этихъ сильныхъ вѣрой людей не могло быть и рѣчи, то они съ глубокою горечью рѣшили покинуть родныя до-

лины. Но не такъ думалъ среди всѣхъ другихъ барбъ одинъ че-ловѣкъ — пасторъ Анри Арно (Arnaud) сдѣлавшійся впослѣд-ствіи Вальдейскимъ національнымъ героемъ. И народъ отклик-нулся на его призывъ и смѣло взялся за оружіе. Но борьба была слишкомъ неравной, Вальдейцамъ пришлось сражаться не толь-ко съ войсками герцога Савойскаго, но и съ присланными ему на помощь французскими подкрѣпленіями подъ предводитель-ствомъ жестокаго генерала Катина (Catinat) и не смотря на ге-ройскую оборону силы ихъ были сломлены и вѣковое горное гнѣздо разрушено (1687 г.). За открытое возстаніе противъ сво-его государя Вальдейцы были обречены на полное избіеніе: «Очистите страну отъ этой грязи!», сказалъ герцогъ Савойскій генералу Катина (*nettate il paese da quella oscenit *), который какъ нельзѧ лучше исполнилъ это приказаніе и скоро цвѣтущія Валь-дейскія долины превратились въ голую пустыню. Генералъ Ка-тина такъ писалъ французскому министру де Лувуа (*De Louvois*): «Эта страна совершенно раззорена. Въ ней не видно ни людей, ни скота, такъ какъ нѣть ни одного холма, который не под-вергся бы нападенію. Герцогъ Савойскій держитъ въ плѣну око-ло 8 тысячъ душъ. Что онъ будетъ съ ними дѣлать я не знаю. Знаю только, что мы не оставимъ этой страны, пока не будетъ окончательно разрушена эта раса «барбетовъ». Я приказалъ пустить въ ходъ нѣкоторую жестокость. Если люди, взятые съ оружіемъ въ рукахъ не тотчасъ же убиваются, то они перехо-дятъ въ руки палачей». Тѣ же, которые не могли защищаться: женщины, дѣти, старики подвергались избіенію, мученіямъ и насилию. Тюрьмы переполнялись осужденными. И вотъ тогда оставшіеся еще свободными 200 человѣкъ Вальдейцевъ совер-шили неслыханный подвигъ: своимъ геройскимъ сопротивле-ніемъ голодные, питавшіеся травой, люди, изнемогая отъ уста-лости въ борьбѣ съ неравнымъ врагомъ, прячась въ имъ однимъ извѣстныхъ пещерахъ, съумѣли такъ утомить савойское войско безконечными ночными набѣгами, что навели на него небывалый ужасъ, такъ что герцогъ Викторъ Амедей согласился нако-нецъ отпустить всѣхъ Вальдейцевъ, только, чтобы положить ко-нецъ этому бесполезному пролитію крови своихъ солдатъ. Та-кимъ образомъ мужествомъ горсти людей были спасены тыся-чи и тысячи жизней, — но Вальдейскій народъ долженъ былъ покинуть родину. Такъ была раззорена эта чудесная страна, эти поселенія въ долинахъ, созданныя вѣками труда терпѣливаго, мужественнаго народа.

Но Вальдейцы были не таковы, чтобы помириться съ потерей родины. Не прошло и двухъ лѣтъ со времени изгнанія, какъ они рѣшились на новое завоеваніе старого гнѣзда подъ предводи-тельствомъ того же своего героя — пастора Анри Арно, по-

кровительствуемые Вильгельмомъ Оранскимъ, взошедшими въ то время на Англійскій тронъ. Это завоеваніе «Славное возвращеніе на родину» (*Il glorioso Rimatrio*) составляетъ эпопею въ ихъ исторіи и вызвало восхищеніе самого Наполеона, когда онъ узналъ этотъ маленький геройскій народъ во время своего проѣзда черезъ Туринъ для коронаціи желѣзной ломбардской короной. На этотъ разъ Арно блестяще поправилъ дѣло фатальнаго прошлаго разгрома и рядомъ высокихъ подвиговъ привель своихъ единовѣрцевъ въ дорогую имъ, хотя и раззоренную землю отцовъ. Политическія обстоятельства пришли ему на помощь, такъ какъ герцогъ Викторъ Амедей, вступившій въ коалицію съ Англіей, Голландіей, Австріей и Германіей противъ Людовика XIV-го, не хотѣль тратить напрасно военныхъ силъ въ борьбѣ съ собственными подданными и въ 1690 г. издалъ эдиктъ о свободномъ допущеніи Вальдейцевъ въ ихъ родныя горы и заключилъ съ ними мирный договоръ.

Съ тѣхъ поръ прошли вѣка надъ маленькой теократической общиной: мѣнялись государи, правительства, мѣнялись идеи и духовныя потребности народовъ, пролетѣла буря французской революціи, а Вальдейскій народъ остался все такъ же вѣренъ завѣту предковъ въ своей преданности Евангельскому ученію. Наполеоновская Имперія, очистивъ забрызганныя революціонной кровью новыя либеральныя идеи, бросила первыя сѣмена религіознаго равенства на итальянскую почву и отнеслась крайне сочувственно къ Вальдейскому культу, намѣреваясь включить его въ уже получившее полную свободу гугенотское исповѣданіе. Но Наполеоновская эпопея была слишкомъ краткой и еще непонятной для современниковъ и Вальдейцамъ пришлось перенести много противодѣйствій отъ королей возстановленнаго Вѣнскимъ Конгрессомъ Сардинскаго королевства и еще долго ждать разрѣшенія свободы совѣсти и полученія гражданскихъ правъ. Они были даны имъ королемъ Карломъ Альбертомъ подъ вліяніемъ нового гуманизма, вспыхнувшаго въ Европѣ къ 40-мъ годамъ. Благими сотрудниками слабаго и нерѣшительнаго короля были такія выдающіяся личности, какъ Робертъ д'Азено, Кавуръ, Чуаре Бальбо, Джованни Ланца, поддерживаємы туринаской печатью, въ которой они принимали живѣйшее участіе. Между другими либеральными реформами была рѣшена и эманципація какъ Вальдейцевъ, такъ и евреевъ, тѣмъ болѣе, что въ хлопотахъ принимали участіе иностранные протестантскія державы — Англія и Пруссія. Актъ эманципації былъ подписанъ королемъ 17-го февраля 1848 года и остался и понынѣ національнымъ праздникомъ Вальдейцевъ, который они ежегодно празднують съ большимъ торжествомъ. Въ настоящее время Вальдейцы, которыхъ насчитывается около 40 тыс. въ

Италії*), совершенно уравнены въ правахъ съ другими подданными и пользуются полной свободой совѣсти и проповѣди. Ихъ непримиримымъ врагомъ въ Италіи осталась лишь Римско-Католическая Церковь.

