Проф. М. М. Тарѣевъ.

ФИЛОСОФІЯ ЖИЗНИ.

(1891—1916).

Сергіевъ Посадъ.
Типографія Св-Тр Сергіевой Лавры
1916.

Floor 1955
[illegible]
84240
[illegible]
73606

ПАМЯТИ

Митрополита АНТОНІЯ

(*ВАДКОВСКАГО*)

и

ПРОТОПРЕСВИТЕРА

І. Л. Янышева.

ФИЛОСОФІЯ ЖИЗНИ.

I.

Рабство и свобода.

I.

Въ дни тяжелой войны съ озвѣрѣвшей Германіей настойчиво заговорили у насъ о засиліи нѣмцевъ во всѣхъ уголкахъ русской культуры. Заговорили и о засиліи нѣмцевъ въ русскомъ богословіи. Недавно заговорили, а теперь это уже мода. Началось, кажется, съ газеты *Кіевъ* (1914 № 297 *Нѣметчина въ духовныхъ академіяхъ*). Скоро отозвался проф. Бронзовъ—одинъ изъ почтенныхъ представителей современнаго богословія, спеціалистъ, можно сказать, столпъ и утвержденіе нравственно-богословской каѳедры — статьями въ *Церковномъ Вѣстникѣ* (1914 № 41) *Гипнозъ безчестныхъ и позорныхъ варваровъ* и въ „органѣ“ Колоколъ *Въ плѣну у нѣмцевъ* (1915 г. № 2631 и 2632). Напомнилъ о себѣ, также въ *Церковномъ Вѣстникѣ* (1914 № 49), статьей *Нѣмецкое вліяніе въ Богословской наукѣ* П. Никольскій. Не умедлилъ откликнуться всюду извѣстный и всюду поспѣвающій прот. П. Я. Свѣтловъ, богословъ-борецъ на четыре фронта, въ томъ же Церковномъ Вѣстникѣ 1915 № 3 писаніемъ *Вопросъ о нѣметчинѣ въ русскомъ богословіи*. Проф. прот. А М. Клитинъ, обиженный Московской Академіей, лучше сказать, Синодомъ, отказавшимъ ему въ степени доктора богословія, нашелъ своевременнымъ прочитать рефератъ „въ

собраніи Русскаго Братства законоучителей въ покояхъ Его Высокопреосвященства Назарія, Архіепископа Херсонскаго и Одесскаго, и въ присутствіи Преосвященнаго Алексія, Епископа Николаевскаго", рефератъ на тему *Нѣмецкое направленіе Православнаго Русскаго Богословія* и предалъ его тисненію на собственный коштъ—въ видѣ брошюры подъ тѣмъ же заглавіемъ. Въ одной изъ академій была произнесена, за обѣденнымъ столомъ, рѣчь съ проклятіями прошлому русскаго богословія и съ упованіями на его будущее Что-то подобное было и въ другихъ академіяхъ

Статья проф. Бронзова *Въ плѣну у нѣмцевъ* (Колок. 1915 № 2631 и 2632) богата фактическими указаніями изъ исторіи нравственнаго богословія. „Въ 18 вѣкѣ образцами для русскихъ богослововъ-моралистовъ были: Баумейстеръ, Брейтгауптъ, Пуфендорфъ, Буддей, Миллеръ, Шубертъ, Гергардъ, Голлазій, Квенштедтъ и другіе. Ѳеофанъ Прокоповичъ руководствовался Гергардомъ, Квенштедтомъ, Голлазіемъ. Платонъ Левшинъ писалъ подъ вліяніемъ Квенштедта. Ѳеофилактъ Горскій слѣдовалъ Шуберту, Миллеру, Буддею, Брейтгаупту. Меѳодій Смирновъ воспроизводилъ Брейтгаупта, Голлазія. Иннокентій Пензенскій слѣдовалъ Буддею, Мозгейму, Рамбаху. Платонъ Казанскій стоялъ подъ вліяніемъ Рейбергера Иннокентій Херсонскій зависѣлъ отъ Буддея, Рейнгарда. Іоаннъ Смоленскій передавалъ Штапфа. Паисій Пылаевъ—Гиршера. Платонъ Ѳивейскій копировалъ Штапфа Филаретъ Филаретовъ слѣдовалъ Де-Ветте. Система Солярскаго написана подъ вліяніемъ Риглера, Штапфа, Шрейбера. Лучшая русская система „научная", принадлежащая незабвенному о І Л. Янышеву, носитъ яснѣйшіе слѣды вліянія на нее нѣмцевъ. Вуттке, Хр. Пальмера, Биттнера, Мартенсена Проф. М А. Олесницкій былъ проникнутъ глубокимъ расположеніемъ къ нѣмцамъ"...

Эти воспоминанія навѣяли на проф. Бронзова глубокую печаль, и въ томъ же „органѣ" (№ 2642) онъ призываетъ русское общество къ покаянію. „Настало время покаяться и дать обѣщаніе не грѣшить впредь".

Лирикой наполнена его статья (названная) въ *Церковномъ Вѣстникѣ*.

„Загляните къ пресловутому Гарнаку—этому утонченному врагу христіанства, пользующемуся особеннымъ уваженіемъ

со стороны русскихъ богослововъ, хотя бы въ его лекціяхъ „*о сущности христіанства*“, припомните извѣстнаго Ф. Делича съ его „*Библіей и Вавилономъ*“, припомните всякихъ Рау съ ихъ „*Этиками Іисуса*“ и т. п.,—и вы всюду увидите, что гг. нѣмцы употребляютъ всѣ усилія къ ниспроверженію христіанства, особенно въ его чистотѣ и неповрежденности... Отсюда самъ собою слѣдуетъ выводъ: если бы русская богословская наука не вѣдала ничего о германской, то ничего бы не потеряла. Даже болѣе того, выиграла бы въ общемъ итогѣ: не узнавъ незначительныхъ положительныхъ крупицъ, она не узнала бы и огромнѣйшихъ отрицательныхъ вещей. Пожертвовавъ лишь кое-чѣмъ, она зато избѣжала бы колоссальнаго зла, какое теперь стало ея удѣломъ.

„Не у нѣмцевъ намъ учиться. Не у этихъ величайшихъ фарисеевъ всѣхъ временъ... Душа славянская и душа тевтонская не поймутъ другъ друга и не могутъ понять. Противоестественно пересаживать нѣмецкую „науку“ (!) на благородную русскую почву. Намъ слѣдуетъ учиться у святыхъ отцовъ, у подвижниковъ Христовой Церкви. Пора освободиться отъ тевтонскаго гипноза! Пора разнѣмечиться! Настало благопріятное время. Иначе намъ не проснуться бы и не стряхнуть бы съ себя тевтонскихъ грязныхъ лапъ. Русская богословская наука должна быть построена не на тевтонской основѣ, а на чисто-христіанской,—на основѣ Слова Божія, святоотеческаго преданія. Пора намъ взяться за умъ и разъ навсегда забросить въ мусорную яму всякія нѣмецкія шпаргалки“...

Прот. П. Свѣтловъ знакомитъ читателей *Церк. Вѣстн.* съ статьями своихъ предшественниковъ въ борьбѣ съ нѣмецкимъ засильемъ. Къ ихъ голосамъ онъ добавляетъ нѣчто изъ своего опыта.

„Нѣмецкое засилье въ русскомъ богословіи я рано испыталъ на самомъ себѣ, еще лѣтъ тридцать тому назадъ со своей магистерской диссертаціей („*Значеніе креста въ дѣлѣ Христовомъ. Попытка къ построенію православнаго ученія о сущности и способахъ искупленія, совершеннаго Господомъ нашимъ І. Христомъ*“), исторія которой изложена мною въ приложеніи къ книгѣ „*Крестъ Христовъ. Опытъ изъясненія догмата искупленія*“ (изд. 2. Кіевъ 1907). Этотъ первый въ

русскомъ богословіи опытъ православнаго и независимаго отъ инославныхъ образцовъ изъясненія догмата искупленія подвергнули жестокому преслѣдованію и обвинили его, между прочимъ, въ... зависимости отъ нѣмецкаго протестантскаго богословія".

Прот. Свѣтловъ отдаетъ должное протесту противъ нѣмецкаго засилья въ русскомъ богословіи. Въ своеобразіи православія онъ видитъ достаточную гарантію отъ необходимости для русскихъ богослововъ стоять на выучкѣ у нѣмцевъ.

„Намъ, слава Богу, нечему учиться у нѣмцевъ въ самомъ главномъ, въ вѣрѣ и благочестіи, научное раскрытіе которыхъ составляетъ главное содержаніе и прямую цѣль богословія. Отъ полнаго и яркаго свѣта Христовой вѣры, во всей цѣлости сохранившейся у насъ въ православіи, намъ не приходится итти къ полутьмѣ протестантства. Тутъ волею Провидѣнія православная богословская наука въ качествѣ истолковательницы и вѣрнаго отраженія свѣта Христова, поставлена „на верху горы", какъ яркая свѣча, чтобы свѣтить западному міру и освѣщать ему утерянную дорогу къ чистому свѣту христіанской вѣры въ Православно-Восточной Церкви. Ex Oriente lux—это не лозунгъ какой-нибудь партіи вродѣ славянофильства, но истина, которой должна проникнуться вся православно русская богословская наука безъ различія въ ней направленій: въ этомъ сознаніи своего значенія русской богословской наукѣ дано все, что необходимо для ея силы, роста и процвѣтанія, имъ же только гарантируется ея православно-русская самобытность и независимость отъ всякаго чужероднаго, вреднаго для нея, вліянія, въ томъ числѣ—нѣмецкаго. Въ Православіи, съ неисчерпанными еще мыслью его Божественными сокровищами, русская богословская наука владѣетъ такимъ источникомъ жизни и силы, что она можетъ и должна повѣдать міру во всей полнотѣ истину евангельскую, которая Западу извѣстна подъ покровомъ латинства и протестантства,—вмѣсто того, чтобы быть эхомъ западной католическо-протестантской, до дна исчерпанной и обветшалой религіозной мысли".

Присоединяясь къ протесту противъ нѣмецкаго засилья въ русскомъ богословіи, прот. Свѣтловъ „не раздѣляетъ прямолинейнаго и крайняго рѣшенія нѣмецкаго вопроса". „Не будемъ бросаться отъ одной крайности чрезмѣрнаго

увлеченія нѣметчиной къ другой крайности совершеннаго пренебреженія къ нѣмецкой богословской наукѣ. Для русской богословской науки вредно то и другое, и истина здѣсь, какъ и вездѣ, въ серединѣ. Истинно и не подлежитъ сомнѣнію, что пренебреженіе нашей науки къ нѣмецкой богословской наукѣ сопровождалось бы ущербомъ для нашего богословскаго образованія и богословской науки. Громадное наше преимущество не передъ одною нѣмецкою, но передъ всею западною богословскою наукою въ томъ и состоитъ, что мы хорошо знаемъ послѣднюю, чего нѣтъ въ этой къ явному ея ущербу. Не будемъ же сами лишать себя этого великаго нашего преимущества надъ западнымъ христіанствомъ, такъ прекрасно отвѣчающаго самой природѣ русской души, способной, по Достоевскому, всѣхъ понять, всѣхъ узнать, все примирить, не растворяясь ни въ чемъ! Пусть наше богословіе продолжаетъ быть всечеловѣческимъ,—богословіемъ русскаго „всечеловѣка“ въ противоположность эгоистически-замкнутому въ себѣ, мелководному и самодовольному, нѣмецкому богословію, узко-національному, а потому не отвѣчающему идеалу христіанскаго универсализма.

„Нельзя пугливо, въ страхѣ за вѣру, сторониться чужого и отрицательнаго. Знаніе чужого и отрицательнаго только способствуетъ лучшему уясненію своего и положительнаго и укрѣпленію въ немъ, если мы хотимъ возвыситься надъ слѣпою вѣрою младенчества къ разумной вѣрѣ духовной зрѣлости. А о жалкомъ безсиліи и безпомощности руководителей духовныхъ, пастырей и законоучителей, передъ невѣрующими излишне и говорить въ тѣхъ случаяхъ, когда они знаютъ меньше руководимыхъ. Нѣтъ, для блага ближняго приходится знать о Геккеляхъ, Бебеляхъ и т. п., какъ врачу необходимо знать о микробахъ, производящихъ дифтеритъ, тифъ или скарлатину... Знаніе отрицательнаго можетъ быть вредно еще не окрѣпшимъ въ вѣрѣ и истинѣ и не сформировавшимся умамъ въ юности, но и здѣсь знаніе отрицательнаго вредно только въ томъ случаѣ, если оно односторонне и не сопровождается критическимъ къ нему отношеніемъ, т. е. обращеніемъ къ критикѣ, голосу другой стороны. Но умные люди и смолоду всегда во всемъ (и въ чтеніи, и въ житейскихъ вопросахъ) умѣютъ исполнять правило выслушивать противную сторону.

„Нѣтъ никакихъ основаній съ нашей стороны для пренебреженія къ тѣмъ отраслямъ богословія, въ которыхъ нѣмцы имѣютъ успѣхъ и даже опередили насъ, напр. это сдѣлано ими въ историко-грамматическомъ изученіи Библіи, которое у нихъ выдвигается само собою формальнымъ принципомъ протестантства или ученіемъ о Св Писаніи, какъ единственномъ источникѣ вѣроученія. Разумѣется, добываемое здѣсь нѣмецко-протестантскою наукою для православнаго богословія, особенно экзегетики, можетъ служить только сырымъ матеріаломъ, подлежащимъ православной обработкѣ въ свѣтѣ православнаго сознанія, церковнаго ученія. Вообще, и въ другихъ отрасляхъ богословія нѣмецкое сырье, считаемое нѣмцами неприкосновенными цѣнностями, мы должны перерабатывать по православному и такимъ путемъ получать изъ него что-нибудь для науки, если ужъ кому нужно иностранное сырье. Это правило имѣетъ значеніе въ отношеніи особенно къ систематическому богословію, имѣющему дѣло, среди вѣроисповѣдныхъ разностей, съ истинами вѣры и нравственности общехристіанскими. Вопреки ультра-аристократическому взгляду Хомякова, я признаю полезною и даже необходимою дружную совмѣстную работу всего христіанскаго міра, всѣхъ исповѣданій христіанскихъ, въ борьбѣ съ общими врагами его (невѣріемъ, язычествомъ, іудействомъ, магометанствомъ) и въ защитѣ общехристіанскихъ святынь и цѣнностей. Съ этой точки зрѣнія и протестантская наука въ области этики, догматики и апологетики не можетъ не останавливать на себѣ вниманіе православнаго богослова, дорожащаго торжествомъ христіанской истины въ мірѣ и радующагося всякому ея успѣху“.

Прот. Свѣтловъ даетъ объединяющую формулу „правильныхъ отношеній православнаго русскаго богословія къ нѣмецко-протестантскому“.

„Услуги нѣмцевъ нашему богословію ограничиваются, главнымъ образомъ, доставкою сырого матеріала и облегченіемъ черновой работы религіозно-богословской мысли, не простираясь на внутреннюю, идейно-творческую область ея. Нахожу совершенно достаточнымъ для нѣмца это мѣсто въ передней нашего богословія. Какое-либо идейное нѣмецкое руководство въ области религіозной мысли для насъ немыслимо: въ христіанскомъ разумѣніи жизни и въ позна-

нiи христiанской истины мы руководимся и будемъ руководиться свѣтомъ одного Православiя, достаточнымъ не только для насъ, но и для всего міра. Пусть вѣдаютъ всякіе нѣмцы, что истинные православные богословы Русской Церкви исполнены всякаго радостнаго и благодатнаго сознанія своего превосходства надъ богословами западнаго христіанства, дарованнаго имъ Богомъ не по ихъ заслугамъ, а рожденіемъ и воспитаніемъ въ православной вѣрѣ! Кому-кому, а намъ особенно неприлично просвѣщаться и учиться уму-разуму у нѣмцевъ, которые за сорокъ лѣтъ успѣли одичать до звѣроподобія"

Статьи проф. Бронзова, вслѣдъ за газетой „*Кіевъ*", бьютъ первую тревогу, рисуютъ ужасъ создавшагося положенія: у него факты и лирика. Прот. Свѣтловъ обсуждаетъ положеніе, чертитъ границы опасности, намѣчаетъ выходъ. Что же вноситъ новаго рефератъ прот. Клитина? Онъ дѣлаетъ конкретное приложеніе протеста противъ нѣметчины къ нашему дню, указываетъ пальцемъ измѣнниковъ идеѣ русскаго православія, произноситъ „слово и дѣло". Общее состояніе русской богословской науки, по его наблюденію, далеко не печально: зло въ единичныхъ исключеніяхъ, на которыя и направляется вниманіе любопытныхъ.

„Какъ въ прежнее время, такъ и теперь, въ особенности, вопросъ объ отношеніи нашего русскаго богословія къ западному представляетъ собой во многихъ отношеніяхъ интересную, а въ нѣкоторыхъ и не совсѣмъ отрадную страницу нашего духовнаго просвѣщенія. Вопросъ этотъ чрезвычайно сложный. Прослѣдить развитіе нашей богословской науки, отмѣтить всѣ стадіи ея зависимости отъ западной, обозначить степень и характеръ этой зависимости въ рѣшеніи тѣхъ или другихъ вопросовъ, доказать самостоятельность и выдающіяся свойства нашей русской богословской науки, оцѣнить ея вліяніе и значеніе въ церковно-исторической жизни русскаго общества—эта задача требуетъ обширнаго и упорнаго труда при широкихъ благопріятныхъ условіяхъ работы [1]). Не имѣя смѣлости и возможности брать на себя подобный трудъ, мы въ настоящій разъ имѣемъ въ виду сдѣлать только нѣсколько посильныхъ замѣчаній на подня-

[1]) Можемъ успокоить о Клитина надъ этой темой работаютъ

тый въ публицистикѣ тревожный запросъ къ нашему богословію вообще. Слѣдуетъ, намъ думается, отмѣтить, насколько имѣютъ основанія тревожиться за направленіе русской богословской науки, какъ она выразилась въ богословскихъ трудахъ прошлаго времени и какъ выражается въ нѣкоторыхъ работахъ настоящаго времени. Мы смѣло можемъ увѣрить наше общество, что какъ прежде, такъ и теперь русская богословская наука стоитъ на высотѣ своего призванія и всемѣрно исполняетъ задачи своего служенія Русской Православной Церкви. И хотя, при всемъ томъ, и встрѣчаются нѣкоторыя незначительныя исключенія (какъ разбираемый нами трудъ одного богослова), но на эти исключенія нужно смотрѣть, какъ на только случайное увлеченіе или недоразумѣніе, которое не имѣетъ никакого кардинальнаго значенія ни для богословія, ни для Православной Церкви".

Кто же этотъ „одинъ богословъ", виновный, среди общаго богословскаго благополучія, въ „рабствѣ нѣмцамъ"? Это, оказывается, прот. П. Я. Свѣтловъ.

„Въ то время, какъ однимъ нѣмецкое направленіе нашего богословія кажется такимъ вреднымъ и губительнымъ для нашего просвѣщенія и церкви, встрѣчаются, по какому-то прискорбному недоразумѣнію и къ глубокому сожалѣнію, русскіе богословы, которые въ этомъ нѣмецкомъ направленіи видятъ исключительно свѣтлую сторону. Именно въ этомъ нѣмецкомъ засиліи, или плѣнѣ, въ которомъ, по выраженію проф. Бронзова, находится наше Православное Богословіе, одинъ изъ представителей этого Православнаго Богословія — проф. Свѣтловъ („Христіанское вѣроученіе въ апологетическомъ изложеніи". Томы I и II) видитъ опредѣленныя и настойчивыя основанія къ единенію всѣхъ церквей—протестантской, католической и православной между собою".

Что же это такое? Мы только-что видѣли, что прот. Свѣтловъ принадлежитъ къ лагерю протестующихъ противъ нѣмецкаго засилія и претендуетъ на одно изъ первыхъ мѣстъ среди нихъ. Но въ то время, какъ прот. Свѣтловъ въ петроградскомъ журналѣ произноситъ филиппики противъ нѣметчины, въ Одессѣ реферируется обвиненіе прот. Свѣтлова въ „нѣметчинѣ". Что же это значитъ? Не развертывается

ли предъ нами картина взаимнаго истребленія частей отступающей въ паникѣ арміи? Не присутствуемъ ли мы при сценѣ взбунтовавшихся рабовъ, которые раньше старались превзойти другъ друга въ рабской угодливости, а нынѣ обратили „рабство“ въ „моральную кличку“, которою пользуются для сведенія личныхъ счетовъ, и подводятъ подъ категорію „плѣна“ все попадающееся на глаза? Не подмѣнивается ли на нашихъ глазахъ борьба съ нѣмцемъ, какъ расовой и политико-экономической единицей, борьбой съ балаганнымъ „нѣмцемъ“ рыночныхъ торговокъ? Дѣло стоитъ разсмотрѣнія, а оно прежде всего сводится къ вопросу, насколько обоснована обвиненіе прот Свѣтлова въ литературномъ рабствѣ у нѣмцевъ.

Выходитъ, что я беру прот. Свѣтлова подъ свое покровительство. Да не подумаетъ кто-либо, что я дѣлаю это по личной пріязни къ прот Свѣтлову: нѣтъ, я руковожусь только интересами научной объективности. Къ числу друзей прот. Свѣтлова я не принадлежу. Даже напротивъ. Позволю себѣ въ этомъ пунктѣ нѣкоторыя уклоненія въ сторону, нѣкоторыя воспоминанія. Читатель увидитъ, что это „уклоненіе въ сторону“ относится къ существу вопроса,—увидитъ, что тотъ методъ, который нынѣ примѣняется къ прот. Свѣтлову прот. Клитинымъ, методъ балаганнаго, рыночнаго пониманія „нѣметчины“, что этимъ методомъ соблазнялся и о. Свѣтловъ.

Въ книгѣ „*Христіанское вѣроученіе въ апологетическомъ изложеніи*“ прот. Свѣтловъ, вообще щедрый на „разные нелестные и грубые эпитеты по адресу нѣкоторыхъ профессоровъ богословія, которые чѣмъ-то не угодили о. Свѣтлову“, ко мнѣ оказываетъ особое вниманіе, говоря просто, „чиститъ меня на всѣ корки“.

„Принципъ абсолютнаго индивидуализма можетъ имѣть мѣсто не въ христіанскомъ богословіи“, а въ декадентствѣ, гдѣ „индивидуализмъ религіозной мысли“ сопровождается „отрицаніемъ историческаго христіанства“. „Поэтому предъявленіе принципа абсолютнаго индивидуализма и осуществленіе его на почвѣ православнаго и притомъ русскаго богословія было бы большою неожиданностью. Однако образецъ такого „христіанскаго“ богословія здѣсь данъ намъ въ бого-

словіи нѣкоего М. Тарѣева, бывшаго [1]) профессора духовной академіи. По нему „религіозное творчество и познаніе, подобно художественному творчеству и познанію, образуетъ совершенно самодержавную область", потому что „все христіанское познаніе развивается только изъ опыта богословскихъ (? богосыновнихъ) переживаній Христа, которыя усвояются вѣрующими", а познаніе Бога „дается исключительно опытомъ, переживаніями и запросами религіозной жизни (М. Тарѣева „Религіозный синтезъ въ философіи В. С. Соловьева", *Христ. Чт.* 1908 № 1 стр. 45, 46). Отсюда богословъ-индивидуалистъ настаиваетъ на принципѣ абсолютнаго индивидуализма или „религіознаго творчества" въ христіанскомъ знаніи, вслѣдствіе чего богословіе каждаго получаетъ значеніе только субъективно-автобіографическое какъ выраженіе разныхъ внутреннихъ „переживаній и запросовъ религіозной жизни" личности (см Бог. Вѣсти. 1908, май, стр. 143 и іюнь-іюль стр. 338). Конечно, „религіозное творчество" М Тарѣева не во всемъ объемѣ самобытно или „самодержавно". Въ значительной части своей богословіе М. Тарѣева есть эхо лютеранскаго ричліанскаго богословія, такъ имъ заимствованъ отсюда агностическій или адогматическій принципъ, въ силу котораго все, выходящее за предѣлы христіанскаго опыта („переживаній") не подлежитъ вѣдѣнію богословія; нѣтъ ничего новаго у М. Тарѣева въ его нескрываемомъ презрѣніи къ „церковно-догматическому" христіанству, исказившему будто бы „чистую евангельскую идею",—ничего новаго въ этомъ рѣзкомъ противоположеніи церковнаго христіанства библейскому христіанству Евангелія, что отличало бы богословіе М. Тарѣева отъ богословія ричліанства и раціонализма вообще Не ново въ богословіи

---

[1]) Если такъ пишутъ у насъ о.о Свѣтловы, то что же удивительнаго, что легенда принимается (или пропагандируется?) на Западѣ о.о. іезуитами, которымъ столь не по вкусу пришлись *Основы христіанства*.

...*R. D. Fedoroff*:... nuper denuo editum est opus, quod multum divulgatum est in Russia, celeberrimi professoris Tareev, de fundamentis religionis christiana, ubi traditionem omnino negat

R. P. Palmieri: Tareev nunc iam non est professor.

R. D. Fedoroff: Sed influxum habet.

(Operum academiae Velehradensis tomus IV, Pragae Bohemorum 1912, p. 14)

М. Тарѣева свойственное раціонализму отрицаніе церкви или отрицаніе ея значенія въ христіанствѣ. Не ново отрицаніе догмата искупленія или обычное раціонализму „упраздненіе Креста Христова“ въ искупленіи, выражаемое здѣсь крайне легкомысленнымъ, болѣе осмѣяніемъ, чѣмъ отрицаніемъ идеи удовлетворенія. Не ново сравнительно съ вульгарнымъ раціонализмомъ свободное обращеніе М. Тарѣева съ эсхатологіею и нравственно-символическое толкованіе догматовъ изъ этой и другихъ областей догматики, напр., второго пришествія и страшнаго суда въ смыслѣ суда исторіи. Не оригинально и не ново „одухотвореніе“ евангельской идеи царства Божія, по избитому шаблону раціонализма, доведенное лишь у прямолинейнаго русскаго подражателя до абсурдной попытки къ отрицанію самой идеи царства Божія (по пословицѣ, вѣроятно,—plus royaliste que le roi même). Все это и *многое подобное* въ богословіи М. Тарѣева не оригинально и совсѣмъ не ново“.

Итакъ, основная мысль отзыва о. Свѣтлова о моей системѣ та, что вся она есть результатъ нѣмецкаго вліянія [1]). Въ отзывѣ о. Свѣтлова объ *Основахъ христіанства* нѣтъ ни грана правды: чтобы показать это, я ниже возвращусь къ нему. Въ данномъ же мѣстѣ читатель уже изъ сказаннаго видитъ и то, что личныя мои отношенія къ прот. Свѣтлову устраняютъ возможность подозрѣвать меня въ дружескомъ пристрастіи къ нему, и то, что у насъ широко распространилась эпидемія взаимныхъ обвиненій въ нѣметчинѣ, такъ что мое уклоненіе въ сторону не вывело насъ за предѣлы нашей темы. Прот. Свѣтловъ не счелъ нужнымъ искать другихъ средствъ къ моему уничтоженію, другихъ путей къ выясненію моего ничтожества, къ выраженію своей органической антипатіи къ моему образу мыслей—кромѣ обвиненія меня въ зависимости отъ нѣмцевъ. И какая иронія судьбы! Вотъ и самъ прот. Свѣтловъ на скамьѣ подсудимыхъ, вотъ и его ставятъ въ примѣръ „нѣмецкаго рабства“. И онъ безотвѣтенъ предъ судомъ строгой Немезиды: его бьютъ той

[1]) И не мало другихъ рецензентовъ отмахивались отъ *Основъ христіанства* стереотипной фразой: „списано у нѣмцевъ“, хотя столь же употребительна и другая магическая формула: „отсебятина“: успокаивающія душевную тревогу общества и усыпляющія его совѣсть „подушечки лжепророковъ“

самой палкой, которою предъ тѣмъ онъ самъ такъ ловко жонглировалъ, ибо всякая палка о двухъ концахъ; къ нему примѣняютъ методъ, которымъ онъ самъ злоупотреблялъ, онъ долженъ теперь выслушать:

— Tu l'as voulu, George Dandin!

Вы, отецъ Павелъ Яковлевичъ, будете вопить: „Помилуйте! Вѣдь когда проф. Бронзовъ заговорилъ о нѣмецкомъ засиліи въ русскомъ богословіи, онъ разумѣлъ русскія богословскія системы, списанныя или переведенныя цѣликомъ либо въ значительной части съ какой-нибудь иностранной системы. Рѣчь идетъ о механическомъ процессѣ компиляціи, плагіата. Гдѣ же у меня что-нибудь списано, скомпилировано съ нѣмцевъ?" Вопль вашъ трогателенъ. Но что же вы сами дѣлали прежде въ роли рецензента, называя систему профессора Тарѣева эхомъ нѣмецкой литературы, хотя не показали въ ней ни одной заимствованной строки? А идеи? нѣтъ ни одной правильной, православной мысли, которую, немного переиначивъ, преувеличивъ, исказивъ, нельзя было бы выдать за нѣмецкую.

Видя прот. Свѣтлова на скамьѣ подсудимыхъ, оклеветаннымъ, оболганнымъ со стороны прот. Клитина, я становлюсь на его сторону, безпристрастно, не будучи среди его друзей, во имя объективной правды. Прот. Клитинъ, обвиняя о. Свѣтлова въ нѣметчинѣ, не правъ такъ же, какъ раньше былъ неправъ самъ Свѣтловъ. Прот. Клитинъ понимаетъ нѣметчину въ балаганномъ смыслѣ, ругается нѣмцемъ, какъ это прежде дѣлалъ Свѣтловъ и многіе другіе. Борьба съ балаганнымъ нѣмцемъ мѣшаетъ лишь одолѣнію дѣйствительнаго нѣмца.

Въ чемъ прот. Клитинъ усматриваетъ „нѣмецкое направленіе" въ богословствованіи прот. Свѣтлова? Въ томъ, что прот. Свѣтловъ сглаживаетъ, а не обостряетъ, различія между вѣроисповѣданіями въ интересахъ идеи соединенія церквей.

„Свѣтловъ старается доказать, что разномыслій между церквами въ сущности никакихъ нѣтъ. Разобравши эти разномыслія и приводя ихъ къ нулю, о. Свѣтловъ устанавливаетъ слѣдующія положенія: 1) Въ существенномъ или главномъ всѣ христіанскія вѣроисповѣданія совпадаютъ другъ съ другомъ 2) Различія христіанскихъ вѣроисповѣ-

даній, даже догматическія, несущественны и преувеличены. 3) Еретичество западныхъ церквей не доказано и не можетъ быть доказано. 4) Западныя христіанскія вѣроисповѣданія наравнѣ съ православнымъ суть христіанскія церкви и принадлежатъ къ церкви Вселенской, а не внѣ-церковныя общества, отдѣленныя отъ церкви. 5) Всѣ существующія на западѣ и востокѣ христіанскія церкви суть помѣстныя церкви или части Вселенской церкви и потому присвоеніе какою-либо изъ нихъ правъ Церкви Вселенской—незаконно. 6) Изъ совокупности всѣхъ этихъ пяти тезисовъ опредѣляется понятіе о Церкви. „Вселенская Христова Церковь есть совокупность истинно-вѣрующихъ, разсѣянныхъ всюду въ помѣстныхъ или частныхъ церквахъ христіанскихъ на западѣ и востокѣ или, что то же, совокупность помѣстныхъ церквей запада и востока, за отсутствіемъ возможности вселенскаго собора, при внѣшнемъ раздѣленіи церкви, лишенныхъ полной внѣшней или видимой организаціи, при внутреннемъ однако единствѣ вѣры и благодатной жизни во Христѣ, возглавляющемъ Собою Свою Церковь или Тѣло“.

Вотъ въ чемъ нѣмецкая вина прот. Свѣтлова по обвинительному акту прот. Клитина: прот. Свѣтловъ по вопросу объ отношеніи церкви православной къ церкви католической и къ протестантству держится широкаго взгляда, тогда какъ возможенъ узкій взглядъ на православіе, отождествляющій его съ Вселенскою Церковью. Этого послѣдняго, очевидно, придерживается прот. Клитинъ. Концепція прот. Свѣтлова, можетъ быть, правильна, можетъ быть, неправильна, но причемъ тутъ нѣмецкое вліяніе, литературная зависимость отъ нѣмцевъ? Какая здѣсь связь съ выставленнымъ въ Кіевской газетѣ и у проф. Бронзова тезисомъ, что „русская богословская наука всегда была въ плѣну у Запада, въ особенности у нѣмцевъ?“ Прот. Клитинъ расходится съ прот. Свѣтловымъ во взглядѣ на вѣроисповѣданія, но почему неугодный ему взглядъ прот. Свѣтлова клеймится именемъ нѣмецкаго? Въ свѣтской литературѣ у насъ извѣстны два направленія—западничество и славянофильство. Развѣ западники стояли въ литературной зависимости отъ нѣмцевъ? Развѣ это не два направленія *русской* мысли? Взглядъ Свѣтлова на вѣроисповѣданія есть своего рода западничество въ богословіи. Мало того, оно лучше западничества, оно есть универсализмъ

въ богословіи: причемъ же здѣсь нѣмецкое направленіе? Это одно изъ направленій *русскаго* богословія. Прот. Клитинъ стоитъ на уровнѣ рыночной торговки, которая ругаетъ нѣмцемъ неугодившаго ей покупателя или конкуррента.

Едва подняли вопросъ о нѣмецкомъ засиліи въ богословіи, онъ уже выродился въ площадной жаргонъ, въ пріемъ подведенія личныхъ счетовъ, лучше сказать, къ нему сейчасъ же примѣшалось, перебило ему дорогу, давнишнее у насъ балаганное употребленіе обвиненія въ нѣметчинѣ, какъ своего рода „слово и дѣло“.

Въ концѣ своей брошюры прот. Клитинъ дѣлаетъ вылазку и противъ проф. Тарѣева: какъ же умолчать о Тарѣевѣ?

„Развѣ, послѣ всего сказаннаго (о прот. Свѣтловѣ), мы не имѣемъ права утверждать, что и въ нашей богословской наукѣ построены нѣмецкія колоніи, которыя съ охотою откроютъ свою дверь нашему серьезному и опасному врагу. Есть, къ сожалѣнію, и другія еще колоніи, еще не столь замѣтныя, гдѣ утверждаютъ, что Христосъ воскресъ въ духѣ и вѣрѣ Своихъ учениковъ (проф. Тарѣевъ)“...

Ужъ это „воскресеніе въ духѣ и вѣрѣ учениковъ“: сколько объ этомъ писалось, сколько давалось мною разъясненій — хотя бы какой-нибудь результатъ! Какъ тяжело это тягучее, упорное повтореніе нелѣпой, безсмысленной выдумки, тупое непониманіе, нежеланіе понять... Всѣ признаки на лицо, что прот. Клитинъ не знакомъ съ сочиненіемъ, о которомъ онъ дѣлаетъ отзывъ, что онъ сторонится отъ него съ „предубѣжденіемъ“.

Взглянемъ на дѣло принципіально. Существуетъ, скажемъ, русская богословская система, въ пяти томахъ, *Основы христіанства*, въ которой нѣтъ ни одной заимствованной строки. Прот. Клитинъ пишетъ: „это нѣмецкая колонія“, — произноситъ свой приговоръ съ плеча, безъ малѣйшей тѣни доказательства, безъ всякой тревоги на сердцѣ, напротивъ, рѣзвясь и играя, съ самодовольствомъ легкомыслія. И, вотъ, обратите вниманіе на эту легкость, съ какою русская территорія уступается нѣмцамъ, объявляется нѣмецкою колоніей. Польша? Нѣмецкая колонія. Малороссія? Отдать нѣмцамъ. Москва? Не наша... Наша неоспоримая собственность — сибирскія тундры, труды отцовъ Стеллецкихъ...

Что же это за территорія, которая такъ легко уступается

нѣмцамъ" Ея достоинства могутъ быть оспариваемы, ея плоды могутъ кому-либо не нравиться Но сами нѣмцы объявили эту территорію русской, никакихъ притязаній на нее не заявили [1]). Въ недавнемъ отзывѣ объ *Основахъ христіанства* на страницахъ свѣтскаго журнала, обличающемъ внимательное знакомство съ системой, сказано (въ заключеніе): „Это не область философскаго гносиса, а область живой психологіи. Такую-то именно психологію живыхъ фактовъ въ отличіе отъ В. С. Соловьева и даетъ проф. М. М. Тарѣевъ. И въ этомъ-то и заключается та большая, неизмѣримо большая заслуга его предъ русской, да и вообще человѣческой религіозной мыслью, которую вполнѣ оцѣнить, конечно, можетъ лишь тотъ, кто прошелъ весь ея длинный историческій путь. Искалъ, томился и нашелъ. Нашелъ и увѣровалъ! Это не нѣмецкій полурационализмъ посредствующей школы, а подлинное православіе, очищенное и незатемненное" [2])... Въ текущемъ году въ журналѣ *Христіанинъ*, м. мартъ, А. М. Туберовскій (*Идеологія Воскресенія Христова*) [3]), оцѣнивая опытный методъ [4]) моей системы, пишетъ (стр. 533):

---

[1]) *Theolog. Literaturzeit.* 1909 № 3 отзывъ объ *Основахъ христіанства* Bonwetsch'a· Durchweg tritt zu Tage, wie Tarejew bestrebt ist, das eigentliche Wesen des Christentums in seiner Tiefe zu erfassen und es in selbstandiger Weise als ein einheitliches Ganze vorzufuhren. Dies geschieht in fesselnder Sprache und oft glänzender Darstellung. Seine Schrift ist ein Beweis, wie nicht nur auf exegetischem und historischem Gebiet, sondern auch auf systematischem die russische Theologie darnach ringt, hinter der Theologie der andern Kirchen nicht zuruckzubleiben. Равно и католическій журналъ Slavorum litterae theologicae (1910 № 1), выдвигая на видъ, что въ моей книгѣ ubique ultima „criticae" inventa proferuntur, признаетъ ея идейную оригинальность: licet non rara neque pauca systemata philosophiae christianae nostris temporibus lucem aspexerint, tamen hoc prof. Tarêev opus, vel potius haec opera, aliquid certe novi in hac re videntur exhibere.

[2]) К А. Смирновъ *Имманентная философія христіанства* (о *М. М. Тарѣевѣ*) 1914 (первоначально въ *Русск. Мысли*). Назову также книжку В. П. Виноградова Основные пункты христіанскаго міросозерцанія въ системѣ профессора М. М Тарѣева.

Можно было бы указать и не мало другихъ положительныхъ отзывовъ, одинъ изъ которыхъ и прот. Свѣтловъ называетъ „восторженнымъ".

[3]) Обращаю вниманіе прот. Клитина, что А. М. Туберовскій имѣетъ въ виду, прежде всего, мой трактатъ о Воскресеніи Христа.

[4]) Любопытно сравнить эту высокую оцѣнку опытнаго метода съ

„Въ установленіи этого метода и въ блестящемъ осуществленіи его въ системѣ проф Тарѣева мы видимъ величайшую заслугу, *исключительный* фактъ Русской Теологіи, при которомъ всѣ ошибки могутъ имѣть только мелочное значеніе“ [1]).

Каждый смѣетъ имѣть свое сужденіе. Оцѣнка А М. Туберовскаго есть слово его и только. И все-же это слово уже достояніе исторіи: *Основы христіанства* названы, *могутъ* быть названы исключительнымъ фактомъ Русской Теологіи, — и нельзя не изумляться тому легкомыслію, той поспѣшности, той охотѣ, съ какими о.о. Клитины уступаютъ нѣмцамъ русскій трудъ, русскую территорію. Это полная случайность, что я, авторъ этихъ строкъ, посвященныхъ вопросу о русскомъ богословіи, вмѣшиваюсь въ сужденія другихъ о моей же книгѣ, — случайность, ничему не мѣшающая и имѣющая даже свою выгодную сторону. Ничто не мѣшаетъ намъ разсуждать объективно. Много ли у насъ сочиненій, которыя могутъ быть названы или названы кѣмъ-либо „исключительнымъ фактомъ Русской Теологіи“, и терпимо ли легкомысліе въ обозваніи такихъ сочиненій „нѣмецкими колоніями?“ Собиратели земли русской не такъ дѣйствовали, они цѣпко держались за каждую пядь, гдѣ стала русская нога, гдѣ прозвучало русское имя: не нужно чужого, но не уступимъ своего. Откуда же у насъ такая расточительность?

Бѣглый обзоръ литературы по вопросу о нѣмецкомъ засильи въ русскомъ богословіи отмѣчаетъ два показательныхъ пункта: 1) общепризнаваемый фактъ нѣмецкаго господства въ нашемъ богословіи и 2) не менѣе безспорная тенденція среди русскихъ богослововъ подозрѣвать и обвинять въ нѣмецкой зависимости другъ друга, клеймить позорной

издѣвательствомъ надъ „самодержавнымъ религіознымъ творчествомъ,“ прот. Свѣтлова Карикатурность этого метода христіанской философіи далеко не самоочевидная истина, какъ это представляется раціоналистическому взору Свѣтлова.

[1]) Въ рецензіи А М. Туберовскаго есть знаменательныя строки: „Правда, мы начали читать *Философію евангельской исторіи* съ навѣяннымъ отвнѣ предубѣжденіемъ, мы подошли къ ней съ „проклятіемъ Валаама“, но, по мѣрѣ того, какъ вчитывались“... Да, это несомнѣнно. Судьба оградила подступъ къ *Основамъ христіанства* широко распространеннымъ предубѣжденіемъ, сѣющимъ психопатическую ненависть къ нимъ въ сердцахъ Свѣтловыхъ и Клитиныхъ... Не у всѣхъ достаетъ силъ преодолѣть это предубѣжденіе.

кличкой нѣмецкой колоніи всѣ неугодные кому-либо богословскіе труды, отдавать нѣмцамъ все выдающееся и оригинальное Эти два пункта не только внѣшне обнимаются принадлежностью къ одной области, охватываются однимъ кругозоромъ, но и связаны между собою внутреннимъ сродствомъ, какъ два полюса одного и того же явленія, которые могутъ быть объяснены лишь въ общей картинѣ. Разсматривая эти два пункта въ болѣе широкихъ перспективахъ, причемъ второй оказывается частнымъ, наиболѣе характернымъ, случаемъ владычествующей у насъ внутренней нетерпимости, внутренняго рабства, не только нашего невниманія, но и прямого преслѣдованія своего родного оригинальнаго и значительнаго, мы еще болѣе убѣдимся во внутреннемъ соотношеніи этихъ пунктовъ, этихъ полюсовъ, но уже и теперь ясно, что фактъ нѣмецкаго господства въ нашемъ богословіи служитъ внѣшнимъ оправданіемъ нашей подозрительности, а фактъ нашего внутренняго рабства, внутренней нетерпимости является дѣйствительной причиной рабства внѣшняго.

II.

Трагизмъ нашей богословской зависимости отъ католическаго и протестантскаго запада особенно тяжело чувствуется въ нравственно-богословской области. Нравственный уголъ зрѣнія открываетъ наиболѣе глубокую основу христіанства, затрогиваетъ его съ наиболѣе существенной стороны. Нужно признать наиболѣе прочною, установившеюся въ наукѣ истину, что христіанство стоитъ подъ знаменемъ не магическимъ, не гностическимъ, не эстетическимъ, а этическимъ: оно есть религія всецѣло бого-человѣческая, духовная. Отправная опора христіанскаго вѣдѣнія есть духовный опытъ, по отношенію къ которому догматическія вѣрованія образуютъ сферу вторичныхъ явленій. Нравственно-богословская наука ведетъ къ основнымъ корнямъ церковно-христіанской жизни, распавшейся на вѣроисповѣданія. Поэтому состояніе нравственно-христіанской области болѣе показательно, чѣмъ состояніе другихъ областей богословія, въ частности, догматической. Недочетъ въ нравственно-богословской области, напр., зависимость сопровождается соотвѣтствующимъ направленіемъ всего богословія. И это тѣмъ важнѣе, что въ

области догматики легче сохранить чистоту православія, и она обычно сохраняется даже въ переводныхъ сочиненіяхъ путемъ частныхъ исправленій; напротивъ, въ этической системѣ — вопреки той видимости, что будто здѣсь мы далеко отстоимъ отъ вѣроисповѣдныхъ разногласій, — скорѣе всего прокрадываются чужія вліянія, прокрадываются даже съ одною формою, съ однимъ планомъ системы По словамъ архіеп. Сергія,—„кто хочетъ узнать истинное существо католичества, протестантства или православія, тотъ долженъ обратиться не къ теоретическому ихъ ученію, а къ ихъ понятію о жизни, тотъ долженъ спросить каждое изъ вѣроисповѣданій, въ чемъ оно полагаетъ смыслъ жизни, его высшее благо. Догматъ о filioque, несомнѣнно, касается краеугольнаго камня нашей вѣры,— но выразилъ ли онъ, этотъ догматъ, все католичество, и можно ли думать, что съ устраненіемъ его западное христіанство пойдетъ на примиреніе съ нами? Устраненъ будетъ только одинъ изъ многочисленныхъ пунктовъ разногласія, только однимъ изъ многочисленныхъ поводовъ къ пререканіямъ будетъ меньше, а раздѣленіе не ослабнетъ нисколько. Вѣдь не отъ filioque католичество, а наоборотъ. Догматъ о папствѣ, конечно, составляетъ основную пружину, такъ сказать, душу католичества, но опять-таки не отъ папства произошло извращенное католическое жизнепониманіе, а отъ этого послѣдняго папство, иначе не объяснить, почему и какимъ образомъ папа нашелъ и находитъ себѣ въ западномъ мірѣ столько покорныхъ, фанатически преданныхъ ему слугъ и столькихъ безгласныхъ послѣдователей, — однѣми поддѣлками и уловками, однимъ іезуитизмомъ и властолюбіемъ Рима этого явленія объяснить нельзя. Точно также не вслѣдствіе отверженія таинствъ и церковнаго преданія и не вслѣдствіе преувеличеннаго понятія о падшей природѣ человѣка, — протестанты пришли къ своему призрачному, фиктивному спасенію, а, наоборотъ, исказивши самое понятіе о жизни, они должны были послѣдовательно исказить и все церковное устройство и ученіе. Предположимъ, что всѣ ошибки въ ученіи и устройствѣ будутъ исправлены,—искаженное понятіе о жизни докажетъ, что это исправленіе только на словахъ, — чрезъ нѣсколько времени протестанты должны будутъ создать на мѣсто устраненныхъ новыя искаженія, новыя ошибки. Точно также и

православіе узнается не изъ его теоретическаго ученія. Отвлеченныя положенія и формулы по самой своей отвлеченности одинаково неудобопонятны, неудобопредставимы для человѣка, будутъ ли они католическими или православными. Развѣ прямая логическая нелѣпость обнаружитъ несостоятельность инославной системы. Какъ выраженіе именно объективно-данной истины, православіе всего болѣе и глубже познается тамъ, гдѣ оно всего непосредственнѣе соприкасается съ этой объективной истиной, съ областью дѣйствительнаго бытія, въ своемъ описаніи дѣйствительной жизни человѣка, въ своемъ опредѣленіи жизнецѣли и основанномъ на этомъ послѣднемъ ученіи о личномъ спасеніи. Только окончательно усвоивши себѣ православное ученіе о жизни, можно вполнѣ (не логикой только) убѣдиться въ непреложной, безусловной истинности православія, — можно *понять*, наглядно уразумѣть эту истинность. Послѣ же этого получатъ свой глубокій, полножизненный смыслъ и всѣ тѣ теоретическія положенія, всѣ тѣ догматы, которые раньше казались безразличными метафизическими тонкостями. Все это будетъ одно и то же, единое по духу и идеѣ, ученіе объ истинной жизни“...

Чтобы быть болѣе или менѣе значительнымъ, богословіе каждой церкви, каждаго исповѣданія должно быть самостоятельнымъ прежде всего и главнымъ образомъ въ своей этической части. Чужая система нравственнаго богословія заранѣе обречена на жалкое прозябаніе. Каково же состояніе русской нравственно-богословской науки? Отвѣтъ на этотъ вопросъ напрашивается въ двухъ тезисахъ.