Но это внѣшнее единство не растворило Вальдейцевъ въ общей массѣ итальянцевъ и въ сердцахъ ихъ осталось живо какъ и прежде самочувствіе «Вальдейскаго народа». Въ Италіи, бывшей долго раздробленной на многочисленныя мелкія владѣнія, гдѣ каждый городъ былъ особымъ государствомъ, имѣль свою славную исторію, своихъ героевъ, а часто и страшное прошлое жестокости и ненависти къ сосѣдямъ, гдѣ почти каждая область создала свой стиль въ искусствѣ, свой индивидуальный жизненный идеаль, чувство сепаратизма сильнѣе, чѣмъ у другихъ народовъ. Итальянцы и до сихъ поръ пріѣзжихъ изъ другихъ городовъ называютъ «иностраницами» (*forestieri*), а людей другого народа въ отличіе отъ нихъ — «чужестранцами» (*stranieri*). Что же удивительного, что среди вѣковой религіозной обособленности, стоявшей у нихъ всегда на первомъ планѣ и стоявшей имъ потоковъ мученической крови, они не могли чувствовать себя единоплеменниками съ жестоко преслѣдовавшими ихъ владыками страны и съ недоброжелательнымъ населеніемъ, которое, подстрекаемое католическимъ духовенствомъ, видѣло въ нихъ «еретиковъ» и враговъ Христовыхъ. Они стали скорѣе честными и вѣрными союзниками Италіи, этой матери «по усыновленію», — но отъ своей принадлежности къ особому «народу» — не отказались. Въ Европѣ вѣдь вообще мало чистой крови, а Вальдѣцы, французы по происхожденію, смѣшившись съ ломбардами, которые и сами то представляютъ крайне смѣшанную расу, не могутъ считаться чисто итальянцами. Ихъ исторія и религія выработали въ нихъ совершенно самостоятельный типъ, не похожій ни на кого другого и это даетъ имъ право не только на религіозную, но и национальную обособленность.

III.

Что касается религіозной доктрины Вальдейцевъ, то будучи наставлены швейцарскими реформаторами**), гораздо болѣе крайними, нежели германскіе, они примкнули къ кальвинистскому исповѣданію.

Что-же такое въ сущности Реформа? Католичество увидѣло въ ней проповѣдь какой то новой религіи отступничества отъ Христа, фатально смѣшивая понятіе Церкви Католической съ

*) И 30 тыс. въ другихъ Европейскихъ государствахъ и въ Америкѣ.

**) Farel, Saunier и Olivetano.

понятіемъ Церкви Христовой. Но Реформа нового ничего не принесла, она вовсе не есть эволюція догмата, она есть «возвратъ», не движение впередъ и даже не назадъ, а ввысь. «Протестъ» (Протестантство) противъ всего, что не заключало безусловной Истины евангельской проповѣди. И въ этомъ ея великая правда. Не родилось ли Протестантство еще гораздо раньше, въ тотъ часъ, когда Павелъ изъ Тарса упалъ на дорогѣ въ Дамаскъ, ослѣпленный Божественнымъ видѣніемъ? Недаромъ Реформа изъ всѣхъ Апостоловъ чтить преимущественно Павла: не говорили ли ему, какъ имъ потомъ, что его Посланія «вводятъ въ заблужденіе неутвержденныхъ»*)? Впослѣдствіи Протестантство приняло многообразныя формы: задумалось слишкомъ глубоко и впало въ заблужденія. Явились и такія секты, все религіозное содержаніе которыхъ сводится къ индивидуальному толкованію Евангелія, какъ Армія Спасенія. Протестантство слишкомъ многоразлично, чтобы судить о немъ, какъ о цѣломъ: начиная съ одного пункта отправленія пути его расходятся далеко, такъ что есть и такія секты, которыя вовсе не считаютъ своей основой божественность Христа, понимая символически Его Богосыновность, — и это даетъ сильное оружіе въ руки Католичества, исключающаго всѣ поголовно протестантскія исповѣданія изъ среды Христіанской религії.

Символь Вѣры Вальдейской Церкви подобенъ Католическому и Православному, придерживаясь скорѣе первоначально-христіанского текста и если доктрина ея проще, то она все же несомнѣнно составляетъ отдѣльную вѣтвь Кальвинизма, а не секту въ прямомъ значеніи слова. Ученіе ея основывается, какъ и во всей Реформѣ, исключительно на авторитетѣ Св. Писанія, отвергая позднѣйшія наслоенія исторического Христіанства, какъ не Богодохновенныя. Изъ этого естественно вытекаетъ и ея взглядъ на Церковь, совершенно противоположный католическому: земная Церковь имѣеть для нея лишь условный авторитетъ, будучи только тѣнью истинной Небесной Церкви Христовой, въ которой Онъ есть единственный Глава и Посредникъ между Богомъ и людьми. Каждая человѣческая душа имѣеть право свободного доступа къ общенію съ Господомъ, если ея духовное состояніе это позволяетъ, не нуждаясь въ земныхъ посредникахъ въ видѣ духовенства: принципъ «сыновней свободы» замѣняетъ католической принципъ «церковнаго авторитета». Вальдейскій завѣтъ, оставленный имъ предками и святоими хранимой: повиноваться Богу, а не людямъ. Основой доктринального ученія ихъ является Божественность Иисуса Христа, спасеніе исключительно вѣрой и благодатью и признаніе только двухъ Таинствъ, какъ непосредственно установленныхъ Имъ:

*) 2-ое Посл. Ап. Петра — 16.

Крещенія и Пріобщенія, понимаемаго только какъ символъ на основаніи словъ Христовыхъ, что Отцу надо поклоняться «въ духѣ и истинѣ»*). Однако же это ученіе было принято ими не сразу: во всякомъ случаѣ первые послѣдователи Вальдо, какъ и Лютеръ позже, сохраняли вѣру въ Преложеніе Даровъ. Они признавали «реальное присутствіе Христа въ Хлѣбѣ и Винѣ» и только позже прибавили къ своему ученію разъясненіе**), что это «реальное» присутствіе надо понимать, какъ исключительно духовное, а не матеръяльное. Нѣкоторая склонность къ раціонализму ихъ натуры, усиленная суровыми условіями жизни въ горахъ и необходимость постоянныхъ военныхъ дѣйствій противъ своихъ притѣснителей, какъ будто закрыла имъ доступъ въ мистической глубины, поставивъ на твердую почву реальнай дѣйствительности. Но не есть ли Евхаристическая Тайна тотъ предѣлъ, до которого можетъ подняться человѣческая религіозная мысль? Не отпали ли многіе ученики отъ Самого Христа въ тотъ день, какъ Онъ повѣдалъ имъ эту неизрѣченную Тайну, слишкомъ страшную и великую, чтобы они могли вмѣстить ее***)? Теоретически Вальдейцы даже какъ будто отрицаютъ, что Пріобщеніе (*Santa Cena*) есть высшій земной пунктъ сліянія человѣческой души съ Богомъ, однако на дѣлѣ оно совершается ими съ глубокимъ, проникновеннымъ благоговѣніемъ. Но и тутъ раціоналистической духъ Реформы привель къ обычаяу Пріобщенія «единичнаго», т. е. каждого отдельно изъ отдельной чаши въ формѣ бокала, который они сами берутъ изъ рукъ пастора такъ же, какъ и хлѣбъ: братскаго пріобщенія изъ «единой чаши» у нихъ нѣтъ. И что особенно непрѣятно поражаетъ въ этомъ обычаяѣ, это что уступка эта допущена въ виду гигієнической необходимости, какъ будто можетъ быть рѣчъ о гигіенѣ тамъ, гдѣ есть соприкосновеніе съ Тайной!