Во-первыхъ. Въ Россіи нѣтъ своей системы нравственнаго богословія. Права гражданства у насъ всецѣло предоставлены западной системѣ. Нѣмецкое засиліе въ нравственномъ богословіи нужно представлять въ чертахъ самыхъ грубыхъ,—въ формѣ непосредственной, въ видѣ ничѣмъ не сглаженной, ничѣмъ не смягченной компиляціи. Первая у насъ нравственно-богословская система Θеофилакта Горскаго Orthodoxae orientalis ecclesiae doctrina christiana de agendis (1784) есть не что иное, какъ перепечатка, съ перестановками въ текстѣ и сокращеніями, лютеранской системы Буддея Institutiones theologiae moralis 1727. У Θеофилакта § 1: Quamvis omnia sacrae doctrinae capita in credenda et agenda dispesci so-

leant, arctissimo tamen vinculo etc. У Буддея: Etsi ea, circa quae theologia occupatur, in credenda et agenda dispesci soleant, arctissimo tamen vinculo etc *Православное нравственное богословіе* архим. Платона (Ѳивейскаго) 1854 г. есть буквальный переводъ системы католика Штапфа Theologia moralis in compendium redacta 1827. Книга Платона начинается такъ: *Православное* Нравственное Богословіе есть систематическое изложеніе того, что христіанину должно дѣлать для достиженія вѣчнаго блаженства. У Штапфа: theologiam moralem christianam definimus, quod sit scientifica expositio eorum, quae juxta dictamina et instituta religionis christianae nos agere oportet, ut ultimum finem nostrum feliciter assequemur etc. *Записки по Нравственному православному Богословію* въ трехъ томахъ 1860—1864 прот. Солярскаго въ такой же близости находятся къ тому же Штапфу и (еще болѣе) къ Риглеру (Christliche Moral 1825 и Compendium der chrictlichen Moral 1836). По системѣ Солярскаго у насъ составлена учебная программа, остающаяся въ силѣ до нашихъ дней. По ней написаны всѣ учебники нравственнаго богословія.

Во-вторыхъ. Нравственное богословіе, какъ мы его знаемъ, т.-е. въ западной католической и протестантской системѣ, признается у насъ единодушно величиной ничтожной, ничего не стоющей. Воспитанники духовной школы чувствуютъ къ нравственному богословію рѣшительное отвращеніе. Всѣ профессора, трактовавшіе о состояніи нашего нравственнаго богословія, Гренковъ, Гусевъ, Олесницкій, всѣ рецензенты, разсматривавшіе ту или другую систему, тотъ или другой учебникъ по нравственному богословію — единогласно объявляютъ эту науку мертвой схоластикой, которая сушитъ мозгъ учениковъ, внушаетъ скуку и обучающимъ и обучаемымъ, неудобна ни къ преподаванію, ни къ чтенію. „Нравственное богословіе издавна считалось у насъ наукою не совсѣмъ удобною къ слушанію, говоря проще — скучною. Неохотно брались за нее и сами преподаватели“ и т. д. Настойчиво выяснялось, что ни католическая концепція христіанской жизни, подводящая нравственность подъ категорію закона и обязанностей, ни протестантская концепція, оставляющая мѣсто лишь для описанія субъективныхъ процессовъ, не схватываютъ существа христіанской жизни. Рѣшительно заявлялось, что въ систематической формѣ нравствен-

наго богословія просто не вмѣщается никакого христіанскаго содержанія. которое устойчиво подмѣняется или ветхозавѣтными заповѣдями или правилами житейскаго благоразумія. Наконецъ, слѣдуетъ имѣть въ виду, что всѣ оригинальныя работы изъ области нравственнаго ученія о христіанствѣ, по вопросамъ христіанской нравственной философіи, все русское творчество въ этомъ направленіи послѣдовательно избѣгало облекаться въ систематическую форму нравственнаго богословія, шло своимъ особымъ русломъ, параллельнымъ оффиціальному руслу нравственнаго богословія.

Исторія нравственнаго богословія въ Россіи весьма поучительна. Она наводитъ на обильныя размышленія и уполномочиваетъ къ важнымъ выводамъ. Прежде чѣмъ приступить къ послѣднимъ, мы сдѣлаемъ еще одно немаловажное наблюденіе.

Кто у насъ были виновниками создавшагося положенія нравственнаго богословія, составителями нравственно-богословскихъ системъ, главными дѣятелями въ выработкѣ ихъ опредѣленнаго типа? Посмотримъ. Doctrina christiana de agendis принадлежитъ Θеофилакту Горскому, ректору Московской Академіи, † епископомъ коломенскимъ. *Обозрѣніе богословскихъ наукъ*, гдѣ среди программъ, принятыхъ Коммиссіею духовныхъ училищъ, находится и программа *Богословія Дѣятельнаго* (по Буддею), составлено знаменитымъ Филаретомъ ректоромъ Петербургской Академіи, позднѣе М. Московскимъ. Иннокентій (Смирновъ), † еп. Пензенскимъ, читалъ лекціи, которыя потомъ напечатаны подъ заглавіемъ *Дѣятельное богословіе*, въ бытность инспекторомъ Академіи. Далѣе въ исторіи нашего нравственнаго богословія занимаютъ видныя мѣста: ректоръ Кіевской Академіи архим. Иннокентій (Борисовъ), † архіеп. Херсонскимъ, іером. († еп. Смоленскимъ) Іоаннъ (Соколовъ), инспекторъ Кіевск. Академіи архим. Леонтій († М. Московскимъ). Архим. Платонъ (Θивейскій), составитель *Православнаго нравственнаго богословія* по Штапфу, † архіеп. Костромскимъ. Даже среди составителей учебниковъ по оффиціальной программѣ числятся ректора: прот. Халколивановъ, архим. († епископомъ) Гавріилъ, прот. Каменскій (еп. Никаноръ). Составитель *Начертанія христіанскаго нравоученія* еп. Θеофанъ былъ ректоромъ Академіи и профессоромъ нравственнаго богословія, прот. Янышевъ—тоже. Въ

наши дни много работаетъ надъ программой нравственнаго богословія еп. Стефанъ. Если бы мы припомнили изъ прошлаго времени профессоровъ нравственнаго богословія, оставившихъ свои лекціи въ рукописи или ничего не оставившихъ послѣ себя,—то мы именами инспекторовъ и ректоровъ Академіи, архимандритовъ, бывшихъ потомъ епископами, архіепископами и митрополитами, наполнили бы цѣлыя страницы. Прежде богословіе въ академіяхъ обычно поручалось ректорамъ и инспекторамъ. За все время, пока складывался у насъ оффиціальный типъ системы нравственнаго богословія, каѳедры нашей науки въ академіяхъ и составленіе программъ и учебниковъ были въ самыхъ надежныхъ рукахъ. Исторія нашего нравственнаго богословія это почти исторія нашей іерархіи. Создавшееся состояніе нравственнаго богословія неразрывно связано съ тѣмъ обстоятельствомъ, что оно находилось въ исключительномъ вѣдѣніи представителей школьной администраціи и церковной іерархіи, и не можетъ быть обсуждаемо въ отдѣльности отъ этого обстоятельства. О чемъ иные, несвѣдущіе, мечтаютъ, какъ о богословской панацеѣ, о іерархической (eo ipso монашеской) монополіи въ богословіи, и преимущественно въ нравственномъ богословіи, то у насъ уже практиковалось въ самомъ широкомъ масштабѣ и было основною причиною печальнаго положенія нравственнно-богословской науки. Понять это не трудно.

Ректора академіи, изъ монаховъ, что обычно бывало и бываетъ, выступали на поприще академической науки, профессорами богословія, не болѣе какъ въ качествѣ гастролеровъ. Не говоря о томъ, что иные изъ нихъ совершенно не имѣли призванія къ наукѣ, они всегда профессорствовали лишь первые и недолгіе годы своей дѣятельности, недостаточные для ознакомленія съ наукой. Даже тѣ ректора-монахи, которые позднѣе заявили себя великими богословами, въ роли профессоровъ нравственнаго богословія оставили въ рукописяхъ или печати либо жалкія компиляціи, либо ничтожные обрывки. Таковы митр. Платонъ, митр. Филаретъ, архіеп. Иннокентій Херсонскій, Іоаннъ Смоленскій. Для ректоровъ-профессоровъ, если они не отказывались отъ чтенія лекцій (бывало и это!), оставалось единственнымъ выходомъ воспользоваться готовою иностранною системою, переводить

которую поручалось иногда студентамъ, какъ поступилъ въ Казанской академіи о. Паисій (Пылаевъ) съ книгой Гиршера Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit. Время завѣдыванія ректоровъ-монаховъ нравственно-богословскою каѳедрою было самымъ благопріятнымъ временемъ пересадки къ намъ западной системы.

Въ рукахъ начальствующихъ профессоровъ нравственно-богословская наука не могла процвѣтать, потому что они придавали этой наукѣ преимущественно практическій, охранительный характеръ. Составленіе нравственно-богословской системы въ ихъ глазахъ сливалось съ ихъ церковно-іерархической и школьно-административною дѣятельностью, было средствомъ для достиженія результатовъ послѣдней, почему и предпочиталось у насъ построеніе этой науки по схемѣ закона и обязанностей. Не было ни малѣйшей заботы объ интимномъ постиженіи христіанской правды, о безкорыстномъ вѣдѣніи христіанской истины; все вниманіе сосредоточивалось на такомъ изложеніи этической науки, которое воспитывало бы въ ученикахъ и читателяхъ строгіе нравы и послушаніе, содѣйствовало бы насажденію дисциплины. Среди мотивовъ научной дѣятельности не числилось личное исканіе небеснаго вѣдѣнія, вся она опредѣлялась политическими соображеніями о практическихъ результатахъ. Ожидалось, что изученіе науки ослабитъ нужду въ напряженномъ дисциплинарномъ наблюденіи, и научное творчество подмѣнялось полицейской изобрѣтательностью въ дѣленіяхъ и подраздѣленіяхъ, въ обиліи правилъ и указаній. Цѣлью науки ставилось не будить любознательность, а пріучать къ безпрекословному повиновенію, которое для изучающихъ скрашивалось собственными пастырско-начальственными перспективами, такъ что они уже изучали систему управленія паствой, для которой и оставалось голое послушаніе. Понятно, что образецъ католической нравственно-богословской системы, равно какъ и родственной ей, по традиціи, ортодоксально-протестантской [1]) являлся вожделѣннымъ „паче меда“. Забывалось лишь одно, что католическая нравственно-богослов-

[1]) Любознательныхъ отсылаемъ къ изслѣдованію Troeltsch'a Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen

ская система, построенная по принципу закона и обязанностей, соотвѣтствовала фактическому, именно юридическому строю католической церкви, которая обнимала въ своемъ *учительствѣ* всю полноту внѣшней, и личной и соціальной, жизни мірянъ, тогда какъ православіе однимъ изъ своихъ устоевъ имѣетъ интимную свободу духовной жизни, вслѣдствіе чего католическія замашки нашей іерархіи были у насъ не ко двору, встрѣчая энергичное противодѣйствіе даже со стороны властительнаго Митрополита Московскаго Филарета, цѣлое полстолѣтіе отстаивавшаго свободу чтенія слова Божія для мірянъ [1]). Для имѣющихъ глаза, чтобы видѣть, и уши, чтобы слышать, и разумъ, чтобы прозрѣвать, явно, что крушеніе на нашей православной почвѣ чужой, западной нравственно-богословской системы, вопреки вожделѣніямъ стоящихъ у власти авторовъ (компиляторовъ), предопредѣлялось органическимъ свойствомъ православія и духовнымъ инстинктомъ русскаго народа.

Исторія нравственнаго богословія въ Россіи отрицательнымъ путемъ пережитой неудачи научаетъ насъ искать выхода изъ создавшагося печальнаго положенія въ передачѣ нравственно-богословской каѳедры отъ лицъ начальствующихъ и іерархическихъ простымъ профессорамъ, изъ (бѣлаго духовенства и) мірянъ. Въ послѣднихъ благопріятнымъ условіемъ для разработки этической науки, или нравственнаго ученія о христіанствѣ, нужно считать ихъ неначальственность, открывающую для нихъ возможность личныхъ религіозныхъ исканій, личной жажды духовной истины, сродняющую ихъ съ слушателями или читателями, которые участвуютъ въ процессѣ этическаго творчества автора. Но слѣдуетъ также считать благопріятнымъ условіемъ построенія этической системы, нравственнаго ученія о христіанствѣ, и мірянство какъ *простое* христіанство, говоря святоотеческимъ языкомъ,, т. е. не-монашество. Намъ нѣтъ нужды поднимать вопросъ о сравнительной цѣнности монашества и мірского христіанства: удовольствуемся церковнымъ ученіемъ о двухъ путяхъ христіанской жизни, монашескомъ и мірскомъ, церковнымъ признаніемъ и того и другого пути. И оставаясь въ кругѣ

---

[1]) См. И. Н. Корсунскаго О подвигахъ Филарета М. М, въ дѣлѣ перевода Библіи на русскій языкъ.

церковнаго взгляда, видно, что аскетизмомъ не исчерпывается вся полнота христіанской жизни, что аскетическая концепція христіанства не можетъ быть признана всеобъемлющей. Аскетизмомъ не захватывается мірское христіанство, т. е. христіанство живущихъ въ міру, христіанство въ жизни Взглядъ на христіанство съ точки зрѣнія жизни, разсмотрѣніе его въ отношеніи къ жизни, это и есть нравственная концепція христіанства, нравственное ученіе о христіанствѣ (нравственное богословіе). Аскетическая концепція христіанства не можетъ быть признана исключительной, но наряду съ нею правомѣрна и нравственная концепція христіанства. Аскетическая концепція христіанства не есть нравственная. и нравственная концепція христіанства не есть аскетическая, Аскетическое нравственное ученіе это contradictio in adjecto, и какъ мірянину непристойно учить объ аскетической жизни, такъ и монаху непристойно излагать нравственное ученіе о христіанствѣ. *Интимное*, *духовное* христіанство одинаково для монаха и для мірянина, но христіанская этика въ своей послѣдней части обнимаетъ соціальное ученіе, ученіе о бракѣ и государствѣ, и лишь эта послѣдняя часть придаетъ ученію о христіанской жизни конкретный характеръ этики. Монаху запрещено совершать крещеніе младенцевъ и совершеніе таинства брака: равно для него непристойно учить о бракѣ и государствѣ. Нравственно-богословское ученіе есть дѣло мірянина. Иначе такъ сказать: нравственно-богословская система неизбѣжно должна содержать въ себѣ нравственно-философскій элементъ. Это принимается всѣми нашими авторитетными моралистами. Такъ еп. Θеофанъ Затворникъ въ *Начертаніи христіанскаго нравоученія* пишетъ: неправда, „будто умозрительному, на естественныхъ началахъ построеваемому, нравоученію совсѣмъ нѣтъ мѣста въ нравоученіи христіанскомъ. Напротивъ, безъ него обойтись нельзя. Христіанство возстановляетъ наше естество и поставляетъ его въ должный чинъ. Естество наше такимъ образомъ служитъ точкою отправленія для воздѣйствія на него христіанства“. И этого еще мало: у другихъ моралистовъ разъясненія обстоятельнѣе Нравственное ученіе о христіанствѣ есть оцѣнка и оправданіе христіанства съ нравственно-философской точки зрѣнія. Въ нравственномъ богословіи спеціальная область богословія вливается въ широкое море

философіи, и въ этомъ особенность данной богословской науки отъ другихъ богословскихъ спеціальностей. Ученіе о христіанской жизни, чтобы стать нравственнымъ ученіемъ, должно быть частью нравственнаго ученія о жизни вообще, философіи жизни. Нравственное ученіе о христіанствѣ можетъ быть только нравственно-философскимъ. И оно непосильно для монаха, отрѣшившагося отъ жизни.

Исторія нравственнаго богословія въ Россіи уполномочиваетъ насъ возложить свои надежды, въ дѣлѣ нравственно-богословскихъ построеній, на трудъ мірянъ и, прежде всего, профессоровъ-мірянъ.

Но что же значитъ передать науку изъ рукъ ректоровъ въ руки профессоровъ? Это значитъ перевести ее изъ-подъ знамени консервативно-административнаго принципа и дисциплинарныхъ цѣлей подъ знамя интимныхъ исканій, творческаго подъема, подъ знамя свободы. Если эта передача совершается лишь внѣшне, формально, если все дѣло ограничится тѣмъ, что на каѳедрѣ вмѣсто рясы будетъ возсѣдать сюртукъ, если она не будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ существенной перемѣной исключительнаго консерватизма на право продвиженія впередъ, пытанія дальнѣйшихъ путей, если сюртукъ не будетъ символомъ мірской дерзновенности, почвенной непринужденности, всепозволенныхъ вопрошаній, то оно не будетъ стоить мѣднаго гроша. Дѣло въ свободѣ и только въ свободѣ.

III.

Едва мы произнесли слово „Свобода“, какъ многіе съ негодованіемъ подумаютъ: протестантизмъ! протестантскій индивидуализмъ! Но свободы страшиться не нужно, и протестантскій принципъ не вполнѣ чуждъ православію. Послушаемъ, что говоритъ проф. В. В. Болотовъ. „Папская система построена на томъ, что нравственныя начала замѣнены юридическими; разъ что-нибудь опредѣлено, опредѣлять этого болѣе не надо. Каѳолическая же церковь даетъ возможность снова разсматривать извѣстныя истины. Вѣроятно, изъ 100 девяносто семь полагаютъ, что мы къ римскому католицизму стоимъ ближе, чѣмъ къ протестантизму. На дѣлѣ, несмотря на провозглашеніе свободы, протестантизмъ все-же ближе

къ намъ, потому что гдѣ нѣтъ личнаго убѣжденія, тамъ нѣтъ и вѣры. Когда язычникъ обращается въ христіанство, мы требуемъ, чтобы онъ сталъ выше предковъ, чтобы онъ мыслилъ самостоятельно, а не ссылался на ихъ авторитетъ. Самое обращеніе въ христіанство построено на началѣ личности. Все, чего мы не принимаемъ въ протестантствѣ, основано на злоупотребленіи этимъ личнымъ началомъ" [1]). Различіе православія отъ протестантства въ томъ, что послѣднее провозглашаетъ свободу внѣ церкви, до церкви, исповѣдуетъ абсолютный индивидуализмъ, тогда какъ православіе принимаетъ свободу въ церкви. Православіе, какъ и католичество, исходитъ изъ понятія церкви, но тогда какъ для католичества церковь—все христіанство, для православія, говоря словами еп. Ѳеофана Затворника,—„то не рѣшительный еще признакъ истинной жизни во Христѣ, если кто-нибудь именуется христіаниномъ и принадлежитъ къ Церкви Христовой" [2]) Разъ навсегда нужно помнить, что духовная истина открывается діалектически, что она имѣетъ форму безконечнаго ряда ступеней, такъ что частное положеніе можетъ быть истиннымъ и ложнымъ въ зависимости отъ того, занимаетъ ли оно свое мѣсто, свою ступень. Одинъ и тотъ же принципъ имѣетъ разный смыслъ, будучи поставленъ въ системѣ на разныя мѣста. Православный принципъ свободы личнаго христіанства выступаетъ вслѣдъ за ступенью христіанской церковности и имѣетъ тотъ смыслъ, что принадлежать къ церкви необходимо, но въ церкви должна вмѣщаться полнота интимной жизни и свобода личнаго опыта.

Въ этомъ безспорная сущность христіанства. Мы теперь говоримъ о христіанской свободѣ мірянина, о мірянскомъ творчествѣ, не только какъ о сущности христіанства, но и какъ о научно-богословскомъ методѣ. Та подвижность въ христіанскомъ опытѣ, въ христіанской мысли, которая отличаетъ мірянина отъ іерарха, можетъ быть использована въ интересахъ богословскаго развитія. Богословская мысль мірянина, не связаннаго оффиціальнымъ положеніемъ въ церкви, мысль пытливая—то же, что крейсера во флотѣ: они бороздятъ таинственное море по всѣмъ направленіямъ съ

---

[1]) *Лекціи по исторіи древней церкви*, I, 35. Ср Хомякова, т II, 43 (изд. 4)
[2]) *Путь ко спасенію*

легкостью, которая недоступна тяжелому кораблю, и оказывают послѣднему незамѣнимую услугу, если онъ не хочетъ оставаться неподвижнымъ. Если бы онъ самъ сталъ пытать всѣ пути, онъ могъ бы оказаться въ рискованномъ положеніи. Тысячи путей, пройденныхъ крейсерами, окажутся не нужными, но одинъ изъ нихъ будетъ тѣмъ, по которому пойдетъ большой корабль церкви. Въ свободѣ крейсерства, въ исканіи новаго, заключается возможность ереси, но эта возможность образуетъ неизбѣжное условіе церковной жизни, церковнаго прогресса – восхожденія на небо. Эта истина сознавалась еще въ древности. Вотъ что мы читаемъ въ *Церковной исторіи* Евагрія

„Да не посмѣвается надъ нами никто изъ идолопоклонниковъ, что послѣдующіе у насъ низлагаютъ прежнихъ, и что къ вѣрѣ нашей всегда присоединяется нѣчто новое; ибо, испытывая неизреченное и непослѣдимое человѣколюбіе Божіе и желая всячески почтить и возвысить Его, мы обращаемся то къ тому, то къ другому мнѣнію. И ни одинъ изобрѣтатель ереси между христіанами не хотѣлъ умышленно произносить хулу, ни одинъ не рѣшался намѣренно уничтожать божественное, но всякій думалъ, что, утверждая это, говоритъ лучше предшественниковъ. Впрочемъ существенное и главное исповѣдуется обще всѣми. Троица – наше поклоняемое, единица – наше славословимое. Это—прежде вѣковъ рожденный Богъ-Слово, для творенія воплотившійся вторымъ рожденіемъ. Если же въ иномъ отношеніи постановлялось новое, то и это бывало потому, что Спаситель нашъ Богъ касательно того даровалъ намъ свободу, дабы святая вселенская и апостольская церковь говоримое такъ или иначе приводила къ надлежащему разумѣнію и благочестію, и чрезъ то выходила на одинъ открытый и прямой путь. Вотъ что заставило апостола очень ясно сказать: „надлежитъ быть и ересямъ между вами, дабы открылись между вами искусные“ (1 Кор. XI, 19). Причемъ надобно также дивиться неизреченной премудрости Бога, вѣщавшаго св. Павлу: „сила моя совершается въ немощи“ (2 Кор. XII, 9) То есть, отъ чего расторгаются члены церкви, то самое способствуетъ и располагаетъ къ утвержденію правыхъ и неукоризненныхъ догматовъ,—тѣмъ самымъ вселенская и апостольская церковь Божія возбуждается къ возрастанію и восхожденію на небо“.

Ту же мысль высказываетъ и новѣйшій церковный историкъ, знаменитый В. В. Болотовъ

„Для истинныхъ грековъ αἵρεσις было не только не предосудительнымъ, но даже желательнымъ явленіемъ. Въ этомъ смыслѣ ап. Павелъ въ посланіи къ Коринѳянамъ говоритъ, что „подобаетъ быти между вами (христіанами) ересямъ, дабы явлены были искусные“ —οἱ δόκιμοι, т. е. представители чистыхъ, правильныхъ воззрѣній (1 Кор. XI, 19). Выборъ, αἵρεσις, между различными воззрѣніями необходимъ, чтобы отличить настоящую монету отъ фальшивой, поддѣльной. Самъ ап. Павелъ до обращенія въ христіанство жилъ, по его словамъ, „въ строгой фарисейской ереси“ (Дѣян. XXVI, 5). „ревнитель сыи отеческихъ преданій“ (Гал. I, 14). Въ іудействѣ были различные αἱρέσεις—фарисеи, саддукеи,—и принципіально іудей не могъ смотрѣть на ихъ существованіе, какъ на беззаконное. Это походитъ на то обстоятельство, какъ въ конституціонномъ государствѣ различныя партіи ведутъ борьбу между собою за преобладаніе, но при этомъ всѣ они имѣютъ одинаковое право на существованіе Ап. Павелъ заявляетъ, что онъ проповѣдуетъ „путь“, а не ересь (Дѣян. XXIV, 14). Путь одинъ, который ведетъ къ извѣстной цѣли, мѣсту, но на пути иногда приходится дѣлать объѣзды. Это понятно всякому, кто знакомъ съ проселочными дорогами. Предстоитъ выборъ, какая дорога скорѣе приведетъ къ цѣли, и останавливаются обыкновенно на лучшей. Въ дождливую погоду, напримѣръ, болѣе удобна горная дорога, между тѣмъ какъ въ сухую—преимуществуетъ дорога низменная. Съ этой точки зрѣнія, и αἵρεσις—вполнѣ законномѣрный пріемъ, но выбирать можно лишь между равноправными, въ принципѣ одинаково хорошими величинами“ [1]).