Точно также въ первые вѣка у нихъ сохранялся обычай поста и добровольной исповѣди передъ пасторомъ съ тою разницею, что онъ давалъ отпущеніе грѣховъ не отъ своего имени, а во Имя Божіе. Все это выпало изъ ихъ культа вѣроятно лишь послѣ присоединенія къ Реформѣ. Стремясь къ первоначальной чистотѣ Евангелія они въ своей религіозной практикѣ нерѣдко отступаютъ отъ него, допуская напр. Крещеніе младенцевъ****), или отрицаю Тайну Преложенія Даровъ, испо-

*) Отъ Иоанна, гл. 4 — 23-24.

**) Atto dichiarativo approvato dal Sinodo del 1894.

Atto dichiarativo, art. 23.

****) Отъ Иоанна гл. 6 — 51-55.

*****) Хотя Вальдейская Церковь и допускаетъ въ случаѣ сомнѣнія родителей въ правильности этого обычая лишь «представить» Церкви новорожденного младенца, предоставивъ ему креститься взрослымъ.

вѣдь*), пользу дисциплины поста**) и совершая «единичное» Пріобщеніе***)», хотя все это имѣеть глубокіе корни въ проповѣди Христа. Это явилось, какъ слѣдствіе протesta противъ заблужденія католической Церкви, который невольно привель Реформу къ преувеличенному отрицанію всего, что ей казалось несовмѣстимымъ съ поклоненіемъ Отцу «въ духѣ и Истинѣ», грубой матерьялизацией духовности вѣры. Такъ и чудный образъ Пречистой Дѣвы нашелъ бы несомнѣнно мѣсто въ ихъ молитвенномъ поминаніи и благоговѣйномъ почитаніи, если бы католическая Церковь не сдѣлала изъ него предметъ обоготворенія, часто затмѣвающій собою поклоненіе Самому Сыну Божию И почитаніе святыхъ, понимаемыхъ ими въ духѣ Апостольской Церкви, т. е. какъ христіанъ, подвигами своей жизни, приближающихся къ совершенству, было бы признано ими****), если бы Католичество не ввело поклоненія имъ, какъ какимъ то мѣстнымъ богамъ, ставя ихъ статуи на алтаряхъ наряду со Св. Дарами.

Ихъ богослуженіе (*culto*) состоитъ главнымъ образомъ изъ проповѣди на прочитанный изъ Библіи текстъ, пѣнія Псалмовъ съ аккомпанементомъ органа, общей молитвы, составленной пасторомъ и нѣмой индивидуальной молитвы, когда вся Церковь погружается въ тайное общеніе съ Богомъ. Духовный успѣхъ культа зависитъ всецѣло отъ дарованія пастора. Въ проповѣдяхъ ихъ замѣчается два теченія: чисто кальвинистское, сильное, но почти суровое, иногда даже слишкомъ доктринальное, — и болѣе проникновенное, болѣе близкое къ Евангельскому духу, доходящее у ихъ выдающихся проповѣдниковъ до истинно мистического вдохновенія, отражающагося также на составленной ими часто прекрасной молитвѣ. Въ дни такихъ культовъ храмы переполнены молящимися, хотя можетъ быть *Tavola Valdese* и смотрить на такие проповѣди нѣсколько косо, въ особенности, если проповѣдникъ не принадлежитъ къ «настоящимъ» Вальдейцамъ и тѣмъ паче, если онъ обращенный католикъ.

Ихъ храмы — *templi* (они не называются церковью) разсѣяны по всей Италіи: ихъ насчитывается приблизительно 86, какъ въ главныхъ центрахъ — Миланѣ, Генуѣ, Флоренціи, Неаполѣ, Туринѣ, Пизѣ, Венеціи, Трiestѣ и т. д., такъ и во второстепенныхъ городахъ. Они существуютъ и въ ихъ колоніяхъ въ Европѣ и Америкѣ, где Вальдейцы слившись съ мѣстными

*) Отъ Матея гл. 3-6.

**) Отъ Мате., гл. 4 — 2, гл. 6 — 17 — 18. Отъ Марка, гл. 9 — 29.

***) Отъ Мате., гл. 26 — 27. Отъ Марка, гл. 14 — 23. Отъ Луки гл. 22 — 17.

****) Символь Вѣры и *Atto dichiarativo art. 23.*

населеніемъ, все-же помнятъ свою первоначальную родину — Valli Valdesi и стремятся по возможности когданибудь лично посетить ихъ. Въ Римѣ у нихъ два храма: они пусты и креста и символического Вальдайского Свѣтильника, окруженаго 7-ю звѣздами съ надписью: *lux lucet in tenebris*. Но храмы холодны, не допуская никакой религиозной эмблемы, храмы эти далеко не производятъ того мистического, проникновенного впечатлѣнія, которое такъ сильно въ маленькихъ пустыхъ римскихъ церквяхъ первыхъ вѣковъ христианства, гдѣ на стѣнахъ съ полу-стертymi древними символами можно прочитать лаконическое воззваніе о соблюденіи молчанія въ стѣнахъ церкви. Для этого они слишкомъ разукрашены оконною живописью, иногда слишкомъ огромны, а главное лишены алтаря, на мѣстѣ котораго непрѣтно поражаетъ проповѣдническая каѳедра*). И здѣсь мы наталкиваемся на ту-же боязнь всего недостаточно духовнаго въ религіозномъ пониманіи, доведенную до крайности, почти до сурвости: они отрицаютъ всякое изображеніе Христа, допуская въ скучныхъ размѣрахъ лишь одинъ крестъ, считаютъ излишнимъ крестное знаменіе, не становятся на колѣни, не надѣваютъ креста при Таинствѣ Крещенія, не даютъ цѣлованія Евангелію и т. д., — въ чемъ опять таки отступаютъ отъ обычаевъ первоначальной Христіанской Апостольской Церкви, не считавшей всѣ эти знаки вѣнчанаго благоговѣнія языческой недуховностью. Извѣстно, что Катакомбы полны символическими знаками, какъ Рыба, Агнецъ, Голубь и др. Однако же наиболѣе чуткіе изъ нихъ, съ болѣе сложными духовными пеерживаніями сами признаютъ, что въ отрицаніи всѣхъ поэтическихъ церковныхъ обрядовъ, какъ издревле всѣмъ религіямъ свойственное возжиганіе свѣтильниковъ, украшеніе цветами и т. д., протестанты пошли слишкомъ далеко, — но вѣрные до фанатизма стариннымъ завѣтамъ, созданнымъ среди костровъ и кровавыхъ полей сраженія, они считали бы измѣной своей совѣсти малѣйшее новшество въ исполненіи культа.

Буря прошла. Горизонтъ разяснился, — но это не ослабило религіознаго рвения бывшихъ реформаторовъ, а лишь преобразило ихъ миссію: прежде они съ оружіемъ въ рукахъ

*.) Впрочемъ Вальдайцы сами признаютъ, что стиль ихъ храма еще не найденъ. Во времена гонений они совершали кульп въ маленькихъ деревянныхъ домикахъ, часто даже въ горныхъ пещерахъ. Со временемъ свободы совѣсти они строятъ свои храмы въ подражательномъ готическомъ стилѣ, — но онъ еще ждетъ вдохновенія своего «Вальдайского» художника.

отстаивали право на слѣдованіе чистому ученію Христа для себя, для своего «народа». Теперь ихъ миссія — Евангелизациіа соплеменниковъ. Но эта Евангелизациіа понимается ими въ самомъ широкомъ смыслѣ: не какъ обращеніе Италіи въ Вальдайскую sectу, а какъ распространеніе Евангельского свѣта, который «свѣтить во мракѣ» невѣжественныхъ суевѣрій, незнанія истиннаго ученія Христа и измышленій человѣческаго тщеславія. И въ сознаніи этой миссіи они поднимаются почти на мистическую высоту своего призванія. Чѣмъ закончится ихъ миссіонерская дѣятельность: реформой ли въ лонѣ самой Римско-Католической Церкви, обращеніемъ ли Италіи въ Протестантство, или можетъ быть основаніемъ единой истинной Церкви Христовой, которую жаждетъ разрозненное братоубийственною ненавистью безумное человѣчество, — они не знаютъ и даже не заглядываютъ такъ далеко. Они несутъ «благую вѣсть», потому что видятъ въ этомъ свое назначеніе и вѣрютъ, что Богъ отцовъ ихъ, защищавшій ихъ слабыхъ и одинокихъ въ борьбѣ противъ сильныхъ и могущественныхъ, и теперь даруетъ имъ побѣду. Братство людей лежитъ не въ чувствѣ национальности, не въ общности политическихъ или соціальныхъ идеаловъ, а въ единствѣ религіозныхъ переживаний и вѣропониманія. Такъ четыре вѣка назадъ на Чанфоранскомъ сънодѣ впервые видѣвшіе другъ друга люди различной национальности ощутили невѣдомую до тѣхъ поръ радость истиннаго братства во Христѣ.

И можетъ быть тогда, — и только тогда Вальдайцы почувствуютъ Италію своей родиной, а Вальдайскія долины останутся для нихъ семейнымъ очагомъ.

Анастасія Полотебнова.

FRANK GAVIN

Изъ далекой Америки пришла нежданная и жданная вѣсть: скончался Франкъ Гавинъ. Давно уже шли тревожныя вѣсти о его здоровье, но какъ то не мирилась мысль, что смерть подлинно стоитъ у его ложа, — этого крѣпкаго человѣка въ цвѣтѣ силъ, всего 47 лѣтъ. Господу было угодно въ урочный, Ему одному вѣдомый часъ, отозвать къ Себѣ вѣрнаго Своего раба. Всякая смерть оставляетъ пустое мѣсто и вырываетъ кусокъ сердца у близкихъ. Но эта смерть тяжкимъ стономъ отзовется во многихъ и многихъ сердцахъ, ибо этому человѣку былъ нарочито свойствененъ высшій даръ Божій: любить и быть любимымъ отвѣтной любовью. Самой потрясающей и свѣтлой чертой его отношенія къ людямъ было безкорыстное благоулѣніе и неустанная благожелательность, даръ дружественной любви: такъ именно вспоминается его взглядъ, улыбка, голосъ, онъ самъ... Въ этой добротѣ и чистотѣ его сердца было нѣчто дѣтское, — такое, о чёмъ сказано, что если не будете какъ дѣти, не внидете въ Царствіе Божіе. Какъ много, навѣрно оставилъ онъ друзей, ему обязанныхъ, имъ поддержанныхъ, обрадованныхъ и уг҃щенныхъ. Пишущему эти строки дано было на себѣ извѣдать эту дружбу и вѣрность, испытать его помошь въ трудныя времена. Какъ рыцарь, ринулся онъ въ защиту христіанской свободы и достоинства мысли отъ темноты и насилия, и какъ вѣрный другъ, себя онъ умѣль какъ то слить и отождествить съ дѣломъ другого. Сколь немногіе имѣютъ этотъ даръ и какъ немногіе умѣютъ его цѣнить! Въ дни моего пребыванія въ Нью-Йоркѣ, General Theological Seminary, и въ ней квартира Гавина, стали для меня какъ бы роднымъ домомъ въ огромномъ чужомъ городѣ. Въ лицѣ его мы имѣли неизмѣннаго ходатая по русскимъ дѣламъ въ Америкѣ. Его неустанная работа по организаціи помощи Русскому Богословскому Институту въ Парижѣ не забудется въ сердцахъ нашихъ.

Проф. Гавинъ имѣлъ исключительное значение конечно прежде всего въ жизни своей родной церкви, — о чмъ не призванъ судить иностранецъ, но оно было значительно также и въ христіанскомъ экуменическомъ движениі, въ которомъ я встрѣчалъ его въ теченіи 10-ти лѣтъ и неизмѣнно чувствовалъ его особую къ себѣ близость. Какъ англокатоликъ, онъ въ такой мѣрѣ приближался къ православію (сохраняя при этомъ всю крѣпость и здоровье своей епископальной церкви), что я чувствовалъ его какъ бы собратомъ въ священнослуженіи, какъ бы уже находящимся въ единеніи церковномъ, это была нѣкая личная унія ранѣе виѣшняго соединенія церквей, что бываетъ въ отдѣльныхъ случаяхъ церковной дружбы. Въ Continuation Committee Лозаннской конференціи (1927-37), какъ и во время Эдинбургской конференціи (1937), я имѣлъ отъ него неоцѣненную поддержку въ самомъ жгучемъ и трудномъ вопросѣ о почитаніи Богоматери, и какъ мнѣ было особенно дорого узнать, что онъ погребенъ былъ въ Богородичномъ храмѣ (гдѣ и мнѣ довелось однажды проповѣдывать во славу Пречистой). Вѣрится, что Пресвятая Дѣва, которая, по вѣрованію Церкви, подаетъ особую помощь отходящимъ изъ этого міра, Своимъ Покровомъ осѣнила читателя Своего...

Имя проф. Гавина, какъ богослова, пользовалось почитаніемъ у себя на родинѣ и въ Европѣ*). Его монографія о греческомъ богословіи (недавно заново переизданная) является въ своемъ родѣ единственной. Его различные богословскіе этюды**) представляютъ собой образецъ научнаго метода. Его лекціи были содержательны и блестящи. Его положеніе въ качествѣ секретаря комиссіи Американской Епископальной церкви по виѣшнимъ сношеніямъ естественно опредѣляло для него видное мѣсто въ междуисповѣдныхъ сношеніяхъ (въ послѣдній разъ онъ участвовалъ въ делегаціи английскихъ богослововъ при ихъ поѣздкѣ въ Румынію). Наконецъ, его мысль и сердце были открыты и для соціальной проблематики, причемъ въ немъ соблюдалось такъ трудно достижимое и сравнимо рѣдкое равновѣсие между Христіанствомъ и соціальностью, которое обычно такъ легко нарушается.