Въ протестантствѣ личное убѣжденіе есть послѣдняя инстанція христіанской истины, въ православіи, кромѣ ея интимнаго аспекта, есть еще аспектъ церковный. Церковь оцѣниваетъ личные опыты, индивидуальныя пытанія, выбираетъ между ними: одни отвергаетъ, другіе допускаетъ къ церковному употребленію. Въ первомъ случаѣ, по указаніямъ православной совѣсти, необходима покорность церкви, подчиненіе ея приговору: упорство христіанина въ своемъ, инди-

[1]) *Лекціи* II, 348

видуальномъ, личномъ, было бы измѣной духу христіанства, нарушеніемъ союза любви. Въ этомъ отличіе православія отъ протестантства; но сохраняется отличіе его отъ католичества въ томъ, что оно даетъ мѣсто индивидуальному разнообразію, личной глубинѣ, что оно допускаетъ личное творчество къ церковному употребленію. Это дѣлаетъ православіе живымъ организмомъ, а не мертвымъ механизмомъ. Весь процессъ богословскаго созиданія хорошо изображенъ Леонтьевымъ [1])

„Міряне могутъ и должны мыслить и писать о *новыхъ* вопросахъ, и потому, что они обязанностями *сана* не связаны, и потому еще, что слово ихъ не имѣетъ той *болѣе обязательной* силы, которую, для вѣрующихъ читателей, всегда будутъ имѣть слова патріарха, епископа, или духовнаго старца, уважаемаго подвижника. Мыслить и писать о *новомъ* мірянину надо, не надо только ему считать свой образъ мысли *непогрѣшительнымъ*. Надо умѣть (публично даже, если нужно) отказаться отъ него, если *признанныя* церковныя власти открыто и властно его отвергаютъ. Позволительно даже, пожалуй, утѣшаться внутренно или тѣмъ, что *часъ* принятія этихъ мыслей, по смотрѣнію Божію, *еще не пришелъ*; или хоть тѣмъ, что *мнѣ самому*, тоже по Высшей Волѣ, душеспасительнѣй теперь замолчать и покориться. Такія временныя пріостановки не исключаютъ ни движенія, ни даже позднѣйшаго какого-нибудь приблизительнаго торжества“

Свобода есть одинъ изъ основныхъ элементовъ православія, въ отличіе отъ католичества. Она регулируется, но не подавляется. Православіе знаетъ благо свободнаго творчества: его духу не свойственно насиліе.

На то ли жизни благодать
Господь послалъ Своимъ созданьямъ,
Чтобъ имъ безплоднымъ истязаньемъ
Себя казнить и убивать?
Онъ далъ природѣ изобилье
И бѣгъ струящимся рѣкамъ,
Онъ далъ движенье облакамъ,
Землѣ цвѣты и птицамъ крылья
Оставь землѣ ея цвѣты,
Оставь созвучья Дамаскину

Свобода есть стихія православія, необходимая не только

[1]) *Богъ Вѣстн* —1913 янв

для членовъ церкви, но и для ея собственной жизни, для ея живого поступанія. У православія нѣтъ иныхъ путей поступательнаго развитія, кромѣ личныхъ исканій.

Лишь временно и мѣстно могутъ забывать объ этой стихіи, и тогда одновременно страдаютъ какъ церковь, такъ и ея члены. Вотъ страничка изъ *Дневника* А. В. Горскаго.

„Вчера разсказывалъ о. ректоръ, что Владыка (М. М. Филаретъ) въ бесѣдѣ о разсужденіяхъ между прочимъ выразилъ ему мысль о недостаткѣ у насъ сочиненій духовныхъ. Ученые духовные наши,—говорилъ онъ,—ничего не пишутъ. Да какъ и писать? Что ни будетъ написано со стараніемъ раскрыть новую сторону въ предметѣ, все это покажется ересью. Вотъ напр. ересь: мысль о развитіи догмата, т. е. нельзя сказать, чтобы догматъ, оставаясь однимъ и тѣмъ же въ сущности своей, не прибавляясь, не уменьшаясь въ своемъ содержаніи, впослѣдствіи становился въ умахъ яснѣе, опредѣленнѣе отъ особенныхъ обстоятельствъ, которыя побуждали христіанъ заниматься болѣе этимъ догматомъ, прежде принятымъ только посредствомъ чувства. Какъ же смотрѣть на христіанскую догматику? Ужели она всегда была одна и та же и по количеству объясненныхъ истинъ, и по опредѣленности этихъ истинъ? Когда разсматривается догматъ, какъ мысль Божественная, онъ единъ и неизмѣненъ, самъ въ себѣ полонъ, ясенъ, опредѣленъ. Но когда разсматривается догматъ какъ мысль Божественная, усвоенная или еще усвояемая умомъ человѣческимъ, то его внѣшняя массивность необходимо съ теченіемъ времени возрастаетъ. Онъ прилагается къ различнымъ отношеніямъ человѣка, встрѣчается съ тѣми или другими мыслями его и, соприкасаясь, объясняетъ ихъ и самъ объясняется; противорѣчія, возраженія выводятъ его изъ спокойнаго состоянія, заставляютъ раскрывать свою божественную энергію. Иногда вѣка, народы его не понимаютъ, отвергаютъ; наконецъ онъ беретъ верхъ. Правда онъ не былъ побѣжденъ и тогда, когда ложь надъ нимъ торжествовала: по крайней мѣрѣ люди не такъ думали. Новыя открытія ума человѣческаго въ области истины, постепенно возрастающая опытность его,—прибавляютъ ему новую ясность. Въ чемъ прежде можно было еще сомнѣваться, то теперь было уже несомнѣннымъ, дѣльно рѣшеннымъ. Такимъ образомъ каждый догматъ имѣетъ свою сферу, кото-

рая съ теченіемъ времени возрастаетъ, тѣснѣе и тѣснѣе соприкасается съ прочими частями догматики христіанской и съ другими началами, лежащими въ умѣ человѣческомъ: все это срастается, воплощается въ одно тѣло, оживляется однимъ духомъ: вся область ума отъ того просвѣтляется; всѣ науки, чѣмъ болѣе которая соприкосновенна догматикѣ, отъ того выигрываютъ въ точности, положительности; съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе становится возможною полная, строгая система знанія. Вотъ ходъ развитія догмата, вотъ жизнь его! Это звѣзда небесная. Для неопытнаго и невооруженнаго глаза эта звѣзда была небольшою свѣтящеюся точкою. Чѣмъ болѣе онъ потомъ всматривался въ нее, дальше сталъ наблюдать ее, болѣе употребилъ нужныхъ къ тому пособій, тѣмъ яснѣе стала для него необычайная огромность этой точки (онъ ошибался прежде); онъ сталъ различать на этой точкѣ различныя особенности; потомъ онъ дознался ея отношеніе къ прочимъ ее окружающимъ; эти разнообразныя звѣзды стали для него одною правильною системою. Догматы—то же самое".

Все это разсужденіе о развитіи догматовъ знаменитаго А. В. Горскаго весьма интересно и относится къ нашей темѣ. Особенно же примѣчательны эти слова: „что ни будетъ написано со стараніемъ раскрыть новую сторону въ предметѣ, все это покажется ересью". Эти слова находятъ себѣ подтвержденіе въ исторіи русскаго богословія, въ судьбѣ всѣхъ нашихъ выдающихся богослововъ. Надъ кѣмъ изъ нихъ не тяготѣло подозрѣніе со стороны охранителей правовѣрія? Начнемъ съ славнаго Ѳеофана Прокоповича, съ котораго богословіе въ Россіи стало русскимъ богословіемъ. Все время до Ѳеофана, до Петра Великаго, для исторіи свободной религіозной мысли есть пустое мѣсто, непроницаемая мгла: тогда русскіе не имѣли даже понятія о свободѣ въ религіи, они представлялись наблюдающимъ ихъ со стороны какъ „хранящіе отеческую вѣру... сущіи не любопытательніи и нелукавніи человѣки" (іерусалимскій патріархъ Досиѳей), они жили по нерушимому правилу: „сомнѣнія не имѣть и не испытывати, и не разсуждати, но только вѣровати" (митрополитъ Макарій). Первый Ѳеофанъ Прокоповичъ заговорилъ о чистыхъ и неповрежденныхъ источникахъ христіанскаго вѣроученія, объ испытываніи наслѣдованныхъ вѣрованій, о само-

стоятельныхъ путяхъ богословствованія [1]),—и вся жизнь его прошла подъ Дамокловымъ мечомъ обвиненій въ еретичествѣ. Его многочисленные враги, порожденные завистью къ его блестящей карьерѣ, въ его свободномъ богословствованіи искали слабаго мѣста для борьбы съ нимъ, орудія для устраненія его съ своей дороги. Первый доносъ былъ заявленъ Стефаномъ Яворскимъ—предъ поставленіемъ Ѳеофана во епископы [2]). И, что особенно любопытно, историками установлено, что Стефаномъ руководила далеко не ревность о православіи. Въ наукѣ принято мнѣніе, что Ѳеофанъ Прокоповичъ стоялъ подъ вліяніемъ протестантскихъ системъ Гергарда, Голлазія и Квенштедта. Для насъ теперь не важно, насколько это мнѣніе правильно. Въ тѣ дни была переведена и издана (въ 1710 и 1711 годахъ) книга „Богомысліе въ пользу благовѣрныхъ", представляющая собою буквальный переводъ книги Гергарда Meditationes sacrae. Стефанъ Яворскій дѣятельно распространялъ книгу въ Москвѣ и Петербургѣ, „не обращая вниманія на то, что въ ней высказывались совершенно неправославныя мнѣнія по тѣмъ самымъ вопросамъ, въ рѣшеніи которыхъ московскіе богословы расходились съ Ѳеофаномъ". Извѣстный вольнодумецъ Тверитиновъ „попрекнулъ этимъ Яворскаго, которому ничего не оставалось, какъ только сознаться, что онъ эту книгу не смотря и не читая раздавалъ" [3]). Ѳеофанъ удачно оправдался, и былъ посвященъ въ епископы. Стефанъ вынужденъ былъ примириться съ Ѳеофаномъ, причемъ признался, что сочиненій Ѳеофана не видалъ и подсунутый ему (архим. Ѳеофилактомъ Лопатинскимъ и іеромонахомъ Гедеономъ Вишневскимъ) доносъ подписалъ не читая [4]). Составленное Маркел-

---

[1]) Ѳеофанъ писалъ (ер. VI) профессорамъ Кіевской академіи: „non sciolorum premenda vestigia, sed eam studiorum rationem unicuique sequendam esse, quae solidae eruditionis parens litteratos, non licitatores efficiat, et quae olim ad publicam lucem non erubuerit, (quandoquidem satis iam nauseae cordatiori seculo commoverit eruditio), (si fas est ita loqui) illa, quae non ex fontibus auctorum integra manat, sed ex lacunis ineptorum ludimagistrorum per luridas chartas, eaque corrupta et guttatim scatet...

[2]) Напечатанъ у И. Чистовича *Рѣшиловское дѣло* въ приложеніяхъ.

[3]) См. Морозова *Ѳеофанъ Прокоповичъ, какъ писатель.*

[4]) Ѳеофанъ сообщаетъ:... illustrissimum Antistitem Resanensem mea scripta theologica non vidisse unquam, et, quod plane mirum, ait, ipsum

ломъ Родышевскимъ „Житіе еретика Ѳеофана Прокоповича“ (напечатано въ *Чтеніяхъ въ Общ. Истор. и Древн. Рос.* 1862, кн II) можетъ служить образцомъ крайней мелочности, придирчивости, беззастѣнчивой изобрѣтательности въ обвиненіяхъ, на какія способна только холодная ненависть. И надъ Родышевскимъ и надъ многими другими врагами своими Ѳеофанъ одержалъ верхъ, но атмосфера доносовъ, окружавшая его до конца жизни, направила всю его энергію на борьбу съ врагами, искалѣчила его душу [1]). Не всегда въ такихъ громадныхъ размѣрахъ, угроза обвиненія въ ереси висѣла и надъ позднѣйшими богословами.

Митрополитъ М. Платонъ въ своей *Автобіографіи* сообщаетъ, какъ угрожало ему это обвиненіе въ молодости, когда онъ еще былъ Петромъ Левшиновымъ, учителемъ Академіи. „Успѣхъ и похвала учительства Петрова, по Москвѣ разнесшаяся, подвигла къ зависти нѣкоторыхъ, а особливо Преосвященнаго Амвросія, тогда бывшаго епископа Переславльскаго, а послѣ архіепископа московскаго: и разглашено, что аки бы Левшиновъ учитъ многому, Церкви противному; а потому-де его наказать и изъ Академіи изгнать. Сіе разглашеніе дошло и до Петра, и не мало его смутило“. А Иннокентій Херсонскій? Самъ митрополитъ Филаретъ Московскій? Протопр. І. Л. Янышевъ? Послѣдній пишетъ о себѣ: „Сдѣланный мною опытъ разъясненія и опредѣленія понятій (христіанскаго нравоученія) былъ, въ формѣ диссертаціи, представленъ въ Совѣтъ С.-Петербургской Духовной Академіи на соисканіе требовавшейся тогда отъ ординарнаго профессора ученой степени доктора богословія. Но ни совѣтъ Академіи не призналъ возможнымъ безъ разрѣшенія Святѣйшаго Синода, ни Святѣйшій Синодъ не разрѣшилъ—печатать его: такъ необычными показались тогда мои посильныя разъясненія важнѣйшихъ въ ученіи о нравственности понятій“. А

---

hoc scriptum (доносъ) mihi objectum non legisse, cum tamen manu propria, quasi ipse legisset, subscribere non dubitauerit

[1]) Въ жизни Ѳеофана, какъ и подобныхъ ему іерарховъ, стѣсненія богословской свободы осложнялись блескомъ іерархическаго положенія, вызывающимъ у однихъ привязанность, у другихъ зависть, тогда какъ подлинная свобода мысли можетъ быть безспорнымъ достояніемъ лишь неискательнаго мірянина.

проф. Олесницкій и цѣлый рядъ другихъ скромнѣйшихъ профессоровъ богословія, преимущественно, нравственнаго?

Никакъ нельзя сказать, чтобы у насъ такъ ужъ и не понимали важнаго значенія личнаго и, въ частности, мірянскаго творчества въ богословіи. Вспомните, какъ М. М. Филаретъ, подъ режимомъ котораго задыхался умнѣйшій Горскій, относился бережно къ Муравьеву. Достаточно справиться съ письмомъ (325) Филарета къ нему.

„Да сохранитъ Васъ Богъ отъ того, чтобы у Васъ „духъ упалъ“, и тѣмъ остановилось дѣло. Есть ли бы Вы предприняли дѣло для чести или для выгоды, и были въ опасеніи не достигнуть ихъ: это былъ бы случай поколебаться духомъ. Но когда Вы предприняли дѣло по любви къ Церкви, для блага ближняго: Вамъ должно продолжать оное съ миромъ и твердостію, ввѣряя оное Провидѣнію Божію. Какія бы ни были послѣдствія: трудъ Вашъ не потерянъ предъ Богомъ. Думаю же, что и напрасно Ваше опасеніе, и что дѣла не остановятъ. Мнѣ кажется, справедливы и сильны причины не останавливать дѣла, сообщенныя мною Вамъ и представленныя Начальству.

„Выписываю Ваши слова: „скажете, зачѣмъ мірянину писать то, что ему несвойственно?“—Не говорилъ сего и не скажу, потому что не думалъ и не думаю. Я зналъ, по Вашей довѣренности, о Вашемъ предпріятіи написать житія Святыхъ Россійской Церкви, прежде нежели Вы приступили къ дѣлу. Прошу Васъ вспомнить, слышали ль Вы что-нибудь отъ меня похожее на то, что Вы мнѣ приписываете? Есть ли бы Вы сдѣлали мнѣ сіе возраженіе отъ лица другихъ, я могъ бы сказать Вамъ въ разрѣшеніе: Симеонъ Метафрастъ писалъ житія Святыхъ, не будучи Епископомъ или Пресвитеромъ“...

Еще выразительнѣе, въ силу болѣе принципіальной формы, разсужденіе архіеп. Антонія (Храповицкаго).

„Если въ настоящее время какой-либо, даже простой, смиренный христіанинъ начинаетъ разсуждать объ истинахъ вѣры (въ новыхъ терминахъ), но безъ всякаго противорѣчія церковному преданію: то такой авторъ, оставаясь въ согласіи съ православнымъ богословіемъ, не открываетъ новыхъ тайнъ вѣры, но съ точки зрѣнія вѣчной истины вѣры разъясняетъ новые запросы современной человѣческой мысли

Современный читатель, видя въ его словахъ давно жданный отвѣтъ на свои недоумѣнія въ вѣрѣ, готовъ провозгласить такое толкованіе „новымъ откровеніемъ“, а иной, чуждый этимъ запросамъ, почитатель школьныхъ авторитетовъ съ недовѣріемъ и недоброжелательствомъ медлитъ согласиться съ авторомъ и настойчиво отыскиваетъ у него ересь, не желая примириться съ тѣмъ, что предметъ объясненъ какъ будто лучше, чѣмъ въ установленныхъ учебникахъ Между тѣмъ ничего противнаго учебникамъ не сказалъ онъ, и самая оцѣнка сравнительнаго достоинства его толкованій съ литературой учебной зависитъ преимущественно не отъ изложенія того вѣчнаго содержанія вѣры, которое тождественно въ обоихъ этихъ толкованіяхъ, но отъ разъясненія измѣняющихся запросовъ современной мысли“.

Какая, скажете, великолѣпная апологія мірянскаго творчества въ богословіи! Какъ великолѣпно проведена граница между вѣчнымъ, неизмѣннымъ содержаніемъ христіанства и временными, мѣстными, индивидуальными облаченіями его, личными переживаніями и мнѣніями!

Но уймите свой восторгъ. Преосвященный авторъ говоритъ не о всякомъ мірянинѣ, а объ опредѣленной личности, о Хомяковѣ, какъ Филаретъ писалъ Муравьеву. О, если бы за каждымъ профессоромъ-мірянином было признано право мыслить и писать „по любви къ церкви, для блага ближняго“, если бы ему уступалась возможность, „оставаясь въ согласіи съ православнымъ богословіемъ—объяснять предметъ какъ будто лучше, чѣмъ въ установленныхъ учебникахъ, итти навстрѣчу современнымъ запросамъ“,—какой энтузіазмъ охватилъ бы профессорскую корпорацію, какою богословскою оригинальною производительностью заявила бы она себя изумленному русскому міру. Но нѣтъ, „не для нихъ придетъ весна“, а для Муравьева и Хомякова. Для чужихъ открыта гостиная, свои подождутъ въ передней. Для чужихъ широта творчества, смѣлость мысли, для своихъ—скромное исполненіе заказовъ [1]).

[1]) Преосв. Амвросій (Зертисъ-Каменскій) еп Переяславскій (позднѣе митрополитъ московскій, убитый возмутившеюся чернью), жаловался въ письмѣ къ Арсенію Мацѣевичу, митрополиту ростовскому, на „азіатскихъ выходцевъ и аѳонскихъ прелазатаевъ“ (*Чт въ Общ. ист и др. росс* 1862. II) Чтобы быть чужимъ, и въ этомъ качествѣ имѣть

Проф. Н И. Барсовъ, много писавшій о Хомяковѣ, въ статьѣ „О значеніи Хомякова въ исторіи отечественнаго богословія“ (Хр. Чт. 1878, I) восхвалилъ въ Хомяковѣ, наряду со многими другими чертами богословствованія, его смѣлость. „Самая смѣлость въ постановкѣ проблемъ христіанской догматики и въ своеобразномъ ихъ рѣшеніи—это черта поистинѣ святоотеческая“ [1]).

Я ослѣпъ, проводя за чтеніемъ цѣлые дни въ теченіе многихъ лѣтъ, и ни разу не случилось мнѣ читать, чтобы восхваляли „святоотеческую смѣлость“ въ богословѣ изъ *своихъ*, хотя еще Духовный Регламентъ въ отдѣлѣ о „домахъ училищныхъ“ проектировалъ воспитаніе въ ученикахъ духовной школы „честной смѣлости, каковой требуетъ проповѣдь слова Божія“. Въ отношеніи къ реальной дѣятельности *своихъ* существуетъ особая рѣчь. „Не имѣя возможности заинтересовать студентовъ своимъ залежалымъ литературнымъ товаромъ, профессора-либералы несытымъ окомъ взираютъ на Трубецкихъ, Соловьевыхъ и Лебедевыхъ, и особенно на профессоровъ Тюбингенцевъ“. Да и того много хуже..

И все-же бумага терпитъ, когда мечтаютъ „возбудить—въ питомцахъ духовной школы—религіозную и богословскую *самодѣятельность*“, когда ждутъ отъ нихъ въ будущемъ „смѣлости мысли, и творчества, и нравственнаго одушевленія“, надѣются увидѣть „конецъ безплодію академической науки“.

Откуда же все это возьмется? Что говорить, въ духовной школѣ не можетъ быть терпимо отрицательное отношеніе къ

успѣхъ, нѣтъ необходимости быть азіатскимъ выходцемъ (хотя грекъ или армянинъ лучше всего): даже бывшій гимназистъ предпочитается *своему* семинаристу, любитель-начетчикъ—*своему* профессору. Всѣ эти „чужіе“ дѣлаютъ карьеру, въ сообществѣ съ домашними отбросами, разсчитаннымъ низкопоклонничествомъ, при общемъ игнорированіи той истины, что „свои“ бываютъ суровы, оппозиціонны единственно потому, что они не могутъ продавать родной матери, что слишкомъ близко принимаютъ къ сердцу интересы „родной святыни“ Эта „мнимая оппозиція есть истинное и единственное консерваторство“ (А. С. Хомяковъ).

[1]) Однако нужно помнить, что и Хомяковъ, позднѣе прославляемый представителями духовнаго міра, въ *свое время* не встрѣчалъ отъ нихъ признанія. Еще важнѣе то, что славянофилы въ *свои сферы* находились подъ подозрѣніемъ

христіанству, но если кто думаетъ, что здѣсь кроется возраженіе противъ „свободы богословскаго творчества“, тотъ позволяетъ себѣ жалкія уловки. Рѣчь исключительно о такомъ творчествѣ, которое, не противорѣча православію, разъясняетъ „съ точки зрѣнія вѣчной истины новые запросы мысли“. Равнымъ образомъ, не поднимаемъ даже вопроса объ авторитетѣ высшей церковной власти, которой безспорно принадлежитъ рѣшающій голосъ: не о томъ у насъ рѣчь! Вопросъ объ отношеніи къ сочиненіямъ, положительно, съ любовью къ Церкви и благу ближняго, раскрывающимъ христіанскую истину въ виду новыхъ запросовъ мысли,—объ отношеніи къ такимъ богословскимъ сочиненіямъ со стороны критики, будетъ ли то критика лица оффиціальнаго или же вольнаго. Предполагаемъ, что такой критикъ обладаетъ собственной богословской системой, или же онъ почитатель школьныхъ авторитетовъ, и что новое сочиненіе представляетъ своеобразную систему. Все условіе богословскаго прогресса состоитъ въ томъ, чтобы новая система не была судима съ точки зрѣнія системы рецензента или установившихся учебниковъ, чтобы ея православіе измѣрялось только догматами церкви, а не мнѣніями рецензента, чтобы была полная терпимость къ тому, что въ новой системѣ есть своеобразнаго не въ противорѣчіе съ догматами православія [1]) Такой-то терпимости у насъ, въ нашемъ церковномъ обществѣ, и нѣтъ!

Слушайте внимательно:

— „Гдѣ система, тамъ своеличное соображеніе, гдѣ свое соображеніе, тамъ возможность своего мнѣнія, въ томъ или другомъ несогласнаго съ другими“. Это читается у Θеофана Затворника „Душа и ангелъ не тѣло, а духъ“ (1868 стр. 38).

Ясно, что несогласіе новой системы съ системою критика

[1]) Каждому критику богословскаго произведенія нужно помнить слова М. М. Филарета въ письмѣ къ архіеп. Алексію, бывшему ректоромъ (стр. 27): „Не могу, Отецъ Ректоръ, подать Вамъ помощи въ Вашемъ сраженіи съ мыслью о тричастномъ составѣ человѣка. Довольно необходимости сражаться съ врагами, съ ученіями противными догмагамъ: какая нужда воевать противъ мнѣній, невраждебныхъ никакому истинному догмату?“

еще не означаетъ несогласія съ православіемъ. Разнообразіе систематическихъ построеній—въ этомъ жизнь богословія. Этого-то у насъ и не понимаютъ. Все, несогласное съ личнымъ мнѣніемъ рецензента, у насъ объявляется ересью. У насъ православіе смѣшивается съ установившеюся учебною системою. У насъ нѣтъ любопытства къ новымъ построеніямъ. Все, на чемъ лежитъ печать оригинальности, подвергается преслѣдованію. „Смѣлость мысли, творчество и нравственное одушевленіе“ считаются личнымъ оскорбленіемъ рецензента: онъ такъ весь и распаляется ненавистью. Именно своему-то все это и не прощается: дикій стадный инстинктъ. Все творческое и оригинальное клеймится кличкой ереси. Эпидемія обвиненій въ нѣметчинѣ здѣсь же коренится. „Нѣметчина“—это модное обозначеніе ереси. Оно плодъ той же нетерпимости къ оригинальному, своеобразному, творческому. Лишь сильнѣе подчеркивается нетерпимость къ оригинальности у своихъ. „Туда-же!“ „Умнѣе насъ!“ Если рецензентъ мнитъ себя богословомъ *κατ᾽ ἐξοχην*, этой кличкой устраняется соперникъ; чаще всего—это голосъ тупого самодовольства стадной нивеллировки, православіемъ и національнымъ прикрывается духовная немощь, внутреннее рабство. Это психологія рабовъ. Нѣтъ уваженія къ себѣ, вѣры въ себя, смѣлости имѣть собственныя цѣнности, своихъ героевъ. Жители Назарета. Но въ этомъ-то и состоитъ рабство.