Невозможно исчерпать и перечислить всѣ эти дѣла, которая нынѣ идутъ за нимъ въ вѣчность, но надѣль всѣми ними возвышается благостный и мудрый образъ его личности, — вселенского христіанина, епископального исповѣданія: «пото-

*) Имя проф. Гавина стоитъ и съ спискѣ сотрудниковъ журнала «Путь».

**) Въ богословскихъ сборникахъ Лозанской движениія: The Grace, Ministry and Sacraments, a New Commentary on Haly Scripture. The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments. London. 1928 и др.

му узнаютъ всѣ, что вы мои ученики, если будете имѣть любовь между собою». (Иоан. 13, 35).

Съ чувствомъ глубокаго умиленія и сердечной благодарности склоняю колѣна у ранней могилы и молю Господа силь, да упокоитъ Онъ въ селеніяхъ праведныхъ раба Своего.

Пр. С. Булгаковъ.

ЕПИСКОПЪ ВАЛЬТЕРЪ ФРИРЪ

(IN MEMORIAM)

(1863 - 1938).

Вслѣдъ за ранней и, по человѣческому разумѣнію, безвремен-
ной смертью нашего американского друга, Fr. F. Gavin, намъ
суждено было въ этомъ году, вслѣдъ за нимъ, потерять и на-
шаго любимаго и чтимаго англійскаго друга и соратника, доб-
лестнаго еп. Фрира. Смерть погасила тихо догоравшій факель и
въ мирѣ отошелъ ко Господу свѣтлый старецъ, приложившись
отцамъ своимъ. Общее уваженіе къ нему, какъ духовному авто-
ритету, соединяется и съ теплымъ личнымъ чувствомъ, какъ
будто въ немъ потеряли мы не только одного изъ духовныхъ
вождей, но и своего собственнаго вѣрнаго и ласковаго друга или
родственника. Таково было его личное обаяніе, въ которомъ од-
новременно соединялась высокая духовность съ тонкой культур-
ностью. Духовный аристократизмъ сочетался въ немъ съ про-
стотой, скромностью и смиреніемъ, озарялся дѣтской веселостью
и привѣтливостью. Его появленіе неизмѣнно вызывало всеоб-
щую радость и невольное къ нему движеніе.

Миѣ довелось знать этихъ обоихъ столповъ англиканскаго
епископата, еп. Гора и еп. Фрира, которые были во многомъ
лично и преемственно связаны. И оба они отмѣчены духовной
свободой и особымъ личнымъ благородствомъ, и оба они при-
надлежали къ высшимъ представителямъ англиканскаго бого-
словія. Еп. Горъ является однимъ изъ руководящихъ богослов-
скихъ умовъ Англіи 19-20 вѣка, еп. Фриръ былъ неутомимымъ
трудженникомъ на почвѣ богословскаго изслѣдованія, преимуще-
ственно литургики. Послѣдняя его работа подъ характернымъ
для него заглавіемъ *The Anaphora or Great Eucharistic Prayer. An eirenic Study* вышла въ свѣтъ не задолго до его смерти,
которая застала его съ перомъ въ рукѣ въ монашеской кельѣ
въ его любимомъ монастырѣ *Community of Ressurection* (*Mir-
field*). Но его значеніе для Англиканской, какъ и для всей Все-

ленской Христовой Церкви заключается не только въ составлении «ириническихъ» изслѣдований, но и въ его «иринической» дѣятельности, направленной къ возсоединению нынѣ раздѣленной Христовой Церкви. Строгий и отвѣтственный англиканскій епископъ, онъ былъ носителемъ и вселенского духа. Онъ явился дѣятельнымъ участникомъ «Малинскихъ собесѣдований» англиканъ и р. католиковъ, которая проходили подъ предсѣдательствомъ кардинала Mercier. Въ Малинѣ произошла, можно сказать, первая встрѣча Англиканской церкви съ Римской, послѣ злосчастного отвержения англиканскихъ ординацій въ буллѣ п. Льва XIII. Хотя осознательныхъ результатовъ эти встрѣчи дать не могли, но, конечно, ими достигнуты результаты неосознательные, духовные. Главная же заслуги еп. Фрира на путяхъ «экуменизма» увѣнчали послѣдніе годы жизни, его цвѣтущую старость. Это была его работа по жизненному сближенію англиканства и русскаго православія, не на почвѣ іерархическихъ переговоровъ и соглашеній, но на почвѣ органическаго срастанія обоихъ церковныхъ тѣлъ въ опредѣленныхъ, хотя и ограниченныхъ точкахъ. Всѣмъ извѣстно, что послѣднее 10-лѣтіе отмѣчено возникновенiemъ интенсивнаго сближенія между англоказаками и православными (преимущественно русской молодежью). Оно выражается въ ежегодныхъ конференціяхъ, характерной чертой которыхъ является не только богословская дискуссія, но и планомѣрное литургическое общеніе, выражющееся въ каждодневномъ служеніи православной литургіи и англиканской мессы (поочередно), вмѣстѣ и съ другими службами при общемъ молитвенномъ участіи всѣхъ членовъ. Это литургическое сближеніе, представляющее собой вообще нѣчто новое въ жизни Вселенской церкви, неизмѣнно находило одного изъ вдохновленныхъ руководителей въ лицѣ еп. Фрира, который не уклонялся и отъ трудныхъ и отвѣтственныхъ вопросовъ, возникавшихъ на этихъ путяхъ. Однимъ изъ такихъ показательныхъ предметовъ обсужденія явился, между прочимъ, вопросъ о взаимномъ участіи въ Евхаристической трапезѣ въ предѣлахъ братства муч. Албанія и преп. Сергія (*Fellowship of St. Alban and St. Sergius*), которое образовалось изъ постоянныхъ участниковъ конференцій. Этотъ вопросъ и доселе остается неразрѣшенымъ, но слѣдуетъ отмѣтить, что онъ находилъ въ еп. Фрире благосклоннаго и духовно безстрашнаго участника въ разныхъ стадіяхъ его обсужденія*).

*.) Я лично чувствую себя признательнымъ еп. Фриру не только за то сочувственное вниманіе, которое онъ неизмѣнно оказывалъ защищаемой мною идеѣ евхаристического общенія между членами Братства, но и за дружественную моральную поддержку, оказанную мнѣ лично, когда поднятое противъ моей софіологической доктрины дви-

Еп. Фриръ, первый президентъ нашего «Fellowchip», являлся какъ бы его патріархомъ и, будемъ вѣрить, наложилъ на него неизгладимую печать своего духа. Онъ же явился патріархомъ и для чисто богословскаго сближенія русскихъ и англиканскихъ богослововъ. Подъ его предсѣдательствомъ въ мирной и дружественной атмосфѣрѣ протекала въ апрѣль 1936 года наша богословская конференція въ родномъ его Mirfield'ѣ въ Community of Resurrection, гдѣ нынѣ поконится прахъ его (какъ и еп. Гора). (На этой конференціи мной былъ читанъ и докладъ о софіологии).

Весною 1936 года, во время англо-русской конференціи въ Парижѣ было явлено пророческое видѣніе того, чего всегда чаютъ молящіеся «о соединеніи всѣхъ». Въ Парижскомъ русскомъ каѳедральномъ соборѣ (на rue Daru) можно было видѣть посрединѣ церкви совершающаго краткое богослуженіе (родъ молебна) англиканскаго епископа вмѣстѣ со своимъ клиромъ. Это былъ президентъ англорусского Fellowship еп. Фриръ, которому дано было въ концѣ жизни испытать предвкушеніе радости снятія конфесіональныхъ граней въ молитвѣ. Англиканскій епископъ, который всегда любилъ и чтилъ русскую церковь (онъ въ молодости посѣтилъ Россію и нѣсколько зналъ нашъ языкъ), соединялся въ молитвѣ съ русскимъ православнымъ народомъ.

Еп. Фриръ былъ самъ живой эмблемой грядущаго.

Съ чувствомъ благодарной любви поклоняемся его праху. Да упокоить Господь свѣтлую его душу!

Прот. С. Булгаковъ.

18. V. 1938.

женіе начинало оказывать вліяніе и въ нѣкоторыхъ англійскихъ кругахъ. Можно сказать, что благодаря ему (какъ и другимъ англійскимъ друзьямъ) нашъ молодой Fellowship остался незатронутымъ этимъ движениемъ.

НОВЫЯ КНИГИ

«ИЗЪ НОВОЙ НЬМЕЦКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ О ПРАВОСЛАВИИ».

- Karl Heussi**, Der Ursprung des Mönchtums. Verlag von J. C. B.; Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1936, 308 s.
- Georg Wunderle**, Aus der heiligen Welt des Athos. Studien und Erinnerungen. Würzburg 1937, 61 s.
- Julius Tyciak**, Die Liturgie als Quelle Oestlicher Frömmigkeit. Herder et CO, Freiburg i. Br. 1937, 148 s.
- Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche. Die Heilige Woche. Aus dem Griechischen übertragen von P. Killian Kirchhoff. O. F. M. Liturgische Vorbemerkung von Prof. D. Dr. Anton Baumstark. Verlag Jakob Hegner in Leipzig (1937), 208 s.
- A. Ehrhard, Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jhs. I: Die Ueberlieferung. J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig 1937, 717 s.

Богословская наука въ Германии все продолжаетъ удѣлять серьезное вниманіе Православной Церкви — ея исторіи, ея літургической и аскетической жизни. — Какъ одну изъ самыхъ капитальныхъ работъ въ этомъ отношеніи необходимо отмѣтить трудъ юнскаго проф. Heussi о монашествѣ. Монашество, какъ особый видъ христіанской аскезы, было всегда камнемъ преткновенія для протестанского богословія. Уже самому отцу этого богословія, Мартину Лютеру, были непріемлемы аскетические обѣты монашества, противъ которыхъ онъ такъ рѣзко ратовалъ въ своемъ сочиненіи «De vocis monasticis» (написано въ 1521 году въ Вартбургѣ). Аскетическій образъ жизни св. Антонія В. вытекалъ, по мнѣнию Лютера, исключительно изъ евангельскихъ требованій и «christi r gula» выполнялись Антоніемъ «свободно», въ силу личныхъ наклонностей къ нравственной жизни, а не въ силу данныхъ обѣтовъ. Церковно-историческая роль св. Антонія въ развитии монашескаго института не изслѣдовалась совершенно Лютеромъ, а исторія возникновенія монашества его вообще не интересовала. На протяженіи трехъ вѣковъ протестанскимъ богословіемъ отвергалась подлинность «жития св. Антонія» (первое изданіе въ 1611 г.) и ея авторство св. Афанасія Великаго. Отношеніе къ древне-христіанскимъ подвижникамъ было, главнымъ образомъ, критическо-отрицательное. Даже знаменитый Mosheim характеризуетъ христіанскихъ анахоретовъ фанатиками и помѣщан-

ными (писано въ 1753/55 гг.), а Гиббонъ приписывалъ древнему монашеству разрушительное вліяніе на культуру античнаго міра и только въ силу этого удѣляетъ ему довольно большое вниманіе, не интересуясь изслѣдователемъ истоки его происхождения (см. его замѣчательное сочиненіе, не потерявшее, однако, и до сего времени своего значенія *History of the decline and fall of the Roman Empire*. 1776 sqq.). Не посчастливилось мон-ву и въ «Церковной исторіи» Neander'a (1828 sqq.), который считалъ мон-во явленіемъ «чуждымъ» духу христианства, отмѣчая, что «аскеза» свойственна одновременно и буддизму, египетскому терапевтамъ и т. п. — въ христианствѣ она получила только нѣкоторый «новый духъ». Однако, при критическомъ отношеніи къ мон-ву, протестантская наука весь XIX в. стремится все-таки выяснить исторію возникновенія его. Всѣхъ изслѣдователей этого вопроса можно раздѣлить на двѣ группы: одна стремится вывести мон-во изъ нехристианскихъ аскетическихъ движений древняго міра, другая — изъ церковно-исторической или соціальной обстановки первыхъ вѣковъ христианства. Такъ, марбургскій проф. Marhold выводилъ мон-во изъ аскетическихъ настроений іудейскихъ терапевтовъ и ессеевъ, косвенно связывая христианскую аскезу съ монтанізмомъ, но самъ не смогъ обосновать своихъ утвержденій. Въ протестантской наукѣ болѣе посчастливилось миѣнию Weingardten'a (1877), который относить возникновеніе мон-ва ко времени послѣ Константина В. и выводить мон-во изъ египетского культа Серапису; одновременно имъ же отрицается авторство Св. Афанасія В. для «житія Антонія В.». Почти одновременно A. Hilgenfeld (1878) стремился вывести мон-во изъ буддизма, а Th. Keim и особенно R. v. Reizenstein (1906/16) изъ эллинистической философіи и гностицизма. Другіе, какъ B. Gieseler (1831) и Fr. Ch. Baur (1859) считали гоненія первыхъ вѣковъ христианства «вишнимъ поводомъ», вызвавшимъ возникновеніе мон-ва. Этой точки зрѣнія не были чужды и католические ученые, напр., Schivietz (1904), B. Duchesne (1910), извѣстные учебники Funk'a, даже въ новѣйшей обработкѣ Bihlmeier'a (напр., изд. 1926 г.). Одиноко стоитъ миѣние D. Völter'a (1900), пытающагося объяснить возникновеніе мон-ва изъ хозяйственныхъ отношеній IV в. Наконецъ, A. v. Harnack въ своемъ извѣстномъ сочиненіи «Монашество, его идеалы и его исторія» (1880 выдержано много изданій, былъ и русскій переводъ) и въ нѣкоторыхъ др. сочиненіяхъ, при извѣстномъ своемъ критическомъ отношеніи къ мон-ву и христианской аскезѣ, рисуетъ его возникновеніе, какъ оппозиціонное движение тому омірщенію церковной іерархіи и церковной жизни, которое намѣтилось, согласно Гарнаку, въ IV вѣкѣ. — Мы остановились довольно подробно на исторіи возникновенія мон-ва въ миѣніяхъ протестантскихъ историковъ для того, чтобы отмѣтить тѣ трудности, которыя стоять передъ духомъ и мнѣніемъ протестантства въ его пониманіи одного изъ основныхъ вопросовъ не только христианской аскезы, но и внутренняго развитія жизни Церкви. Протестантскому богословію пришлось продѣлать большой путь, прежде чѣмъ оно пришло къ новому пониманію мон-ва и къ правильному выясненію исторіи его возникновенія, которое характеризуетъ выше нами отмѣченный трудъ Heussi, не только важный по своимъ научнымъ достоинствамъ, но и примѣчательный по своей христианской установкѣ въ отношеніи къ христианской аскезѣ и монашеству, какъ таковому, Heussi не новичекъ въ области исторіи христианской аскезы. Еще въ первомъ изданіи Egg. (1912) онъ помѣстилъ содержательную статью о монашествѣ; затѣмъ онъ написалъ двѣ интересныхъ работы о Нилѣ Синайскомъ (1917 и 1923), образъ которого въ православномъ восточномъ мон-ве привлекъ его особенное вниманіе. Настоящій трудъ есть плодъ почти десятилѣтней работы. Въ нашемъ разборѣ протестантскихъ тру-