Не цѣпи дѣлаютъ раба,
Но рабское сознанье.

Какъ же вы можете освободиться отъ нѣмецкаго засилія, если вы не имѣете внутренней свободы, если вы не можете своего лучшаго, „смѣлаго и творческаго“ признать своимъ? Чтобы освободиться отъ жалкой зависимости отъ нѣмцевъ, отъ нѣмецкихъ компиляцій, давайте свободу своимъ дѣлателямъ, своимъ творцамъ. Иначе нѣтъ конца рабству. Въ духовной области не нѣмцы наши враги, не они навязывали намъ наши компиляціи. Зло въ тѣхъ нашихъ порядкахъ, которые выстилаютъ гладкій путь для компиляцій. Послѣднее наше зло, это—отцы Свѣтловы, отцы Клитины, враги всякой свободной мысли. Освистываютъ артистовъ Божіею милостью, и освобождаютъ сцену для балаганныхъ петрушекъ.

Здѣсь я нахожу умѣстнымъ возвратиться къ отзыву о. Свѣтлова о моей системѣ

Отзывъ о. Свѣтлова это великолѣпнѣйшій образчикъ господствующей у насъ принципіальной, что въ данномъ случаѣ значитъ: *патологической*, нетерпимости къ индивидуальному элементу богословствованія. Къ тому же и самый предметъ моего пререканія съ Свѣтловымъ сосредоточивается въ вопросѣ объ индивидуальномъ началѣ въ богословіи. А то обстоятельство, что мнѣ приходится говорить о личномъ дѣлѣ,—пусть оно не оставитъ ни малѣйшихъ слѣдовъ „своего рода неудобства", т. е. я приложу старанія о полномъ устраненіи изъ своей рѣчи слѣдовъ личнаго раздраженія, буду разсуждать спинозовскимъ more geometrico, методомъ геометрическимъ, ac si quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset, какъ если бы дѣло шло о линіяхъ, плоскостяхъ или о тѣлахъ. Слѣдовать этому методу особенно необходимо, когда имѣешь дѣло съ прот. Свѣтловымъ, который стяжалъ себѣ печальную извѣстность непристойнымъ высокомѣріемъ и чрезвычайною, прямо сказать—болѣзненною грубостью въ отзывахъ о профессорахъ богословія: съ такими людьми, чтобы не походить на нихъ, необходимо быть сугубо корректнымъ. Устраняя неудобства, я воспользуюсь всѣми удобствами указаннаго обстоятельства, именно—полною освѣдомленностью въ матеріалѣ, о которомъ будетъ рѣчь.

Отзывъ о. Свѣтлова о моихъ *Основахъ христіанства* на рѣдкость поучительный фактъ: онъ, если не искажаетъ моей мысли, что также бываетъ, упрекаетъ меня въ томъ, что имѣется и у него самого.

Въ рецензіи о. Свѣтлова (*Христіанское вѣроученіе въ апологетическомъ изложеніи* т. I изд 1910 года) богословію „нѣкоего М. Тарѣева, бывшаго профессора духовной академіи", вмѣняется въ порицаніе „принципъ абсолютнаго индивидуализма" или „религіознаго творчества" въ христіанскомъ знаніи, вслѣдствіе чего богословіе каждаго получаетъ значеніе только субъективно-автобіографическое, какъ выраженіе разныхъ внутреннихъ „переживаній и запросовъ религіозной личности". Все это богословіе—продуктъ его индивидуальнаго и „самодержавнаго" религіознаго творчества, не представляющій рѣшительно никакого значенія для тѣхъ, которые въ богословіи ищутъ средствъ къ познанію христі-

анства, а не автобіографій богослововъ, едва-ли кому нужныхъ за неизвѣстностью ихъ авторовъ. Несомнѣнно, въ качествѣ самой характерной черты религіозно-богословскаго „творчества“ или религіознаго міросозерцанія М Тарѣева долженъ быть отмѣченъ проникающій его *религіозный индивидуализмъ*, особенно прискорбный для христіанской религіи любви и единенія всѣхъ вѣрующихъ во Христѣ, связанныхъ въ жизни и знаніи „посредствомъ всякихъ, взаимно скрѣпляющихъ связей“ (Ефес. IV, 16) въ единое Тѣло Христово, въ Церковь. Вмѣсто этого христіанство Тарѣева является откровеніемъ полноты жизни и знанія, пріуроченной къ отдѣльнымъ личностямъ,—какой-то абсолютности евангельской жизни, абсолютности личности, выражаясь неуклюжимъ языкомъ г. Тарѣева. Религіозный индивидуализмъ этого рода въ качествѣ цѣльнаго настроенія личности былъ бы самообоготвореніемъ на религіозной почвѣ, злоупотребленіемъ евангельской идеей богосыновства, самопревознесеніемъ мнимою абсолютностью, естественно соединеннымъ съ презрѣніемъ къ „мірской условности“. Кажется (о. Свѣтлову), трудно итти дальше тарѣевскаго христіанства по пути абсолютнаго „творчества въ богословіи“, и состряпанная творческимъ воображеніемъ М. Тарѣева карикатура на христіанство на основаніи какихъ-то его переживаній лучше всякихъ словъ самымъ дѣломъ предостерегаетъ отъ крайностей индивидуализма въ христіанскомъ знаніи. Въ такомъ богословіи не остается никакого мѣста для объективнаго, божественнаго элемента; все сведено къ творчеству „самодержавной“ личности, ея разумѣнія; поэтому здѣсь нѣтъ христіанскаго знанія (330—334).

Такъ о. Свѣтловъ характеризуетъ мое богословствованіе Далѣе я выпишу тѣ мѣста изъ *Основъ христіанства*, которыя вызвали возмущеніе прот. Свѣтлова, а затѣмъ перейду къ собственному „ученію“ его

Прот. Свѣтловымъ приведены изъ моихъ сочиненій два ряда мѣстъ, въ каждомъ изъ которыхъ—своя тема Въ *Хр Чт.* 1908 янв стр. 45. 46=*Осн. хр.* IV, 339. 340 идетъ рѣчь „о религіозномъ творчествѣ и познаніи“, которое называется самодержавнымъ въ отношеніи къ дискурсивному познанію, т. е. идетъ рѣчь о томъ, что называется интуиціей, мистическимъ постиженіемъ. Тамъ сказано: „Религіозное по-

знаніе опирается на критическую философію, которая имѣетъ незамѣнимое значеніе въ дѣлѣ изгнанія изъ области религіознаго мышленія всякихъ гностическихъ суевѣрій; но положительнаго значенія въ религіозномъ мышленіи философія не имѣетъ, она ничего не даетъ для его содержанія. Религіозное творчество и познаніе, подобно художественному творчеству и познанію, образуетъ совершенно самодержавную область, которая совмѣстима съ реально-позитивнымъ познаніемъ, но не можетъ быть замѣнена философскимъ гносисомъ". Подъ религіознымъ творчествомъ здѣсь разумѣется духовная жизнь религіозныхъ людей и, прежде всего, жизнь Христа, которая составляетъ *предметъ* христіанскаго богословствованія. „Новое откровеніе евангелія дано не въ формѣ новаго теоретическаго познанія, а въ формѣ новаго опыта богосыновнихъ (а не богословскихъ, какъ переписываетъ Свѣтловъ) переживаній Христа, которыя усвояются вѣрующими. Все христіанское познаніе развивается только изъ этого опыта и совершенно не имѣетъ характера мистико-гностическаго или раціоналистическаго". Вотъ что я называю религіознымъ творчествомъ и познаніемъ, самодержавнымъ въ отношеніи къ реально-позитивному познанію. Во второй группѣ мѣстъ (Бог. В. 1908 май 143 и іюнь 338) идетъ рѣчь о личномъ *богословскомъ* творчествѣ, о систематическихъ богословскихъ построеніяхъ, которыя всегда бываютъ запечатлѣны индивидуальнымъ, субъективнымъ характеромъ. Я пишу *Бог. Вѣстн* 1908 май 143: „Не трудно понять, что болѣе или менѣе устойчивую цѣнность въ богословской области имѣютъ труды или чисто-историческіе, излагающіе объективную правду, или же такіе, содержаніемъ которыхъ служитъ религіозное мышленіе, личное богословское творчество. Въ первыхъ стушевывается личность автора; напротивъ, все значеніе вторыхъ въ личномъ элементѣ, въ послѣдовательномъ міросозерцаніи, въ опредѣленной авторской физіономіи. Первые ничего не теряютъ, появляясь анонимными, и они, конечно, должны подготовить и уступить мѣсто послѣдующимъ, болѣе совершеннымъ изслѣдованіямъ: во вторыхъ—вложенная душа автора, личныя переживанія, религіозныя надежды и страданія имѣютъ вѣчную, незамѣнимую цѣнность. Наша среда цѣнитъ перваго сорта работы, понимая лишь объективность изслѣдованія въ смыслѣ без-

личности, безцвѣтности литературнаго труда; но она совершенно не подготовлена и неспособна оцѣнить работы второго рода". И ibid. іюнь 338: „У насъ долговременныя гоненія на религіозную мысль породили глубоко укоренившееся суевѣріе, что неприлично говорить о своихъ личныхъ религіозныхъ убѣжденіяхъ. Излагать принятое церковное ученіе, трактовать внѣшній церковно-историческій фактъ, это— научно, а строить личное религіозное міровоззрѣніе, самое меньшее—не принято: это оскорбляетъ здравый смыслъ" и пр. Между богословскимъ творчествомъ и мистикой христіанской религіи, какъ объекта богословскаго мышленія, предполагается аналогія (конгеніальность: т. II, 13. 312), но они не отождествляются, ибо богословіе есть лишь наука о религіозномъ опытѣ (о жизни и лицѣ Христа). Подробнѣе эта тема раскрывается у меня во введеніи ко второму тому. Тамъ я говорю о недостаточности критической науки для построенія христіанской идеи. „Мы разумѣемъ поразительную безплодность критическаго богословія въ положительныхъ результатахъ, въ построеніи первохристіанской идеи. Историко-критическіе выводы весьма цѣнны и необходимы для научнаго пониманія евангельскаго ученія,—превосходно построена историческая перспектива христіанскихъ первоисточниковъ, рельефно выработана историческая основа, историческій фонъ христіанскаго ученія; но воспроизвести самое ученіе, возсоздать христіанскую идею научное богословіе однѣми своими силами не можетъ... Внѣшне-историческая критика можетъ опредѣлить внѣшнюю судьбу памятника, его историческую основу, довести до порога его внутренняго содержанія, но здѣсь и предѣлъ для нея Для построенія его собственнаго содержанія, для его внутреннеи оцѣнки, къ принципамъ библейскаго богословія нужно добавить новый принципъ — принципъ сроднаго творчества, внутренняго постиженія. Это было бы плодотворнымъ соединеніемъ научнаго критицизма съ субъективнымъ творчествомъ, которое наполнило бы критическую форму внутреннимъ содержаніемъ и дало бы научное обоснованіе религіозной цѣнности"... (11 — 13). Богословствованіе, являясь, въ своемъ субъективномъ элементѣ, присоединеніемъ къ выводамъ критической науки, равнымъ образомъ не абсолютно со стороны историческаго факта (жизни Христа) и церков-

наго догмата Вѣдь все мое богословствованіе есть лишь истолкованіе жизни и ученія Христа, истолкованіе четвероевангелія, какъ оно принято церковью, въ буквальномъ пониманіи фактовъ жизни и словъ Христа и въ границахъ церковныхъ догматовъ. Это я прямо говорю въ вводныхъ строкахъ перваго тома (стр 6)· „Авторъ обязанъ заявить, что эта религіозная система не имѣетъ въ его глазахъ ни конфессіонально-дидактическаго, ни чисто-объективнаго значенія· онъ даетъ личное пониманіе христіанства, личное религіозное міровоззрѣніе. Въ этихъ книгахъ обсуждается не та сторона христіанства, которая образуетъ общепринятую церковную формулу и общепризнанную внѣшне-научную рамку христіанской религіи, но то въ христіанствѣ. что лежитъ за этою формулою и за этой рамкой и что неизбѣжно предполагаетъ субъективное переживаніе, индивидуальное освѣщеніе“... О догматическихъ границахъ богословствованія см особенно II, 19—20; V, 215—227, *Бог. Вѣст.* 1910 іюль-авг. 509.

Итакъ, я говорю о самодержавіи религіознаго творчества, прежде всего, самого Христа, о самодержавіи духовнаго опыта вѣрующихъ, и о личномъ богословскомъ творчествѣ, о субъективномъ творчествѣ въ богословствованіи, т. е въ постиженіи объективной стороны религіи, но я ни разу не впалъ въ безуміе, чтобы сказать: мое богословствованіе самодержавно. Ни на дѣлѣ, въ содержаніи моей системы, ни на словахъ, въ моихъ опредѣленіяхъ богословскаго метода, у меня нѣтъ принципа *абсолютнаго* индивидуализма, такъ чтобы „богословствованіе каждаго получало только субъективно-автобіографическое значеніе“. Напротивъ, я ни разу не примѣняю принципа субъективнаго постиженія, богословскаго творчества иначе, какъ въ цѣляхъ познанія объективной стороны христіанства: въ противномъ случаѣ не было бы мѣста для религіознаго *познанія*, такъ какъ я не допускаю гностицизма. „Біологическая эволюція (филогенезисъ) повторяется въ эмбріологическомъ развитіи (онтогенезисъ); религіозно-историческая эволюція повторяется въ лично-религіозномъ развитіи. Двѣ религіозныя эволюціи, историческая и личная, взаимно освѣщаются. Въ силу этого религіозное изслѣдованіе пріобрѣтаетъ лично-религіозную цѣнность, а субъективное переживаніе и религіозное творчество,

въ отличіе отъ схоластическаго богословствованія, получаетъ гносеологическое значеніе" (II, 31—32 ср. 18—19) Абсолютный индивидуализмъ я выразительно отвергаю „Помимо школьнаго богословія у насъ въ послѣднее время появилось не мало любителей религіознаго мышленія изъ среды представителей свѣтской литературы Здѣсь часто мы встрѣчаемъ то, чего недостаетъ школьному богословію—свободную религіозную мысль, свободный религіозный опытъ. Но примѣчательно—эти свободные религіозные мыслители имѣютъ недостатокъ, который роднитъ ихъ съ представителями богословской схоластики,—у нихъ то же и даже еще большее пренебреженіе къ историческому смыслу евангелія, въ толкованіи библейскаго текста они придерживаются метода, который можно назвать чревовѣщательнымъ, они съ безудержнымъ произволомъ вносятъ въ священныя реченія собственный смыслъ, до результатовъ ницшеанской философіи и декадентской мысли включительно" (II, 10). Весь составъ моего метода направленъ, одною стороною, противъ односторонности критической науки, и другою — противъ крайностей абсолютнаго индивидуализма какъ же рецензентъ ухитрился завинить меня и *въ той и другой* крайности, что̀ было бы противоестественно?

Теперь обратимся къ собственнымъ писаніямъ протоіерея Свѣтлова. На стр 320 названнаго тома *Христіанскаго вѣроученія* онъ пишетъ: „Христіанское знаніе вообще и догматическое знаніе, имѣющее своимъ предметомъ христіанскую вѣру въ особенности, слагается изъ органическаго взаимодѣйствія или гармоническимъ сочетаніемъ двухъ элементовъ· божественнаго и человѣческаго, откровенія и разума. ученія церкви или догматовъ и частныхъ богословскихъ мнѣній или изъясненій ихъ вѣрующею мыслью". Эти два элемента нужно строго различать „Выдѣленіе въ христіанскомъ знаніи данныхъ частныхъ богословскихъ мнѣній изъ области собственно догматической есть дѣло возможное. такъ какъ догматы или истины, опредѣленныя церковью, извѣстны каждому вѣрующему изъ катехизиса. Въ особенности отчетливое различеніе догмата отъ частныхъ богословскихъ мнѣній не трудно для богослова. Оно для него и болѣе другихъ обязательно. Постоянное отчетливое различеніе догмата и частнаго мнѣнія есть вѣрный признакъ хоро-

шаго богослова, и мы находимъ эту черту у великихъ богослововъ патристическаго періода, т. е. именно у отцовъ и учителей церкви. Весьма нерѣдко они нарочито подчеркивали передъ своими читателями собственныя свои мнѣнія изъ боязни, чтобы ихъ не смѣшивали съ ученіемъ церкви. Такъ св Василій Великій и Іоаннъ Златоустъ отличаютъ сказанное *δογματικῶς* отъ *ἀγωνιστικῶς*, а бл. Іеронимъ высказываетъ мысль, что въ твореніяхъ св. отцовъ всегда слѣдуетъ отличать то, что они писали *διαλεκτικῶς* отъ того, что они излагали какъ истину. Что касается дурныхъ богослововъ, то они, напротивъ, стараются только о томъ, чтобы ихъ убогія мнѣнія принимали за догматы церкви; у нихъ дурная привычка говорить *δογματικῶς* (догматически), отъ имени церкви".

Такъ пишетъ прот. Свѣтловъ. Чѣмъ же отличается отъ высказаннаго имъ здѣсь принципа мой принципъ? Почему же на этой страницѣ о. Свѣтловъ не вспомнилъ меня и не сказалъ такъ: „какъ примѣръ изъ новѣйшаго богословія—можетъ быть, единственный примѣръ—строгаго различенія между догматомъ и частнымъ мнѣніемъ долженъ быть названъ проф. Тарѣевъ, который въ предисловіи къ *Основамъ христианства* честно и открыто заявляетъ, что онъ излагаетъ здѣсь *личное религіозное міровоззрѣніе* и не претендуетъ возводить на ступень общеобязательной нормы своихъ интимныхъ отношеній къ историческому Лику Христа (*Осн. хр.*, т. I, стр. 6)?" Вотъ на какой страницѣ, въ какой связи мыслей вспомнилъ бы меня и вспомнилъ съ похвалою о. Свѣтловъ, если бы онъ былъ объективнѣе въ своихъ приговорахъ.

На тѣхъ же страницахъ (326—328) о. Свѣтловъ отстаиваетъ свободу индивидуальнаго творчества въ богословіи. „Церковно-административная опека надъ религіозно-богословскою мыслью источникъ свой всегда имѣетъ въ недостаточномъ разграниченіи области чисто-церковнаго учительства отъ учительства въ церкви частныхъ лицъ, ея отдѣльныхъ членовъ, которому никакъ нельзя усвоять церковнаго авторитета, и потому отъ предоставленія частной богословско-литературной дѣятельности полной свободы при ясномъ отличеніи ея отъ дѣятельности самой церкви не можетъ быть никакого вреда для церкви. Перенесеніемъ

свойства неизмѣнности и неподвижности съ объективнаго элемента знанія на субъективный или богословствующій разумъ богословіе, какъ наука, зачеркивается: въ христіанскомъ знаніи этимъ отрицается мѣсто для *индивидуальнаго творчества* и свободы мысли въ области религіознаго знанія, и въ ущербъ подвижности, жизненности и разнообразію знанія выдвигается на первое мѣсто единство въ смыслѣ мертваго однообразія всякое индивидуальное проявленіе въ области богословскаго знанія, напр., въ видѣ даже частныхъ богословскихъ мнѣній, хотя бы не противорѣчащихъ догматамъ, становится въ латинскомъ типѣ религіознаго мышленія грѣхомъ, недостаткомъ, нарушеніемъ принципа единства: оригинальность и новизна мысли преслѣдуются, но консерватизмъ поощряется Особенно затрудняется при такихъ условіяхъ существованіе тѣхъ отраслей богословскаго знанія, гдѣ по самому существу дѣла неизбѣжно *личность* должна выступать на видное мѣсто (область систематическаго богословія, имѣющаго своею цѣлью разработку и изъясненіе *положительнаго* содержанія христіанской религіи, выработку цѣльнаго христіанскаго міросозерцанія, уясненіе и раскрытіе христіанскаго идеала жизни и знанія)".

Такъ Но если о Свѣтловъ отстаиваетъ *индивидуальное творчество* въ богословіи, свободу проявленія *личности* въ выработкѣ христіанскаго міросозерцанія, то почему же индивидуальное творчество въ моемъ богословствованіи оказывается „внушающимъ ужасъ"?

По мѣстамъ грозныя филиппики о Свѣтлова звучатъ какъ моя апологія. „Безъ вѣры—пишетъ Свѣтловъ (335)—нельзя быть богословомъ. Это истина и она есть непреложный выводъ изъ ученія о сущности и условіяхъ христіанскаго знанія. У насъ, видно, основательно забыли эту простую истину, если и Тарѣевы считаются представителями христіанскаго научно-богословскаго знанія, лишь бы головой кой-какъ овладѣли извѣстнымъ количествомъ свѣдѣній о томъ, что маловѣрующими и невѣрующими было написано о христіанствѣ и что среди нихъ носитъ громкое наименованіе подлинной науки, критическаго богословія и т. п Если истинное христіанское (православное) знаніе невозможно безъ истинной христіанской (православной) вѣры, то невозможна и истинная христіанская (православная) богословская *наука*

безъ православно-христіанской вѣры въ богословіи, и при томъ, конечно, живой, а не разсудочной вѣры юридизма. Православной богословской науки до тѣхъ поръ у насъ не будетъ, пока въ богословіи не вспомнятъ объ этой старой истинѣ и не возвратятся въ христіанскомъ знаніи на путь, указываемый Библіею съ ея религіозно-этическимъ воззрѣніемъ на познаніе, какъ дѣло воли и чувства, совѣсти, всей личности, и ученіемъ отцовъ церкви о познаніи, а также ихъ живымъ примѣромъ" (335). Великолѣпно. Но вѣдь это моя мысль,—объ этомъ-то я и говорилъ, въ этомъ-то прежде всего и состоитъ моя теорія самодержавія религіознаго опыта! Какъ же возможно теорію самодержавія, отстаивающую независимость религіознаго опыта или вѣры отъ притязаній критическаго богословія, объявлять рабскимъ слѣдованіемъ критическому богословію? Что-то чудовищное! Самодовлѣемость критическаго богословія есть полная противоположность теоріи самодержавія религіознаго опыта.

Мало и этого. Собственно въ *Христіанскомъ вѣроученіи*, даже въ третьемъ изданіи перваго тома (1910), вышедшемъ позднѣе *Основъ христіанства*, авторъ не возвышается надъ мыслію о личныхъ *мнѣніяхъ* въ догматическихъ вопросахъ Но въ слѣдующемъ, 1911 году, онъ пишетъ въ *Отдыхѣ христіанина* спеціальную статью (апр.): *Жизнь во Христѣ или внутренній христіанскій опытъ, какъ главное основаніе христіанской увѣренности* Уже въ предшествующей (мартѣ) статьѣ *Жизнь Христа, какъ наглядное историческое свидѣтельство о христіанствѣ и основаніе христіанской увѣренности*, гдѣ рѣчь идетъ о томъ, что „правильнымъ понятіемъ о существѣ христіанства (какъ историческаго факта) для изучающаго христіанство и желающаго удостовѣриться въ истинѣ его прежде всего устанавливается обязанность научно-историческаго обслѣдованія христіанства, историческихъ основъ его,—не умствованія надъ христіанствомъ и его догматами, а изслѣдованія христіанства въ его историческихъ основахъ" (377 — 378), уже въ этой статьѣ сказано (387): „только христіанинъ можетъ понимать христіанство и сказать вѣское слово о немъ, доказательство чего ниже дано будетъ въ главѣ о внутреннемъ христіанскомъ опытѣ, какъ фундаментѣ христіанскаго знанія, источникѣ христіанскаго убѣжденія и главномъ условіи пониманія

христіанства, т. е Іисуса Христа, Его личности, дѣла, ученія", такъ что очевидна „непригодность отрицательной литературы по исторіи христіанства или такъ назыв. научно-исторической отрицательной библейской критики для обслѣдованія историческихъ основъ христіанства". Въ статьѣ *Жизнь во Христѣ* и раскрывается эта мысль о внутреннемъ христіанскомъ опытѣ, какъ главномъ основаніи христіанской увѣренности. Съ внѣшней стороны христіанство есть явленіе Бога во плоти, жизнь и ученіе Іисуса Христа, а со стороны внутренней христіанство есть новая духовная жизнь, принесенная въ міръ Христомъ. Отсюда—изъ того, что христіанство есть не только историческій, но и психологическій фактъ—слѣдуетъ тотъ выводъ, что основою христіанскаго знанія долженъ служить внутренній религіозно-нравственный опытъ, или христіанская жизнь, жизнь во Христѣ Наша христіанская увѣренность покоится въ концѣ концовъ на этомъ внутреннемъ опытѣ, какъ на главномъ своемъ основаніи. Принципъ субъективнаго основанія нашей религіозной увѣренности не есть eo ipso односторонній протестантскій субъективизмъ. По воззрѣнію субъективной школы къ вѣрѣ во Христа мы приходимъ не историческимъ путемъ, а продолжающимся дѣйствіемъ на насъ живущаго въ своемъ обществѣ прославленнаго Христа. Протестантское богословіе ричліанской и эрлангенской школы пренебрегаетъ историческими научными изысканіями о христіанствѣ, говоря, что ими унижается вѣра Напротивъ, нужно сказать, что истина, сдѣлавшаяся въ лицѣ воплотившагося Бога-Слова осязательнымъ историческимъ фактомъ, стала доступною знанію даже научно-историческому. Правильно понятый субъективизмъ лишь присоединяется къ объективному познанію, онъ направляется лишь противъ предпочтенія внѣшняго знанія внутреннему опыту, противъ желанія остановиться на внѣшнемъ безъ проникновенія внутрь его опытомъ: наше знаніе зиждется не на одномъ внѣшнемъ основаніи историческихъ фактовъ, но и на внутреннемъ основаніи опыта...