довъ о мон-вѣ мы дали краткое изложение двухъ первыхъ главъ введенія къ его труду; остальное содержаніе (гл. 1—5, стр. 11—290) посвящены новому тщательному разбору всего того материала, которымъ пользовались его предшественники-исследователи и доказательству несостоятельности ихъ мнѣй. — Монашество возникло не отъ проникновения не-христіанскихъ формъ аскезы въ христіанство, ни въ связи съ гонениями на него или упадка христіанской жизни въ IV вѣкѣ; оно возникло, какъ естественная душевная потребность первохристіанъ; не надо забывать, что уже на «погрѣбъ первохристіанства стоять аскетическій образъ Иоанна Крестителя» (стр. 15). Въ евангельской проповѣди Иисуса Христа мы находимъ не только общая требованія нравственности, но и подчеркиваніе нѣкоторыхъ изъ нихъ, которыхъ явятся формирующими аскезу монашества: воздержаніе, нестяжаніе и цѣломудріе. О значеніи послѣдняго особо говорилъ и ап. Павелъ въ посланіи къ Коринфянамъ, где дѣвство не узаконяется, но рекомендуетъ. Изслѣдованіе исторіи первохристіанской общинъ, приводить нашего автора къ выводу, что «монашество своими корнями уходитъ въ первые вѣка христіанства» (стр. 28). Связь христіанской аскезы съ мистикой проявляется въ заключительномъ моментѣ мистическихъ исканій христіанскихъ подвижниковъ, въ ихъ стремленіи къ «обоженію», что такъ характерно именно для православного монашества. Связь эта намѣщается уже у Оригена и Климента Александрийского (стр. 44—49). Начатки этихъ аскетико-мистическихъ упражнений можно отмѣтить еще въ исторіи первоначального монашества на основаніи древняго египетскаго патерика. Анахоретство появилось въ Египтѣ еще до Антонія; Антоній сталъ же исторической личностью, какъ въ силу своихъ особыхъ достоинствъ подвижника, такъ и благодаря своему замѣчательному житію. Умноженіе анахоретовъ, ихъ уходъ въ пустыню не означало оппозиціи церковной іерархіи и недовольство омірщеніемъ церковной жизни. Созданіе монашескаго института не приносило вреда церкви, ибо мон-во въ пустынѣ собирало свои духовныя силы, которая потомъ именно и служили укрѣплѣнію христіанства и церковной жизни, что доказала послѣдующая положительная роль мон-ва въ исторіи Восточной Церкви. Умноженіе монашества лежало въ самомъ содержаніи христіанской аскезы и въ достоинствѣ древне-христіанскихъ подвижниковъ, которые однихъ привлекали за собой слѣдовать, а для другихъ становились образами или идеаломъ христіанской нравственности. (стр. 111). Переходъ древняго анахоретства къ общежитію, т. е. реформа Пахомія В. не стоить подъ вліяніемъ какихъ-либо вѣнчанихъ условій или вліяній (пиѳагорейцевъ, пиниковъ или буддизма), она произошла изъ пониманія Пахоміемъ потребностей мон-ской жизни, оцѣнки окружавшей его обстановки и учитыванія недостатковъ жизни анахоретства, когда ему при количественномъ ростѣ приходилось снижать качественное содержаніе аскезы и ея требованій въ зависимости отъ различныхъ условій жизни аскетовъ. Такимъ образомъ, монашеское общежитіе выросло само изъ себя, изъ своихъ нуждъ, замѣченныхъ Пахоміемъ, человѣкомъ необычайныхъ организаторскихъ способностей, понявшаго необходимость реформированія жизни христіанскихъ аскетовъ, — человѣка, творчество которого продолжаетъ дѣйствовать во всѣхъ вѣка исторіи монашества. Особенно интересна гл. 5 (стр. 132—280), посвященная изслѣдованию древняго египетскаго патерика, не только по тщательности изслѣдованія, но и по тому тону, съ какимъ протестантскій ученьй говоритъ о жизни христіанскихъ подвижниковъ, ихъ настроеніяхъ, воззрѣніяхъ и т. п. Авторъ подробно разбираетъ исторію патерика, виды подвижничества, останавливается на исторіи руководства новопоступающими (начатки «старчества»), на мистическихъ явленіяхъ у древнихъ аскетовъ, на религиозныхъ представленияхъ аскет-

товъ, на религіозныхъ представленихъ аскетовъ, на отношеніи къ доктрина и литургической жизни. Эта глава особенно цѣнна, такъ какъ работы православныхъ ученыхъ, изслѣдывающихъ подробнѣ эти вопросы мы не имѣемъ, а старыя работы Казанского, арх. Палладія, мало даютъ именно въ этомъ отношеніи. — Трудъ Heussi очень цѣнны вкладъ въ исторію восточного православнаго монастыря. Онъ читается съ большимъ интересомъ, написанъ легко. Въ немъ чувствуется новое отношеніе къ такимъ явленіямъ, какъ святые, чудеса, христіанская аскеза. Здѣсь нѣтъ того духа критицизма и ироніи, что такъ свойственъ труда мъ, напр., Гарнаки. У автора не только правильное пониманіе важныхъ моментовъ исторіи и жизни православія, но и ихъ пріятіе. Для православнаго читателя онъ представляеть безусловный интересъ и значеніе этого труда для исторіи христіанской аскезы очень значительное.