Такъ разсуждаетъ о Свѣтловъ, и я не могу не одобрить его разсужденій, ибо они представляются мнѣ почти буквальнымъ повтореніемъ введенія ко второму тому *Основъ христіанства.* Съ иной точки зрѣнія можно было бы счи-

тать очень важнымъ дату *Внутренняго христіанскаго опыта*, но теперь для насъ интересъ въ другомъ Какое можно найти не оправданіе, а объясненіе страстныхъ выпадовъ о. Свѣтлова противъ моей теоріи богословскаго творчества, тогда какъ эту же теорію высказываетъ и самъ рецензентъ? Вѣдь то, что онъ приписываетъ мнѣ теорію *абсолютнаго* индивидуализма, не имѣя къ тому основанія ни вербальныхъ, ни фактическихъ, передѣлываетъ мое выраженіе „богосыновнія переживанія Христа“ въ „богословскія переживанія“, переноситъ самодержавность съ религіознаго творчества Христа и вѣрующихъ на личное богословствованіе— все это не причина, не объясненіе, а результатъ страстнаго ослѣпленія. Равнымъ образомъ, усвоя мнѣ ложный спиритуализмъ, презрѣніе къ „мірской условности“, мысль о сліяніи плоти и духа, онъ искажаетъ мое міросозерцаніе, которое рѣшительно направляется противъ спиритуализма, противъ презрѣнія къ мірской условности, противъ сліянія плоти и духа Объясненія выпадовъ о. Свѣтлова можно искать единственно въ его патологической нетерпимости къ оригинальности и новизнѣ моей системы, при чемъ его ненависть къ автору *Основъ христіанства* вполнѣ удостовѣряется всѣми этими пріемами: „бывшій профессоръ“, „никому не извѣстный авторъ“, „невразумительное бормотаніе“. Я съ удовлетвореніемъ подчеркиваю этотъ психозъ рецензента, потому что мнѣ ни разу не приходилось встрѣтить отрицательный отзывъ объ *Основахъ христіанства*, который не имѣлъ бы аффективнаго характера. Грубая рецензія о Свѣтлова выдѣляется изъ ряда другихъ лишь тѣмъ, что рецензентъ, будучи сторонникомъ теоріи богословскаго индивидуальнаго творчества, возмущается моимъ принципомъ богословскаго творчества и моею системою, построенной по этому методу Его рецензія съ эффектною наглядностью свидѣтельствуетъ о господствующей въ нашемъ обществѣ некультурности, неблаговоспитанности. Какъ дикарь, неспособный возвыситься до общеобязательныхъ принциповъ, говоритъ: „добро—это, когда я стащу у другого корову, а зло, когда у меня уведутъ корову“,—такъ и о. Свѣтловъ пишетъ: „свобода богословскаго творчества—это, чтобы за мною признавали право личныхъ мнѣній и чтобы это право не принадлежало другимъ“. Если Свѣтловъ провозглашаетъ теорію индивидуальна-

го богословскаго творчества и внутренняго опыта, какъ источника христіанскаго убѣжденія, то это оригинально, а если Тарѣевъ еще раньше не только формулировалъ эту же теорію, но и построилъ по этому принципу стройную богословскую систему, что уже много важнѣе, то это—нѣмечтина, ричліанство!

IV.

Эпидемическое выписываніе нѣмечтины тонетъ въ болѣе широкомъ явленіи—въ страхѣ ереси, въ рабской боязни всего „смѣлаго и творческаго". Равнымъ образомъ и дѣйствительная нѣмечтина, обиліе компиляцій съ иностраннаго есть лишь частный случай болѣе широкаго явленія—духовнаго разслабленія, духовной лѣни. Нужно быть младенцемъ, чтобы принимать нѣмечтину въ буквальномъ смыслѣ. Вы думаете, что у насъ дѣйствительно было серьезное тяготѣніе къ нѣмецкому и протестантскому богословію? Мы списывали съ латинскаго (позднѣе французскаго и англійскаго) языка не менѣе, чѣмъ съ нѣмецкаго, списывали у католиковъ не менѣе, чѣмъ у протестантовъ. И, оставаясь въ кругѣ компиляцій, можно признать безспорнымъ, что наши копіисты никогда догматически не уклонялись къ католичеству или протестантству, что они никогда не руководились пристрастіемъ къ нѣмечтинѣ какъ къ нѣмечтинѣ, къ протестантству какъ къ протестантству Вопросъ о вліяніи католическихъ или протестантскихъ идей въ нашемъ богословіи нужно отдѣлять отъ вопроса о составленіи нашихъ системъ по иностраннымъ оригиналамъ, съ непремѣннымъ устраненіемъ догматическихъ отступленій отъ православія. Конечно, съ системой проникалъ къ намъ и духъ католичества или протестантства, особенно въ этической области, гдѣ различія вѣроисповѣданій не бросаются въ глаза схоляровъ такъ, какъ различія догматическія; но все-же при компиляціяхъ, при работѣ Ѳеофилакта Горскаго, Платона Ѳивейскаго, прот. Солярскаго, опредѣляющимъ началомъ было не пристрастіе къ нѣмечтинѣ, а нужда позаимствовать систему у кого-бы то ни было, безсиліе создать собственную систему, написать свою книгу. Когда позднѣе у насъ богословская литература на русскомъ языкѣ разрослась, тогда наши немощные писаки начали, подобно жителямъ одного легендар-

наго острова, которые находили средства пропитанія въ томъ, что стирали другъ другу бѣлье,—списывать другъ у друга. Мерзость плагіата, вытекающая изъ духовной немощи и нравственной недобропорядочности богослововъ-писакъ, наполнившихъ богословскую арену, которая тщательно для нихъ очищается,—мерзость плагіата лишь измѣнила свой видъ, и нужно же понять, что подлинными наслѣдниками Θеофилактовъ Горскихъ и Платоновъ Θивейскихъ, являются у насъ нынѣ отцы Малиновскіе и Стеллецкіе, стирающіе другъ у друга бѣлье. И послѣднее зло хуже перваго, потому что то были первые шаги въ наукѣ, а теперь господство плагіаторовъ создается искусственно, всякими отцами Свѣтловыми и Клитиными, и совершается плагіатство, соотвѣтственно этой новой обстановкѣ, во всеоружіи отвратительныхъ пріемовъ, крайней наглости. Мнѣ уже пришлось написать отзывъ о догматической системѣ о. Малиновскаго, у котораго на протяженіи четырехъ большихъ томовъ „нѣтъ ни одного своего слова". Что Малиновскій въ догматикѣ, то Стеллецкій въ нравственномъ богословіи. Въ *Опытѣ нравственнаго православнаго богословія въ апологетическомъ освѣщеніи*—предполагается три тома, вышелъ 1-й въ Харьковѣ (1914), какъ оттискъ изъ журнала *В. и Р.*, гдѣ продолжается въ 1915 году печатаніе второго тома—*нѣтъ ни одного своего слова*. Это сплошной плагіатъ съ сопровождающими его обычными куншткюками: оригиналы или совсѣмъ не указываются, или именуются въ указателяхъ литературы предмета, причемъ объ этихъ указателяхъ заранѣе сдѣлано замѣчаніе, что поименованными здѣсь сочиненіями авторъ не пользовался, а они только извѣстны ему [1]); ставятся фальшивыя цитаты, заметающія настоящій слѣдъ: афишируются обильно иностранныя цитаты, всегда взятыя изъ вторыхъ рукъ.

Въ первомъ параграфѣ *Введенія* опредѣленіе нравственнаго богословія, какъ науки, излагается по учебникамъ

---

[1]) Стр. XXVII. „При пользованіи различными источниками и пособіями, мы обычно цитировали ихъ съ возможною точностью, въ *подстрочномъ примѣчаніи*; а иногда въ концѣ той или другой главы, въ подстрочномъ же примѣчаніи, указывали и остальную, извѣстную намъ, литературу даннаго вопроса"

Пятницкаго и Олесницкаго, послѣ чего о Стеллецкій, не ставя ковычекъ, выписываетъ изъ статьи Х(рисанѳа) *Христ Чт.* 1868, ч I *Задачи нравственнаго богословія, какъ науки*

Стеллецкій пишетъ на стр. 1—3: „Христіанскій нравственный идеалъ, какъ и само христіанство, несмотря на свои неизмѣнныя и вѣчныя основы, есть явленіе историческое До христіанства и послѣ него были и являются особые нравственные идеалы. Сопоставленіе ихъ совершенно необходимо для уясненія характера и содержанія христіанскаго идеала. Такимъ образомъ нравственныя воззрѣнія древнихъ религій“ и т. д. „Христіанство не дало опредѣленныхъ формъ для общественной жизни,—это было ниже его задачи. Религія вѣчныхъ идеаловъ жизни—не опредѣляетъ преходящихъ формъ ея, измѣняющихся подъ вліяніемъ разнообразныхъ историческихъ условій человѣческой жизни“ и пр.

У Хрисанѳа стр. 358: „Идеалъ этотъ, какъ и само христіанство, несмотря на свои неизмѣнныя и вѣчныя основы, есть явленіе историческое. До него и послѣ него были и являются иныя нравственныя воззрѣнія, иные нравственные идеалы. Сопоставленіе того и другихъ совершенно необходимо для уясненія характера и содержанія перваго. Такимъ образомъ воззрѣнія древности“ и пр. стр. 361: „Христіанство не дало опредѣленной формы для общественной жизни,— это было ниже его задачи. Религія всеобщей истины, религія духа и вѣчныхъ идеаловъ жизни—не опредѣляетъ преходящихъ формъ ея, измѣняющихся подъ вліяніемъ разнообразныхъ историческихъ условій быта“ и пр.

Далѣе Стеллецкій разсуждаетъ о названіяхъ науки—разсужденія заимствуются у Янышева и Бронзова.

Такъ стр. 3—4: „Греческое названіе этическій (отъ ηθος, или въ іоническомъ діалектѣ εθος) не библейскаго происхожденія, хотя оно три раза встрѣчается въ св. Писаніи (1 Кор 15, 33; Дѣян. 16, 21; 26, 3). Названіе это отъ εζω—сажать (въ формѣ средняго залога εζομαι сидѣть) первоначально, именно у Гомера, означало осѣдлость, постоянство мѣстопребыванія и только у позднѣйшихъ писателей оно получило значеніе образа жизни, обычая, характера дѣятельности... Названіе moralis, очевидно, получило начало отъ латинскаго слова moralitas, mos—нравъ, которое въ свою очередь происходитъ отъ movis, moveo“...

У Янышева *Прав. хр ученіе о нравственности* изд. 2, стр 12—14: „Русское слово *нравственность*, равно какъ и латинское moralitas, греческое *ηθικα* или *ηθος* не библейскаго и не церковнаго происхожденія. Греческое *ηθος* встрѣчается въ 1 посл. Кор 15, 33. Moralitas происходитъ отъ mos, нравъ, которое въ свою очередь происходитъ отъ movis, moveo.. Греческое *ηθος*, въ іоническомъ діалектѣ *εθος*, отъ глагола *εζω*—сажать, въ формѣ средняго глагола: сидѣть .. именно у Гомера означаетъ осѣдлость, постоянство мѣстопребыванія; только у позднѣйшихъ писателей оно получило значеніе образа жизни, обычая, характера"...

На стр. 6—7 Стеллецкій опредѣляетъ нравственность словами Янышева со ссылкой на него, но и слѣдующее за этою ссылкою тоже взято изъ Янышева стр. 16 Послѣдній абзацъ выписанъ изъ Мартенсена, который и называется въ подстрочномъ примѣчаніи, но ковычекъ не поставлено.

Параграфъ второй *Нравственность и религія* понадерганъ изъ Гусева, Городенскаго, Пятницкаго, статьи А. Б. *Зависимость нравственности отъ религіи* въ ж. *В. и Р.* 1889, Левитова, Янышева, Олесницкаго. Книга проф. Городенскаго *Нравственное сознаніе человѣчества* не упоминается, но изъ нея стр. 136 Стеллецкій взялъ на стр 10 цитату изъ Гюйо, поставивъ въ подстрочномъ примѣчаніи: Gyuau (sic) Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, ed. F Alcan, Paris 1905, p. 116, хотя въ другихъ случаяхъ, напр. стр. 241. онъ, вслѣдъ за другими руководителями, цитуетъ: Гюйо *Очеркъ морали*. Изъ Городенскаго взята стр. 21: „Различіе въ этомъ отношеніи простирается до неспособности понимать другъ друга: дикарь на увѣщанія миссіонера, что не справедливо и очень дурно употреблять въ пищу человѣческое мясо, увѣряетъ, что это, наоборотъ, очень хорошо. (Въ подстр прим. O. Flugel Ueber die Entwicklung der sittlichen Ideen. Zeitschrift für Völker-Psychologie und Sprachwissenschaft S 31). Съ точки зрѣнія различія въ человѣческихъ міровоззрѣніяхъ понятно и то, почему на извѣстной ступени культурнаго развитія всякій народъ признаетъ такія нравственныя обязанности, которыя потомъ будетъ разсматривать какъ преступленія. Таковъ, напр, обычай мести, всюду предшествующій уголовной карѣ за преступленія. (Подстр прим. I. George Hu-

manität und Kriminalstrafen. Iena, 1898, s. 3, 5. Ср. Гроссе *Формы семьи и формы хозяйства.* Москва 1898 стр. 56)". И т. д.

У Н. Г. Городенскаго стр. 2—3: „Различія въ убѣжденіяхъ здѣсь простираются до неспособности понимать другъ друга: дикарь на увѣщанія миссіонера, что очень дурно употреблять въ пищу человѣческое мясо, начинаетъ увѣрять, что это, наоборотъ, очень хорошо. (O. Flügel Ueber die Entwicklung der sittlichen Jdeen. Zeitschrift für Völker-Psychologie und Sprachwissenschaft, B. XII, S. 31) На извѣстной ступени культурнаго развитія всякій народъ признаетъ такія нравственныя обязанности, которыя потомъ онъ будетъ разсматривать, какъ преступленія. Таковъ, напр., обычай мести, всюду (I. George Humanität und Kriminalstrafen. Jena 1898, SS. 3, 5) предшествующій уголовной карѣ за преступленія (... Гроссе Формы семьи и формы хозяйства М. 1898 стр. 56) и пр.

Стеллецкій списываетъ у Городенскаго текстъ, заимствуетъ у него въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ иностранныя цитаты, но о Городенскомъ ни звука.

Ни словомъ не упоминая въ данномъ мѣстѣ о Янышевѣ, Стеллецкій заимствуетъ у него стр. 24—25: „Обыкновенно религіи производятъ изъ врожденной человѣку особой потребности, называемой религіозною, подъ которою разумѣютъ стремленіе человѣка искать первопричину всего существующаго и ставить себя въ такія или иныя отношенія къ ней" и т. д.

Янышевъ стр. 269—270: „Отношеніе человѣка къ Богу или его религію обыкновенно производятъ изъ врожденной человѣку особенной потребности, называемой религіозною, подъ которою разумѣютъ стремленіе человѣка искать первопричину всего существующаго и ставить себя въ такія или другія отношенія къ ней". И т. д.

На стр. 27 ссылка на проф. Кудрявцева взята у Янышева стр. 270 s. f.

У Пятницкаго, о которомъ не упоминается ни словомъ во всемъ параграфѣ, похищена стр. 12: „Психологическою основою религіи служитъ религіозное чувство, а нравственности—нравственное чувство. Религіозное чувство характеризуется стремленіемъ къ безконечности, нравственное чувство—стремленіемъ къ истинно-доброму" и т. д.

Пятницкій стр 10: „Психологическою основою для нравственныхъ явленій служитъ нравственное чувство, а для религіозныхъ обнаруженій—религіозное чувство. Нравственное чувство характеристическимъ своимъ признакомъ имѣетъ стремленіе къ нравственно-доброму; религіозное чувство—стремленіе къ безконечному“ и пр. (Продолженіе на стр 7).

Гусевъ, А Б., Левитовъ цитируются, но размѣры заимствованнаго у нихъ несравненно превосходятъ процитованное. Такъ стр. 17 взята у Левитова *Изъ курса христіанскаго нравственнаго богословія* вып I, стр. 18—19 (и *Хр. Чт* 1909 янв. и февр) Особенно обильны почерпанія изъ Гусева и статьи А Б

Параграфъ третій—сплошной плагіатъ, но ради даже одной такой цитаты, какъ на стр. 33: „Подробнѣе см.“. ., я обхожу этотъ параграфъ (Также ниже, въ концѣ главы *Номизмъ и антиномизмъ*, сказано (стр. 301 подстр. прим)· „Настоящая глава составлена.. по Мартенсену“. Слѣдующій большой параграфъ „Отношеніе нравственнаго богословія къ догматикѣ и къ нравственной философіи“ (стр. 35—46) есть рядъ неоговоренныхъ заимствованій у Левитова (стр 36, 41—42), Мартенсена (37—39, 42—46), Хрисанѳа (40—41) и Олесницкаго (46),—соотвѣтствующія страницы: у Левитова вып I, 9 –11 (и въ *Хр. Чт*), Мартенсена I, 38—44, Хрисанѳа 363—366, Олесницкаго учебникъ стр. 13.

Стр. 36: „Тѣсная связь и внутренняя зависимость существуетъ лишь между *всѣмъ* христіанскимъ вѣроученіемъ и *всѣмъ* христіанскимъ нравоученіемъ, но не всегда между отдѣльными системами того и другого. Поэтому, показать, какимъ образомъ изъ каждаго частнаго догмата“ и т. д

Левитовъ стр 11: „Тѣсная связь существуетъ лишь между всѣмъ христіанскимъ міросозерцаніемъ и нравоученіемъ, но не между отдѣльными элементами того и другого. Показать, какимъ образомъ изъ каждаго частнаго догмата“ и т д.

Изъ Мартенсена взято восемь страницъ, причемъ въ одномъ мѣстѣ Стеллецкій даже списать грамотно оказался не въ состояніи.

Стр. 45: „Раціонализмъ совершенно не обращаетъ вниманія на то, что естественный разумъ въ дѣлѣ разрѣшенія моральныхъ, какъ и всякихъ другихъ, вопросовъ поврежденъ грѣхомъ и что христіанство должно относиться къ разуму

въ этомъ отношеніи такъ же, какъ оно относится къ природѣ человѣческой вообще, т. е. частью восполняющимъ, частью совершенствующимъ образомъ. Допуская такимъ образомъ этическое единство между разумомъ и откровеніемъ, мы отвергаемъ, однакожъ, абсолютное единство между ними, именно вслѣдствіе поврежденія разума грѣхомъ; мы утверждаемъ, что для естественнаго разума всегда въ откровеніи будетъ оставаться нѣчто *трансцендентальное*, нѣчто превышающее его силы и нѣчто всегда преподобѣдающее, по мѣрѣ преспѣянія въ христіанской нравственной жизни".

У Мартенсена I, 44: „Раціонализмъ вполнѣ упускаетъ и даже отрицаетъ фактъ, что естественный разумъ помраченъ грѣхомъ, и что христіанство такъ относится къ нашему разуму, какъ и къ человѣческой природѣ вообще, именно частью избавляя, частью дополняя и развивая до совершенства. Но утверждая, слѣдовательно, извѣстное единство разума и откровенія, мы все-таки отнюдь не хотимъ сказать, что это единство есть абсолютное, пока именно продолжаетъ существовать грѣхъ: единство это скорѣе заключаетъ въ себѣ еще относительную противоположность между разумомъ и откровеніемъ,—противоположность, которой никогда нельзя сгладить въ теченіе настоящей жизни, потому что во всемъ нашемъ познаніи всегда должно остаться нѣчто *трансцендентное*, которое не можетъ быть нами познано".

Замѣнивъ умѣстное въ контекстѣ „трансцендентное" трансцендентальнымъ, съ добавленіемъ ненужныхъ словъ: „по мѣрѣ преспѣянія въ христіанской нравственной жизни", о. Стеллецкій обнажилъ свое круглое невѣжество въ философіи [1]).

Параграфъ пятый состоитъ весь, безъ изъятія, изъ чужихъ отрывковъ, а параграфъ шестой „Историческій очеркъ науки нравственнаго богословія" стр. 53—63 весь заимствованъ буквально изъ статьи проф. Гренкова „Первоначальное происхожденіе науки о христіанскомъ нравоученіи и краткая ея исторія", *Прав. Соб.* 1875, I, лишь въ двухъ-трехъ мѣстахъ внесены видоизмѣненія по Бронзову и сдѣланы нѣкоторыя фальшивыя, заметающія слѣдъ, цитаты. Къ числу такихъ цитатъ относится на 61 стр. ссылка на не идущую къ

[1]) Ср. также стр 260.

дѣлу (другую) статью Гренкова: „См *Гренковъ* Библиогр. зам Правосл. Собес. 1872 г. III, стр. 87“.

Вотъ такимъ образомъ составлена *вся* книга о. Стеллецкаго: въ ней ни одной строки не принадлежитъ отцу Стеллецкому. Такъ составляется и продолженіе книги, печатающееся въ текущемъ году въ ж. *В. и Р.* [1])

Курсъ профессора-протоіерея Стеллецкаго—это колоссальная афера, грандіозная пощечина всему духовному міру (и, въ первую голову, редакціи ж. *В. и Р.*), попраніе элементарныхъ правилъ общежитія: Опытъ нравственнаго богословія, построенный неблаговиднымъ пріемомъ фальши, обмана. Это всецѣло механическая работа копіиста, переписчика; въ немъ не проявилось ни малѣйшаго напряженія мысли, никакого интеллектуальнаго труда, никакого культурнаго усилія. Онъ не выбираетъ лучшихъ пособій, не брезгуя ничѣмъ, онъ не старается согласовать расходящіеся источники, сваливая все въ одну кучу, онъ никогда не въ силахъ исправить ошибокъ въ своихъ оригиналахъ, тщательно переписывая опечатки, описки [2])

На стр. VII Стеллецкій пишетъ: . .„проф. Левицкій въ конспектѣ по Нравственному Богословію 1817 года“. Это изъ книги еп. Стефана *Къ вопросу о системѣ нравственнаго христіанскаго нравоученія* стр. 8: „Въ 1817 году въ Московской Академіи выработанъ былъ профессоромъ Левицкимъ и утвержденъ комиссіею духовныхъ училищъ конспектъ по нравственному богословію, оказавшій громадное вліяніе на дальнѣйшее направленіе этой науки“. Ошибочное сообщеніе. Конспекты для комиссіи духовныхъ училищъ были составлены Филаретомъ, ректоромъ Петербургской Академіи, позднѣе митрополитомъ московскимъ, въ *Обозрѣніи богословскихъ наукъ* (1814 г.). А о Левицкомъ въ *Исторіи Московской Духовной Академіи до ея преобразованія* С. К. Смирнова читаемъ слѣдующее (стр. 23—24): „Чтеніе по классу нравственнаго богословія первый открылъ въ Академіи баккалавръ Григо-

[1]) См. рецензію о курсѣ Стеллецкаго въ *Отд. Христ.* 1915 іюнь, гдѣ онъ справедливо названъ „книгою безъ автора“ и гдѣ изобличается плагіатъ печатающагося продолженія

[2]) Трудъ о. Малиновскаго не лучше,—и я нынѣ не настаиваю на болѣе мягкомъ прежнемъ отзывѣ объ этомъ трудѣ: съ плагіатомъ нужна борьба всѣми силами

рій Александровичъ Левицкій, который началъ читать лекціи по сему предмету съ 6-го сентября 1817 года.. Въ расположеніи плана лекцій Левицкій слѣдовалъ конспекту, составленному комиссіей духовныхъ училищъ".

Въ § 6 введенія Стеллецкій выписываетъ изъ статьи Гренкова, между прочимъ, слѣдующее мѣсто (стр. 61): „Съ преобразованіемъ духовныхъ школъ, богословскія науки стали преподаваться на русскомъ языкѣ и появились печатные труды; къ числу ихъ относится „Дѣятельное Богословіе" Иннокентія Пензенскаго". Здѣсь погрѣшность: Иннокентій (Смирновъ) читалъ свои лекціи на латинскомъ языкѣ, напечатаны онѣ были, послѣ его смерти, въ русскомъ *переводѣ*.

Иностранныя цитаты обычно берутся изъ вторыхъ рукъ, съ умолчаніемъ о томъ,—такъ что онѣ оказываютъ рецензенту книги Стеллецкаго своеобразную услугу. Требуется отыскать оригиналъ для такой или другой страницы. Уже очевидно для рецензента, что оригиналъ нужно искать въ такомъ-то сочиненіи, но спрашивается, гдѣ именно въ оригиналѣ данное мѣсто. Это легко отыскать, если у Стеллецкаго стоитъ иностранная цитата: тогда нужно пробѣжать въ предполагаемомъ оригиналѣ подстрочныя примѣчанія, и загадка разрѣшается быстро. Такъ у Стеллецкаго глава о „внутреннемъ или естественномъ нравственномъ законѣ" (стр. 106—127) составлена по Мартенсену и Городенскому. Мнѣ нужно было отыскать въ книгѣ проф. Городенскаго мѣсто, соотвѣтствующее страницамъ 120 и 121. У Стеллецкаго здѣсь стоитъ цитата: см. Steinthal. Allgemeine Ethik, Berlin 1885, S. 501. Пробѣгаю подстрочныя примѣчанія въ книгѣ Городенскаго и нахожу на 103 страницѣ: Steinthal, Allgemeine Ethik. Berlin 1885, S. 50 Это и есть страница, соотвѣтствующая тексту въ книгѣ Стеллецкаго, который поставилъ S. 501 вмѣсто 50, вѣроятно, для внушительности.

Заимствуя цитаты изъ чужихъ рукъ въ огромномъ количествѣ и разставляя ихъ въ своей книгѣ, какъ украшеніе, Стеллецкій теряетъ среди нихъ голову. Онъ не догадывается, что Guyau (по Стеллецкому Gyuau) Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction (стр. 10) и Гюйо *Очеркъ морали* (стр. 241)—одно и то же. На стр. 227 стоятъ три цитаты: 1) Arth. Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, Leipz. 1881, S. 203—209. 2) Ibid. S. 205—210. 3) Шопенгауэръ, *Свобода воли*

и основа морали, перев. Черниговца, Спб. 1896, стр. 306 ср. 327—329. Стеллецкому не приходитъ въ голову, что Die beiden Grundprobleme der Ethik и *Свобода воли и основы морали*—подлинникъ и переводъ. Чтобы у читателей не оставалось сомнѣнія, что Стеллецкій, заимствующій цитаты по подлиннику изъ одного источника, а цитаты по переводу изъ другого, принимаетъ подлинникъ и переводъ за разныя сочиненія Шопенгауэра, онъ предподноситъ имъ на стр. 230 такую цитату: Die beiden Grundprobleme der Ethik S 227—230 ср. *Свобода воли и основа* (ы) *морали*, стр. 312—323 (? нужно 287—294). Анекдотическое невѣжество Стеллецкаго здѣсь достигаетъ геркулесовыхъ столбовъ.

Какъ же Стеллецкій, при такомъ отношеніи къ цитатамъ, посмѣлъ сказать въ предисловіи стр. XXVII—XXVIII: „Считаемъ долгомъ совѣсти заявить, что мы не смотрѣли на свои цитаты, какъ на украшеніе своей книги. Кто не знаетъ, какъ мучительны, такъ называемыя, *глухія* ссылки, если читатель не знакомъ съ подлинными сочиненіями, — кто не знаетъ, насколько важно читателю самому разобраться въ обсуждаемыхъ предметахъ, опереться на твердую почву въ своихъ выводахъ?“

Не безпокойтесь, читатель, за совѣсть прот. Стеллецкаго: и это клятвенное завѣреніе Стеллецкаго—плагіатъ. См. *Изъ исторіи этики. Соціализмъ*, вып. I-й, стр. 2: „Кто не знаетъ, какъ мучительны общія изложенія и глухія ссылки, если читатель не знакомъ съ подлинными сочиненіями, если для него безполезны указанія цитатъ,—кто не знаетъ, насколько важно читателю самому разобраться въ обсуждаемыхъ предметахъ, опереться на твердую почву въ своихъ выводахъ. Я не смотрю на свои цитаты, какъ на украшеніе своей книги“ ..

У меня эти слова имѣютъ смыслъ: я ими оправдываю очень длинныя выписки, которыя дѣлаю изъ источниковъ, не довольствуясь глухими цитатами. А Стеллецкій заимствуетъ изъ чужихъ рукъ *глухія цитаты*,—и выписанная имъ тирада служитъ къ его сугубому осужденію: онъ рядится и рядится въ чужія перья!

Книга прот. Стеллецкаго представляетъ изъ себя позоръ не только для богословской науки, но и вообще для рус-

скаго дѣла. Она есть результатъ интеллектуальнаго паралича и нравственнаго маразма. По сравненію съ работами Θеофилакта Горскаго и Платона Θивейскаго она— ужасающій регрессъ. Плагіатъ, какъ слѣдствіе интеллектуальнаго паралича и нравственнаго маразма, большее зло, чѣмъ „засилие нѣмцевъ", — онъ болѣе широкое русло, въ которомъ исчезаетъ ручеекъ переводной зависимости отъ иностранной литературы, въ сравненіи съ которымъ даже идейное соприкосновеніе съ Западомъ было бы далекой мечтой. Бороться съ нѣмецкимъ засилемъ, чтобы расчищать почву для Стеллецкихъ, это значитъ: изъ огня да въ полымя. Для одолѣнія этого зла недостаточна борьба съ нѣмецкимъ засильемъ: оно можетъ уступить мѣсто лишь широкой оригинальной производительности, напротивъ, его подлинная причина—эпидемическое отыскиваніе ересей, преслѣдованіе всего оригинальнаго, какъ бытовая черта.

Для преодолѣнія нѣмецкаго засилія въ духовной школѣ и, что важнѣе, для вытѣсненія со сцены русской исторіи доморощенныхъ паяцевъ богословія, нужна широкая дорога оригинальному богословскому творчеству: не болѣе и не менѣе. Внѣшнее рабство вмѣстѣ съ духовнымъ маразмомъ можетъ быть преодолѣно единственно Внутренней Свободой

II.

Методъ духовной науки [1]).

Мм. Гг. Въ нынѣшнемъ году вы будете писать семестровую работу по нравственному богословію, тогда какъ слушать лекціи по этой каѳедрѣ вамъ предстоитъ лишь въ слѣдующемъ году. Это представляетъ громадное неудобство: вы будете работать по предмету, о которомъ не имѣете понятія. То правда, что нравственное богословіе вы изучали еще въ семинаріяхъ, но это „нравственное богословіе“ ничего дѣльнаго не внушаетъ своимъ нелѣпѣйшимъ названіемъ и даетъ ложное представленіе о нашей наукѣ своимъ содержаніемъ. И было бы много лучше, если бы вы совсѣмъ не изучали прежде „нравственнаго богословія“. Чтобы нѣсколько облегчить вамъ ваше положеніе, я кратко изложу понятіе о нашей наукѣ, причемъ намъ придется говорить главнымъ образомъ о ея методѣ.

Наша наука первою своею задачею ставитъ—ученіе о христіанскомъ опытѣ, какъ историческомъ фактѣ и личномъ переживаніи, ученіе о христіанской жизни, ученіе о христіанствѣ въ его внутреннемъ, духовномъ содержаніи, въ мистической сущности.

Вторая задача нашей науки—понять отношеніе христіанства къ реальной жизни, рѣшить вопросъ, что̀ такое христіанство предъ лицомъ живой жизни, въ ея психо-біологическомъ и историческомъ, индивидуальномъ и общественномъ аспектахъ, дать оправданіе христіанства съ точки зрѣ-

---

[1]) Прочитано студентамъ 3 курса академіи 15 сентября 1915 года.

нія жизни и произнести судъ надъ нимъ по принципу: не человѣкъ для субботы, а суббота для человѣка.

Такъ какъ углы зрѣнія опытнаго (мистическаго) и жизненнаго обнимаются въ понятіи нравственнаго, то объ намѣченныя задачи можно объединить въ формулѣ: нравственное ученіе о христіанствѣ. То, что по схоластической традиціи называлось нравственнымъ богословіемъ, такъ и нужно называть: нравственное ученіе о христіанствѣ.

Но нравственное ученіе о христіанствѣ стоитъ въ неразрывной связи съ нравственной философіей, т. е. нравственнымъ ученіемъ о жизни вообще. Это общепризнанная истина. У насъ еще въ 1805 году неизвѣстный авторъ *Сокращенія нравственныя богословіи* писалъ: „Начало и основаніе нравственной Богословіи есть Священное Писаніе и природа, особливо человѣческая, которую мы познаемъ помощію здраваго разума. Да и самыя предписанія, содержащіяся въ Священномъ Писаніи, безъ правильнаго употребленія просвѣщеннаго разума, ни познать достаточно, ни надлежащимъ образомъ ко всякому случаю приложить не можно; и для того всегда надлежитъ соединять съ нравственною Богословіею нравственную философію, очищенную, сколько возможно, отъ ложныхъ мнѣній“. Когда мы говоримъ объ оправданіи христіанства предъ жизнью и о приложеніи его къ жизни, мы должны разумѣть не всякіе мимолетные, индивидуальные, случайные, разнообразные всплески живого человѣческаго сознанія, но жизнь, организованную въ нравственно-философскомъ сознаніи. Нравственность есть общечеловѣческое явленіе, наиболѣе характеристическое для человѣческой жизни, и жизненное оправданіе христіанства есть оправданіе его съ точки зрѣнія нравственно-философской.

Связь между нравственнымъ (мистическимъ и жизненнымъ) ученіемъ о христіанствѣ и нравственной философіей можно установить въ двухъ отношеніяхъ: въ отношеніи научно-систематическомъ и въ отношеніи къ содержанію. Въ первомъ отношеніи сочетаніе нравственнаго ученія о христіанствѣ съ нравственной философіей важно тѣмъ, что нравственная философія даетъ систему, въ которой находитъ свое мѣсто и, слѣдовательно, научно оправдывается нравственное ученіе о христіанствѣ. Напротивъ, въ отношеніи къ содержанію нравственное ученіе о христіанствѣ открываетъ для

нравственной философіи самый высокій духовный опытъ человѣка, самую высшую духовную цѣнность, которая ложится въ основу конкретной нравственной оцѣнки, и потому становится *введеніемъ* въ нравственную философію

Такимъ образомъ, нравственное ученіе о христіанствѣ есть собственно нравственно-философское ученіе о христіанствѣ,— и наша наука въ своемъ полномъ видѣ есть этико-мистическое ученіе о христіанствѣ и нравственная философія.

Общимъ для всѣхъ частей нашей науки является методъ, который и вноситъ во всѣ части внутреннее единство. *Нравственное* ученіе о христіанствѣ—наименованіе это и указываетъ на методъ науки—не имѣетъ предмета, особаго отъ другихъ богословскихъ наукъ, и нравственное ученіе о жизни вообще имѣетъ предметъ общій съ другими науками. Нравственное ученіе о христіанствѣ отъ другихъ богословскихъ наукъ, главнымъ образомъ отъ догматики, и нравственная философія отъ наукъ положительныхъ отличаются особымъ методомъ. Это одинъ методъ, объединяющій нравственное ученіе о христіанствѣ съ наукой о жизни и проявляющійся, можетъ быть, наиболѣе ярко въ нравственномъ ученіи о христіанствѣ.

Наша наука не есть ученіе о христіанской нравственности. Нравственность, въ самомъ узкомъ смыслѣ этого слова, какъ *предметъ* спеціальной науки, именно науки о нравственности или философіи нравственности, есть собственно соціальная нравственность, нравственность нравовъ, die Sittlichkeit der Sitten, какъ говорилъ Ницше. Но въ христіанствѣ такой нравственности нѣтъ: христіанская нравственность это фиктивное понятіе. Говоря конкретнѣе, въ христіанствѣ нѣтъ ученія о семейной жизни, о государственномъ строѣ, объ экономической нравственности: христіанская жизнь есть только духовная жизнь. Поэтому, когда представляютъ себѣ нравственное богословіе и нравственную философію, какъ двѣ параллельныя науки, какъ будто есть, напр., христіанская семейная, экономическая, государственная нравственность и есть философская, языческая, естественно-разумная нравственность семейная, экономическая, государственная, то стоятъ на ложномъ пути: о духовной жизни есть только христіанское ученіе, а нравственность семейная, экономическая и государственная всегда есть только естественная, ра-

зумная, философская, такою остается она и въ нравственномъ богословіи. Можно противополагать христіанское нравственное ученіе лишь этикѣ позитивной, плотскому направленію мірской жизни, этическому утилитаризму, эвдемонизму—въ томъ смыслѣ, что христіанство мирится съ „нравственной философіей, очищенной, сколько возможно, отъ ложныхъ мнѣній“, мирится съ мірской жизнью въ границахъ здороваго естества, но мірская нравственность и въ такомъ очищенномъ видѣ остается естественной, земной, утилитарной, дѣломъ благоразумія, змѣиной хитрости, дѣйствующей рядомъ съ христіанской голубиной простотой, съ духовной жизнью.

Нравственно-философское ученіе о христіанствѣ не то же, что христіанское ученіе о нравственности, о нравственной природѣ человѣка и его духовной судьбѣ. Христіанское ученіе о нравственности, т. е о природѣ первозданнаго человѣка, о природѣ человѣка согрѣшившаго, о благодати, дѣйствующей въ человѣкѣ возрожденномъ, это есть часть догматическаго ученія, хотя она и переносится обычно въ богословіе нравственное. Не христіанское ученіе о нравственности, а нравственное, нравственно-философское (этико-мистическое и жизненное) ученіе о христіанствѣ, какъ часть нравственнаго ученія о жизни—такова наша наука.

Ложно думаютъ, считая христіанство, какъ предметъ науки, подѣленнымъ между богословіями догматическимъ и нравственнымъ. У нравственнаго ученія о христіанствѣ и у богословія догматическаго предметъ одинъ и тотъ же, а различаются они между собою лишь методомъ изученія этого предмета, который различенъ у богословія догматическаго и нравственнаго ученія о христіанствѣ и общъ у нравственнаго ученія о христіанствѣ и нравственной философіи. Нравственное ученіе не имѣетъ дѣла съ частью христіанства, напр. съ дѣлами въ отличіе отъ вѣры, причемъ обыкновенно вопросъ представляютъ такъ, что догматическое богословіе имѣетъ дѣло съ догматическимъ ученіемъ, а нравственное богословіе съ поведеніемъ человѣка, какъ выводомъ изъ догматическаго ученія, какъ его нравственнымъ приложеніемъ. Нѣтъ, нравственное ученіе имѣетъ дѣло со всѣмъ христіанствомъ, въ его цѣломъ, но отличается отъ догматическаго богословія методомъ отношенія къ этому, единому для

нихъ, объекту. Догматическое богословіе есть объективное познаніе христіанства, иначе сказать — абстрактное, напротивъ того, нравственное ученіе, нравственная философія имѣетъ дѣло съ непосредственнымъ отношеніемъ къ объекту познанія, съ конкретнымъ содержаніемъ нашего опыта, съ интимной стороной жизни. Непосредственное отношеніе къ объекту познанія можно назвать вѣдѣніемъ въ отличіе отъ знанія. Нравственная философія имѣетъ дѣло не съ познаніемъ жизни, какъ положительныя науки, не съ познаніемъ христіанства, какъ догматическое богословіе, а съ вѣдѣніемъ жизни, съ вѣдѣніемъ христіанства.

Вѣдѣніе, иначе — мистическое, интуитивное знаніе, есть непосредственное переживаніе дѣйствительности, освѣщенное сознаніемъ. Непосредственное отношеніе къ дѣйствительности, конкретное содержаніе жизни—это область чувствованій, желаній, стремленій—удовольствія, одобренія, согласія, ожиданія, дружбы, пониманія... Въ отличіе отъ объективнаго знанія, это область интимная, субъективная, антропоцентрическая: *я* хочу, *мнѣ* нравится, *мое* желаніе. Здѣсь нѣтъ взгляда со стороны, здѣсь всецѣло взглядъ извнутри, здѣсь движеніе не отъ периферіи къ центру, а отъ центра къ периферіи, здѣсь весь свѣтъ исходитъ отъ души, здѣсь рѣшающая роль принадлежитъ субъекту, который по своему окрашиваетъ всю дѣйствительность, оцѣниваетъ все познаваемое. Подобно какъ знаніе вполнѣ реализуется въ наукѣ, которая объективность дѣлаетъ своимъ методомъ; такъ и конкретное содержаніе жизни упорядочивается, формируется, объединяется принципіальностью оцѣнки, которая завершается въ нравственной философіи. Субъективность переживанія становится методомъ отношенія къ дѣйствительности, методомъ оцѣнки. Какъ въ научномъ знаніи все распредѣляется въ порядкѣ причинъ и слѣдствій, и создается объективный міръ, внѣ котораго не мыслимъ ни одинъ фактъ; такъ и здѣсь лучемъ, исходящимъ изъ сердца, освѣщается все содержаніе жизни, и все оно распредѣляется въ порядкѣ цѣнностей, внѣ котораго не мыслимо ни одно переживаніе. Въ этомъ мірѣ цѣнностей все, каждый моментъ, разсматривается не съ точки зрѣнія дѣйствительнаго бытія, а въ перспективѣ одобренія или неодобренія, близости къ сердцу или отдаленности отъ него, въ аспектѣ творчества,

созиданія,—здѣсь каждый моментъ, каждая часть разсматривается какъ строительный матеріалъ, который не можетъ не занимать своего мѣста въ планѣ стройки. Знаніе—это взглядъ назадъ, когда человѣкъ не можетъ не стоять; вѣдѣніе это взглядъ впередъ человѣка движущагося, напрягающаго мускулы, взглядъ впередъ, предъ которымъ картина постоянно мѣняется, и именно въ ней все перемѣщается отъ усилій воли. Это уже не перспектива дѣйствительнаго бытія, а перспектива истиннаго бытія, цѣннаго бытія, онтологическаго распредѣленія всѣхъ частей опыта. Такимъ образомъ получается сокровенное обладаніе, недоступное постороннему взору, интимное, внутреннее сокровище, которое для самого человѣка болѣе несомнѣнно, чѣмъ свѣтъ солнца, но которое не переводимо на языкъ дискурсивнаго мышленія, объективнаго знанія.

Конечно, субъективность, даже индивидуальность исходнаго начала должна быть принята, и заранѣе должно отказаться достигнуть общеобязательнаго, общезначимаго въ области вѣдѣнія. Однако это не есть субъективность въ смыслѣ неизбѣжной ограниченности, которая и въ вѣдѣніи преодолѣвается своими путями Есть возможность убѣгать подъ знамя индивидуализма, прятаться подъ знаменемъ формулъ: мнѣ такъ кажется, мое мнѣніе—предъ натискомъ чужого скептицизма, нагло наступающаго, не допускающаго нѣжнаго вниманія къ чужой душѣ. Однако это не есть абсолютный индивидуализмъ, солипсизмъ, которому нѣтъ дѣла до другихъ душъ. Принципіальный субъективизмъ интимнаго вѣдѣнія всецѣло допускаетъ на ряду съ собою, какъ обязательное для себя, объективное познаніе; всецѣло допустимо, что интимное вѣдѣніе можетъ разрѣшаться въ терминахъ позитивнаго знанія, дискурсивнаго мышленія,—лишь не сохраняется въ этомъ разрѣшенномъ видѣ самая интимность. Мыслимо даже, въ бесѣдѣ съ другимъ, примѣнительно къ чужому позитивизму, ироническое отношеніе къ собственному вѣдѣнію; нужно даже считаться съ фактомъ приступа сомнѣній въ самомъ мистикѣ. Вообще, онъ *можетъ* описывать свой внутренній опытъ въ терминахъ позитивнаго знанія, научной психологіи, хотя *пониманія* этимъ путемъ не дается. Это разъ. Второе—то, что объективную цѣнность имѣетъ и субъективный опытъ, именно цѣнность типиче-

скую. Интимный міръ, благоустроенный принципіальнымъ освѣщеніемъ, вылившійся въ стройное міропониманіе—постигается лишь внутреннимъ взоромъ, понимается лишь субъективно. Въ интимной бесѣдѣ я не могу говорить своему собесѣднику такъ, какъ это дѣлается въ сообщеніи внѣшнихъ знаній, напримѣръ: „стань на мое мѣсто, смотри въ стекло. Видишь то-то? (Вижу) Теперь повернись вправо“ и т. д Въ интимной бесѣдѣ я говорю совершенно иначе: я устремляю взоръ внутрь или вдаль, и приглашаю собесѣдника внимать тому, что я переживаю. Я говорю: когда я дѣлаю то-то и то-то, со мною бываетъ вотъ то-то, тогда я представляю себѣ весь міръ такимъ-то и такимъ-то и пр. Это всецѣло монологъ, но не діалогъ,—во время его я даже могу забыть о своемъ собесѣдникѣ. И лишь кончивши, я вспоминаю о немъ и спрашиваю: слышалъ? понялъ? Можетъ случиться, что предо мною сродная натура,—тогда мой собесѣдникъ понимаетъ меня изъ глубины *своего* духа, понимаетъ съ полуслова: можетъ быть, онъ слышалъ лишь мои первыя слова, а затѣмъ слушалъ уже себя .. Но можетъ этого и не быть, и тогда мой собесѣдникъ, если только онъ человѣкъ интеллектуально честный, не одержимъ предубѣжденіемъ,—выслушавъ меня, долженъ сказать: „да, все это хорошо, все это прекрасно, но я не убѣжденъ... я сомнѣваюсь“.

Пусть не убѣжденъ, но рѣшающее значеніе имѣетъ это чужое, это стороннее: „хорошо, прекрасно“. Пусть мой опытъ для чужого знанія есть лишь возможный опытъ, но его уже нельзя игнорировать. Мы взбираемся на гору, съ которой открывается прекрасный видъ Я поднялся на сто футовъ и вижу далекій горизонтъ, но другой поднялся на двѣ тысячи футовъ и, по его словамъ, онъ увидалъ восхитительную картину. Описывая впослѣдствіи эту гору другимъ, я уже не могу не упомянуть о томъ, кто взобрался на двѣ тысячи футовъ, не могу не сослаться на его свидѣтельство. Внутренній опытъ, достигнутый нѣкоторыми, не постигается дискурсивнымъ мышленіемъ, не характеризуется чертами интерсубъективной общеобязательности, онъ навѣки связанъ съ лицомъ, пережившимъ этотъ опытъ, но съ типологической точки зрѣнія онъ—общечеловѣческое достояніе Если даже это былъ единственный человѣкъ, все равно: его опытъ—

общечеловѣческое сокровище, онъ долженъ привлечь къ себѣ всеобщее вниманіе, его не можетъ миновать никто, строящій міровоззрѣніе на основѣ человѣческаго опыта.

Достигнувшій въ извѣстномъ направленіи наибольшей высоты получаетъ неоспоримыя преимущества предъ другими: онъ понимаетъ всѣхъ другихъ, тогда какъ его опытъ превосходитъ пониманіе другихъ. Его сокровище есть личное достояніе, индивидуальное, если угодно, это: „мое мнѣніе, я такъ думаю“,—но интеллектуальная добросовѣстность заставляетъ другихъ признать его преимущество, признать цѣнность его опыта. Онъ строитъ за другихъ. Отсюда открывается возможность для другихъ участія въ его опытѣ путемъ личныхъ отношеній къ нему, личнаго дружества, довѣрія. Въ этомъ случаѣ послѣднею опорою убѣжденія служитъ интимность личныхъ отношеній, снова—субъективный опытъ.