Интересъ къ восточному подвижничеству чувствуется также и при ознакомлениі съ небольшой книгой G. Wunderle. Афонъ и его жизнь, послѣ большого перерыва, послѣдніе годы снова начинаютъ привлекать вниманіе не-православныхъ. Его посѣщаются, пишутъ о немъ статьи и книги. Сейчасъ вышла работа вюрцбургскаго проф. Георга Вундерле, католика; она основана не только на изученіи источниковъ и литературы, но также и на личныхъ впечатлѣніяхъ, полученныхъ отъ посѣщенія Афона въ 1934 году. Авторъ сообщаетъ общія свѣдѣнія объ афонской «монашеской республикѣ»; отмѣчаетъ, что афонцы удѣляютъ мало вниманія богословской наукѣ (въ западно-европейскомъ смыслѣ) и живутъ больше личной аскезой и мистическими переживаніями. Эти переживанія особенно остро чувствовались въ жизни Афона въ XIV в., въ эпоху исихастовъ, о которыхъ авторъ говоритъ съ большимъ почтеніемъ, чѣмъ его нѣкоторые предшественники или современники католические писатели и ученые. Особенно интересна часть, посвященная личнымъ впечатлѣніямъ автора. Онъ останавливается съ особеннымъ вниманіемъ на почитаніи иконъ въ религіозной жизни афонскихъ подвижниковъ и говоритъ объ иконахъ въ тѣхъ тонахъ, которые появились у католиковъ только въ послѣднее время. Это отношеніе къ православной иконѣ очень характерно для новѣйшаго католичества. Замѣтимъ, между прочимъ, что еще въ раннемъ средневѣковьѣ были католики, которые съ большимъ почтеніемъ говорили о почитаніи иконъ, какъобъ одномъ изъ важныхъ моментовъ религіозной жизни, вспомнимъ Valafrid Strobo (ум. ок. 849), значительного для своего времени комментатора Библии, который въ своемъ труде «De exodus et inerembris regum ecclesiasticum» говорить объ этомъ). Но особо глубокое впечатлѣніе на нашего автора произвело афонское богослуженіе. Особенно въ русскомъ афонскомъ монастырѣ (навѣрно, св. Пантелеимона), литургія, совершающаяся въ полуосвѣщенному храмѣ, съ иконами, озаренными только мерцающимъ пламенемъ лампадъ, игуменомъ монастыря въ сослуженіи шести іеромонаховъ, при «необычайномъ» пѣніи монашескаго хора, произвела на Wunderle «неизгладимое впечатлѣніе». Глубокое также впечатлѣніе произвела на него встрѣча съ однимъ тамошнимъ русскимъ старцемъ, бывшимъ крестьяниномъ, съ которымъ нашъ авторъ объяснялся при помощи переводчика, русского монаха, знакомаго съ нѣмецкимъ языкомъ (слова Богу, что есть уже и такие монахи!). Эта бесѣда поколебала у автора его прежнее осторожное отношеніе къ «сумному дѣланію» и, вообще, къ характеру восточно-православной мистики, и дала новое пониманіе той религіозной « passivnosti», которую до сего времени католики приписываютъ православному христианству.

J. Tysiak написалъ съ большимъ пафосомъ свою книгу о православной литургикѣ. Она посвящена изложенію содержанія богослуже-

ний часовъ, вечерни, утрени и литургіи. Онъ даль также цѣлый рядъ переволовъ пѣснопѣній и тайныхъ молитвъ священника, отмѣтивъ ихъ догматическую и мистическую глубину. *Tuscia* приходитъ къ выводу, что и въ современной літургической жизни православной церкви живеть духъ первохристіанской церкви, подтверждая это цѣлымъ рядомъ цитатъ изъ древнѣйшихъ святоотеческихъ сочиненій. Въ одной главѣ онъ говорить о мистической глубинѣ православной иконы, а въ другой останавливается на представителяхъ русской религіозной философіи, называетъ ихъ «христіанскими радикалистами», борющими съ раціонализмомъ Запада и стремящимися всегда стать богословами, ненарушая своего православного *credo*, но дающими своимъ построеніямъ эсхатологическую и даже апокалиптическую заостренность. Примѣтально то, что эта симпатичная книжка вышла въ собраніи *«Ecclesia orans»*, издаваемомъ J. Herwegen, настоятелемъ монастыря Maria Laach, одного изъ самыхъ живыхъ центровъ католической Германіи.

Неутомимый отецъ-францисканецъ Killian Kirchhoff продолжаетъ свою работу по переводу пѣснопѣній Великаго Поста. Четвертый томъ посвященъ Страстной седмицѣ и составленъ по плану предыдущихъ т. е. даются переводы пѣснопѣній вечерни и утрени. Переводъ сдѣланъ съ большой тщательностью и литературной изящностью. Въ приложении данъ указатель ко всѣмъ четыремъ томамъ этого собранія, который составленъ очень удобно и ясно. Трудъ Kirchhoffа большое подспорье для желающихъ познакомиться съ православной літургикой. Будемъ надѣяться, что въ скоромъ времени появится и томъ, посвященный св. Пасхѣ и пасхальной седмицѣ.

Монументальный трудъ извѣстнаго нѣмецкаго византиниста A. Ehrhard'a (недавно праздновавшаго свое 75-лѣtie) есть плодъ сорокалѣтней работы. Трудъ этотъ долженъ стать въ будущемъ однимъ изъ оснований для агіографической науки Православной Церкви. За четыре десятилѣтія Е. изучилъ 2750 рукописей мученическихъ актовъ. Первый томъ посвященъ материалу, который включенъ въ греческія минеи, менологіи и синаксари. Первый агіографический сборникъ былъ составленъ Евсевеемъ Кесарійскимъ, для насы не сохранившіяся, онъ содержалъ мученические акты до гоненій Діоклетіана. Во время св. Феодора Студита существовало уже двѣнадцатитомное собраніе такихъ актовъ и житій. При патр. константинопольскомъ Мефодіи (ум. 847) было составлено еще два тома. Однако, то что дошло до нашего времени составлено уже, гл. об., въ X—XV вв. Для агіографіи особое значеніе имѣли труды Симеона Метафраста, нашедшаго себѣ послѣдователей и подражателей. Особенное умноженіе получили сборники, содержащіе т. наз. синаксарные чтенія (Е. ихъ именуетъ меналогіями, т. к. они подраздѣлены на мѣсяцы). читавшіяся за богослуженіями. Е. считаетъ, что эти меналогіи, которыя въ конечномъ итогѣ есть соединеніе мѣсяцеслова съ короткими житьями (навѣрно также сокращенными по богослужебнымъ соображеніямъ), сохраняютъ обще-церковный характеръ, не нося мѣстныхъ церковныхъ вліяній въ смыслѣ внесенія мѣстно-чтимыхъ святыхъ. Интересно отмѣтить и то, что наиболѣшее количество мѣстныхъ святыхъ падаетъ на мѣсяцы февраль, мартъ и апрѣль. Не для всѣхъ мѣсяцевъ одинаково хорошо сохранились рукописи. Кромѣ того, важно и то, что древнѣйший славянскій переводъ ихъ меналогіевъ, сохранившийся въ *Codex Supraslennensis*, даетъ намъ возможность восполнить пробѣлы греческихъ меналогіевъ. — Въ небольшой замѣткѣ нѣть возможности пересказать богатѣйшее содержаніе этого труда, — это потребовало бы слишкомъ много мѣста. Трудъ Е. долженъ стать необходимѣйшимъ пособіемъ для церковнаго историка. Важенъ очень списокъ тѣхъ хранилищъ, которыя Е. изучилъ, и тѣхъ, которыхъ не смогъ, въ частности, русскихъ. Второй томъ, посвященный

изслѣдованію содержанія материала, описаннаго въ первымъ, долженъ послѣдовать въ скоромъ времени.

Въ настоящей замѣткѣ мы смогли отмѣтить только пѣкоторые тру-
ды, посвященные восточной церкви, изъ которыхъ видно, что и среди
нѣмецкихъ ученыхъ ей удѣляется серьезнное вниманіе.

И. Смоличъ.