Приложеніе этого метода, принципіально-субъективнаго, этого пути вѣдѣнія къ христіанству, подхожденіе къ нему, какъ къ мистическому опыту, смотрѣніе на него извнутри интуиціи—и создаетъ нравственное ученіе о христіанствѣ. Здѣсь ни слова нѣтъ о христіанской нравственности: вопросъ здѣсь о всемъ христіанствѣ, въ нераздѣльности вѣры и жизни, о всей христіанской религіи, вообще о христіанствѣ. Но изучается здѣсь христіанство не со стороны объективно-абстрактной, а въ полнотѣ конкретнаго содержанія. Здѣсь изученіе ни на минуту не отрывается отъ исторіи и личной психологіи: въ центрѣ всего здѣсь—опытъ Христа, какъ творческій, и опытъ вѣрующаго христіанина, какъ путь познанія того опыта. Не то, чтобы здѣсь была только исторія, только психологія: субъективность здѣсь принципіальная. Оцѣнивающее, вѣрующее отношеніе, въ противоположность объективному знанію, вотъ что здѣсь единственно важно. Здѣсь познающій весь въ порывѣ, весь въ движеніи, съ протянутыми впередъ руками, съ устремленнымъ вдаль взоромъ, съ горящимъ сердцемъ. Здѣсь не создается ни одно понятіе, не произносится ни одно слово внѣ акта вѣры, признанія, оцѣнки; все это ученіе всецѣло сводится къ онтологическому размѣщенію деталей картины, къ освѣщенію всѣхъ частностей въ направленіи центральной цѣнности. Здѣсь задача въ томъ, чтобы всѣ христіанскія формулы, всѣ бо-

гословскія понятія пропитать ароматомъ опыта, благоуханіемъ мистическихъ переживаній, чтобы ни на одну секунду не оторваться отъ живительной почвы опыта. Здѣсь обнимается все содержаніе теоретическаго богословія, но ставится принципомъ—воздержаніе отъ объективизма, изгнаніе малѣйшихъ признаковъ гностицизма.

Все бывающее схватывается нашимъ сознаніемъ въ двоякомъ отношеніи: въ объективномъ познаніи и субъективной оцѣнкѣ. Двояко относимся мы къ внѣшнему міру, и научно и интимно, хотя внѣшній міръ преимущественно предносится нашему вниманію въ качествѣ „природы", объективно организованнаго опыта, разсчитаннаго на утилитарные запросы нашего существованія. Внѣшній міръ познается, чтобы быть использованнымъ. Двояко постигается нами и духовная сфера: и въ объективномъ, т.-е. догматическомъ познаніи, и въ интимномъ, этико-мистическомъ воспріятіи, хотя духовная сфера есть преимущественно царство интимнаго, мистическаго признанія, вѣры, гдѣ вѣрованія, даже въ догматической формулировкѣ, имѣютъ вторичное значеніе, производную цѣнность. Всю религію, все христіанство мы можемъ включить въ объективные, абстрактные тезисы: премірно существуетъ Богъ въ трехъ лицахъ, Онъ создаетъ міръ и человѣка, человѣкъ согрѣшилъ, Богъ совершаетъ его искупленіе, міръ и исторія будутъ имѣть свой конецъ, за которымъ послѣдуетъ загробный судъ и вѣчная жизнь. Таково догматическое ученіе. Но все христіанство можно описать въ терминахъ конкретнаго содержанія, интимнаго опыта. Въ этомъ случаѣ въ исходномъ пунктѣ ставится, при историческомъ аспектѣ, жизнь Христа, а при психологическомъ аспектѣ—опытъ вѣрующаго, причемъ и жизнь Христа понимается въ свѣтѣ опыта вѣрующей души и опытъ вѣрующей души формуется по образу Христовой жизни. Здѣсь совершается переходъ отъ духовной жизни вѣрующаго, отъ обитанія въ его душѣ Духа, къ богосыновней жизни Христа, отъ Духа и Сына къ Отцу Небесному. Здѣсь рѣшающій моментъ въ признаніи историческаго Іисуса Богомъ, въ признаніи божественной цѣнности духовнаго блага. Здѣсь постигается не по прошедшему настоящее, не по грѣху Адама наше спасеніе, а обратно: по настоящему прошедшее, по наличному духовному благу ставшее, съ наступленіемъ его,

прошлымъ грѣховное состояніе, какъ отрицаніе блага. Равно и будущее здѣсь включено въ настоящее, и вѣчная жизнь есть уже достояніе вѣрующаго. Такимъ образомъ все объективно-догматическое знаніе переводится на языкъ духовнаго опыта, все христіанство получаетъ конкретный, интимный видъ. Вмѣстѣ съ этимъ абстрактныя догматическія формулы наполняются содержаніемъ, ибо конкретный, интимный опытъ, мистическое постиженіе, есть единственное содержаніе христіанской религіи, по отношенію къ которому догматическія вѣрованія оказываются интеллектуальнымъ отраженіемъ, логическимъ закрѣпленіемъ его. Содержаніе это включаетъ въ себѣ, какъ неотъемлемый элементъ, внутреннее, мистическое вѣдѣніе, которому присуща высшая степень самоочевидности. И это есть основа нравственнаго ученія о христіанствѣ. Легко видѣть, что только христіанство, одно среди всѣхъ религій, имѣетъ такое, исчерпывающее всю религію, историко-психологическое содержаніе, такъ какъ лишь въ христіанствѣ историческая личность признается всецѣлымъ, высшимъ Богомъ, а психическое переживаніе, т.-е. духовная жизнь, подлинно божественнымъ, онтологическимъ,—и потому христіанство является единственной религіей. Равнымъ образомъ очевидно, что христіанство, и именно оно, можетъ быть постигнуто интимнымъ путемъ всецѣло, исчерпывающимъ образомъ, — по отношенію единственно къ нему умѣстенъ нравственно-субъективный методъ, пристойно этико-мистическое ученіе. И это есть духовная истина, духовная наука. Она говоритъ на своеобразномъ языкѣ, у нея своеобразная логика. Божественное для нея—высшая цѣнность; положительныя сужденія—признанія цѣнности, исповѣданіе и утвержденіе ея. Вся духовная наука—постиженіе и раскрытіе неземной сладости, небесной красоты духовнаго царства. Она не отрывается ни на одно мгновеніе отъ сердца, никогда не забываетъ о субъектѣ, въ ней нѣтъ мѣста безличнымъ, абстрактнымъ истинамъ. Она всегда прислушивается къ сердцу, въ которомъ коренятся всѣ ея сужденія - приговоры; она всматривается во внутреннюю дѣйствительность, на которой утверждается непоколебимая увѣренность. Но увѣренность эта не есть знаніе, и духовная наука неуклонно отвращается отъ объективныхъ, логически

принудительныхъ сужденій, никогда не становится на внѣшнюю, „со стороны“, точку зрѣнія [1]).

Методъ нравственнаго изученія христіанства, методъ вѣдѣнія, принципіально-субъективнаго отношенія къ его исторической и психологической феноменологіи — открываетъ, сравнительно съ объективнымъ познаніемъ, совершенно новые горизонты, новое царство духовнаго блага, духовныхъ цѣнностей. Тѣ же слова, тѣ же понятія, но новое содержаніе, иная глубина постиженія. Разумѣніе этого метода, послѣдовательное его приложеніе — это труднѣйшая задача, для многихъ неодолимая работа Все, что вы доселѣ воспринимали отъ богословской науки, всѣ годы вашей богословской тренировки—пріучали васъ къ иному методу. Богословская библіологическая и историческая наука и особенно догматика, владычествующая въ нашемъ богословіи, дающая тонъ всѣмъ отраслямъ богословія и, въ частности, старому, отжившему свой вѣкъ нравственному богословію—все это воспитывало въ васъ богословскій объективизмъ, въ которомъ усумниться для васъ не было случая. Легко ли вамъ войти чрезъ узкія врата единственной нашей науки въ новое царство опытнаго христіанскаго вѣдѣнія, стать на новую точку зрѣнія — нравственнаго изученія христіанства? Къ вамъ предъявляется теперь требованіе—совершеннаго воздержанія отъ объективизма; вамъ теперь предлагается идеалъ послѣдовательнаго проведенія субъективнаго, опытнаго метода — иначе вы не войдете въ это новое царство! Ни разу не сбиться на объективную точку зрѣнія, ни разу не погрѣшить раціонализмомъ и гностицизмомъ, соблюсти чистоту и цѣломудріе религіознаго вѣдѣнія — я не знаю болѣе высокой и болѣе привлекательной литературной задачи [2]).

---

[1]) Болѣе детальное уясненіе излагаемой теоріи дается отличеніемъ ея отъ прагматической теоріи знанія, отъ утилитарнаго характера теоріи „сужденій цѣнности“ (Werturtheile) и отъ теоріи постулятовъ практическаго разума, включая сюда и ричліанство Но объ этомъ не здѣсь.

[2]) Я лично преисполненъ органическаго отвращенія къ гностицизму, устраняющему тайну, подобнаго тому, какое цѣломудренный человѣкъ питаетъ къ разврату, къ безстыдному оголенію. Мое отвращеніе къ гностицизму по силѣ своей равняется, развѣ, тоже природной антипатіи моей къ показному благочестію, къ виду тѣхъ, которые — по словамъ Ѳеофана Прокоповича—„голову на едино плечо преклоняютъ,

Сознаю: трудно вамъ избѣжать Сциллы объективизма. Но, опасаюсь, не еще ли труднѣе для васъ пройти мимо противолежащей Харибды Я говорю о нравственномъ, опытномъ. этико-мистическомъ изученіи христіанства, а вы уже рисуете себѣ махровый *мистицизмъ* съ его эстетическимъ аскетизмомъ, художественными упражненіями, восхищеніями, фотизмами, левитаціями и пр. Христіанство всецѣло мистично. Христіанскій духъ не отъ міра сего, но это не „мистицизмъ". Будучи всецѣло не отъ міра сего, христіанство гуманитарно. Оно вполнѣ въ личности, которая созидается духовною свободою и свободною (абсолютною) любовью: христіанская мистика есть мистика личности, духовная мистика. Оно вмѣстѣ съ тѣмъ есть мистика личностей, такъ какъ личность реализуется въ царствѣ личностей, возглавляемомъ Богомъ-Лицомъ. Какъ происходящее не отъ природы и усилій, а отъ Духа Божія, какъ открывающееся въ личности, христіанство есть исключительно духовное благо, не поддающееся никакимъ физическимъ опредѣленіямъ. Но, какъ всецѣло гуманитарное, какъ состоящее въ свободной любви. оно прагматично и жизненно: въ христіанствѣ человѣческая душа выходитъ изъ себя, переходитъ на другихъ, объемлетъ весь міръ, утверждаетъ всю жизнь. Природа христіанскаго духа творческая, рождающая, отдающая и совмѣстно объемлющая, утверждающая, провозглашающая міру: „да!" Божественная любовь отстоитъ отъ земной любви, отъ любви рождающихъ, какъ небо отъ земли, и однако сходна съ этою любовью, символизируется ею. Онѣ одинаково кенотичны. катаболичны: тепло божественной любви, какъ и тепло любви рождающихъ, все переходитъ въ движеніе, не задерживается внутри, не аккумулируется, не романтизируется, не разжигается внутреннимъ сжиганіемъ. Христіанскій духъ кротокъ и молчаливъ. Ему чужда эротическая сантиментальность, распаленность, выражающаяся въ возбужденномъ фантазированіи и безудержномъ краснорѣчіи. Несомнѣнно, въ духовной любви красота, самая высшая красота.

Одна есть въ мірѣ красота.
Не красота боговъ Эллады,

голосъ отончеваютъ, осклабляются безвременно, вздыхаютъ часто и безъ причины"..

И не влюбленная мечта,
Не горъ тяжелыя громады,
И не моря, не водопады,
Не взоровъ женскихъ чистота
Одна есть въ мірѣ красота—
Любви, печали, отреченья
И добровольнаго мученья
За насъ распятаго Христа.

Въ свободной любви красота, но христіанству чуждъ эстетизмъ: въ христіанствѣ вся красота гуманизируется, вливается въ единственное русло любви, человѣчности, царства личностей. Христіанская красота есть единственно красота Сына Человѣческаго, полагающаго душу Свою за людей: *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός—ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων*. Христіанство не можетъ остановиться на одномъ *ὁ καλὸς*, не влагая въ него этическаго содержанія. Въ христіанствѣ мистика и красота — мистика и красота духовная гуманитарная, этическая, творческая, жизненная, кроткая и молчаливая.

Не то „мистицизмъ“. Корни мистицизма не въ духѣ, а въ физіологіи Мистицизмъ всецѣло натуралистиченъ, и онъ всецѣло принадлежитъ языческой почвѣ. Мистицизмъ коренится уже въ ноздряхъ, въ идіосинкразіи обонянія. Мистикъ обоняетъ добро и зло, онъ „нюхомъ“ узнаетъ присутствіе ангела или діавола. Мистицизмъ таится и въ прочихъ чувствахъ, въ особомъ устройствѣ ихъ у мистика: для него всѣ цвѣта имѣютъ моральное значеніе, раздѣляются на цвѣта добрые и цвѣта злые, онъ всѣ духовныя понятія воспринимаетъ цвѣтовымъ ощущеніемъ. Мы говоримъ: этого не одобряетъ моя совѣсть, а мистикъ говоритъ: это нехорошо пахнетъ, это дурного цвѣта. Аскетическая оторванность отъ жизни объясняется органическими (или историческими) причинами [1]). Но особенно фундаментомъ мистицизма служитъ

---

[1]) „ .. нужно разсмотрѣть, откуда происходитъ мрачная мысль о жизни... Таковая мысль во-первыхъ происходитъ въ нѣкоторыхъ отъ несчастливаго меланхолическаго состава ихъ расположенія. Они, имѣя мысль помраченную разными скучными воображеніями, и мучась непрестанно внутреннимъ безпокойствомъ, все уже себѣ представляютъ не веселымъ, худымъ и испорченнымъ, все имъ не нравится; все досадно; и изъ таковой своей собственной жизни дѣлаютъ генеральное заключеніе о жизни всѣхъ вообще: подобно какъ человѣку, имѣющему

идіосинкразія сексуальнаго строенія. Мистицизмъ есть построеніе религіи на физіологіи и преимущественно на сексуальности: мистицизмъ это религіозный сексуализмъ. Мистическая функція пола совершается въ направленіи „внутренней секреціи“: мистическая любовь это любовь нерождающихъ. Она всецѣло задерживается внутри, не расходуется, не переходитъ въ движеніе, аккумулируется до высочайшихъ степеней эротической махровости, накаляется внутреннимъ сжиганіемъ. Мистикъ-эротикъ можетъ жить однимъ собою („святой эгоизмъ“), онъ въ себѣ носитъ неизсякаемый родникъ фантастическихъ образовъ, видѣній, словъ и пѣсней: онъ прирожденный гностикъ. Онъ живетъ въ замкнутомъ кругѣ, онъ окружаетъ себя собственными проэкціями, своею средою, онъ отрѣшенъ отъ жизни Мистицизмъ весь въ мертвой, абстрактной красотѣ. Мистицизмъ это — пышный цвѣтокъ, распускающійся на могильномъ холмѣ, это—чистый эстетизмъ. Въ противоположность царству духа, мистицизмъ есть сфера эротизма, игра физіологіи въ сознаніи; въ противоположность гуманитарному, катаболическому, жизненному прагматизму, это — анаболическій эстетизмъ. Трупная, могильная красота мистицизма соблазнительна; она одуряетъ, одурманиваетъ. Она враждебна вмѣстѣ и духовной красотѣ и жизни [1]).

Можно назвать обычнымъ у насъ отождествленіе опытнаго, мистическаго религіознаго вѣдѣнія съ специфическимъ мистицизмомъ. Подобно тому, какъ въ жизни у насъ понимаютъ лишь двѣ крайности: или монашество или разгулъ, и тому, кто не пьянствуетъ и не развратничаетъ, съ изумленіемъ говорятъ: „вѣдь ты не монахъ!“—такъ и въ богословской теоріи всю область религіозной мысли раздѣляютъ

глаза болящіе ихтерическою болѣзнію, все представляется желтымъ“. (М. М. Платонъ)

[1]) Тему о мистицизмѣ я подробнѣе обсуждаю въ другомъ мѣстѣ. Но очевидно, что для возраженія противъ моей теоріи мистицизма не можетъ служить несостоятельность „медицинскаго матеріализма“, съ которымъ я имѣю мало общаго, такъ какъ я признаю духовную мистику. Возраженіемъ противъ меня было бы лишь то (очевидно несостоятельное) утвержденіе, что никогда или никакой мистицизмъ не имѣетъ органическаго происхожденія: я только и говорю о мистицизмѣ органическаго генезиса.

на двѣ противолежащихъ системы: или раціонализмъ или мистицизмъ Если заходитъ рѣчь объ опытномъ религіозномъ познаніи, то представляютъ себѣ не иное, какъ специфическій, натуралистическій, эстетическій мистицизмъ, опытъ экстаза, видѣній, фотизмовъ. Логически такая классификація въ корнѣ несостоятельна. Теорія опытнаго, мистическаго вѣдѣнія шире специфическаго мистицизма: послѣдній есть лишь частный случай опытно-мистическаго познанія. Нравственное, т-е этико-мистическое и жизненное, ученіе о христіанствѣ призываетъ не къ натуралистическому мистицизму, а къ мистицизму, говоря богословскимъ языкомъ, *духовному*, говоря языкомъ философскимъ, *этическому* Духовно-этическая мистика есть мистика духа, плоды котораго — любовь, радость, миръ..., мистика Бога, Который есть любовь. Христіанская мистика не есть ни мистика головы, ни мистика сердца, ни мистика чрева (что̀ все есть въ чувственномъ мистицизмѣ), — она есть мистика духа, мистика личности, мистика самосознанія. Духовный мистицизмъ установляется, въ богословіи, на основаніи евангелія Христова въ отличіе его отъ мистико-аскетической, греко-сирійской письменности Борьба за духовную мистику противъ эстетическаго мистицизма есть борьба за Евангеліе противъ греко-восточнаго духа. Этическій мистицизмъ устанавливается, въ философіи, принципомъ жизни, и борьба за него есть борьба за философію жизни противъ философіи смерти, философіи дохлаго эстетизма.

На пути къ царству христіанской цѣнности нужно миновать Сциллу раціонализма и Харибду натуралистическаго мистицизма. У вратъ этого царства вамъ придется также разуть свои ноги и сбросить съ себя бремя будничныхъ заботъ, отрѣшиться отъ всѣхъ практическихъ интересовъ, связанныхъ съ наукой, отъ интересовъ апологетики, пастырскаго назиданія, отъ желанія убѣдить другихъ, отъ тревогъ за общественные нравы Сосредоточьтесь исключительно на благѣ личнаго вѣдѣнія, подойдите къ христіанской истинѣ съ дѣтски открытымъ сердцемъ, съ дѣтски простою душою. Если вы убѣждены, что что-нибудь знаете, что вамъ нужны лишь опоры для вашего знанія, если вы заранѣе прилѣпились къ извѣстнымъ тезисамъ, если вы одержимы нѣкоторымъ научнымъ самодовольствомъ, находитесь во

власти тѣхъ или другихъ предубѣжденій, то для васъ потерянъ ключъ къ христіанской истинѣ. Сумѣйте всю критику направить лично на себя, сумѣйте отдаться духовной истинѣ безъ всякихъ предусловій, сумѣйте запастись всею искренностью личнаго исканія правды, сумѣйте учиться, стать дѣтски довѣрчивыми—вотъ основное требованіе субъективнаго метода въ богословіи Нужно рѣшить христіанскую проблему *для себя*, нужно убѣдить себя самого. нужно утвердить свое личное прикосновеніе къ христіанской цѣнности безъ малѣйшей заботы о томъ, чтобы быть убѣдительнымъ для другихъ, чтобы быть прочнымъ объективно, чтобы обезопасить себя со стороны. Дѣло идетъ о сокровищѣ. которое можетъ быть только внутреннимъ, отъ обладанія, которое можетъ быть только личнымъ, о правдѣ предъ собственною совѣстью. Объективно я могу быть совершенно безпомощнымъ, безправнымъ, но про себя владѣть всею истиною; объективно я могу быть неуязвимымъ, но внутри быть пустымъ. Нужно самому для себя познать истину, уловить ее внутреннимъ окомъ. Послѣ можетъ возникнуть особая задача—объективнаго, гносеологическаго оправданія внутренняго опыта, или миссіонерскаго воздѣйствія на другихъ, но первая задача—личное постиженіе истины, личное пониманіе. Все остріе критики нужно направить на самого себя, нужно для себя преодолѣть всевозможныя возраженія и вмѣстѣ съ тѣмъ быть наивнымъ, какъ голубь. Авторъ—скажу словами Ницше—всякій авторъ долженъ одержать побѣду—надъ самимъ собою (Menschliches, Allzumenschliches). Нужно самому подойти какъ можно ближе къ истинѣ, заглянуть въ нее какъ можно глубже, не заботясь о мнѣніи другихъ. „Система должна быть доказательна прежде всего для себя самого“ (Киркегооръ). Это не то, что интеллектуальная честность, мужество не обманывать себя, энергія не останавливаться на видимости,—этого мало для духовной истины: она требуетъ, чтобы человѣкъ искалъ ея для себя, чтобы самъ брачно сочетался съ нею. Вѣдѣніе должно быть безкорыстнымъ запросомъ собственнаго сердца, устремленіе къ истинѣ должно наполнить тишину уединенія. Умѣнье про себя наслаждаться нахожденіемъ правды, въ уединеніи блаженствовать отъ истины, обнажаться предъ нею: это незамѣнимое условіе христіанскаго вѣдѣнія. Только изъ этого

внутренняго обладанія, наивнаго сочетанія съ истиной—изъ этого только источника должно выливаться и всякое плодоношеніе истины, ея проповѣданіе, ея защита,—иначе всякая христіанская дѣятельность ad extra, миссіонерство и апологетика, будетъ человѣческимъ дѣломъ.

Единственнымъ органомъ познанія христіанства въ его интимной, духовной сущности служитъ христіанская личность, личный христіанскій опытъ. Историческій центръ христіанства—Христосъ, а психологически Христосъ постигается въ опытѣ христіанина: Христосъ и христіанинъ—въ нихъ все интимное христіанство и вся христіанская философія. Только во Христѣ мы познаемъ христіанство и только отъ христіанина узнаемъ мы о Христѣ. Если намъ нужно узнать ликъ кого-либо удаленнаго отъ насъ, мы выбираемъ художника-портретиста и поручаемъ ему нарисовать тотъ ликъ. Можно было бы заказать фотографическій снимокъ, который въ томъ отношеніи преимуществуетъ предъ художественнымъ рисункомъ, что каждый художникъ внесетъ въ свое произведеніе субъективныя черты. Тѣмъ не менѣе мы не предпочитаемъ фотографическаго снимка, такъ какъ онъ, при всей своей механической вѣрности, не имѣетъ въ себѣ жизни. Чтобы имѣть живое изображеніе лица, мы предпочитаемъ работу художниковъ, выбирая изъ нихъ лучшаго. Пусть каждый художникъ воспринимаетъ ликъ лишь съ своей стороны, тѣмъ не менѣе каждый даетъ живое изображеніе. Такъ и Христа можетъ изобразить только христіанинъ, какъ бы ни былъ разнообразенъ христіанскій опытъ. Предъ фотографической и фонографической, предъ литеральной и археологической, предъ научной точностью передачи христіанскій опытъ имѣетъ то неоцѣненное преимущество, что онъ только можетъ воспроизвести жизнь Христову, и онъ всегда, неизбѣжно,—если только есть дѣйствительный, а не мнимый христіанскій опытъ,—имѣетъ въ себѣ жизнь Христову, отражаетъ Ликъ Христа. Но—при всемъ томъ—какъ художникъ, которому мы поручаемъ зарисовать дорогой Ликъ, долженъ не себя рисовать, а этотъ Ликъ, такъ и христіанинъ-философъ, христіанскій мыслитель, дѣйствуя какъ художникъ, не себя долженъ описывать, но все свое вниманіе долженъ устремлять на созерцаемый объектъ. Въ себѣ христіанскій философъ познаетъ христіанство, но онъ не дол-

жень говорить о себѣ, не долженъ няньчиться съ собою, выставлять себя. Его личность должна быть чистымъ зеркаломъ, которое пропускаетъ лучи, не будучи видимо само. Христіанская философія менѣе всего можетъ быть автобіографіей автора. О личности христіанскаго философа можно повторить (mutatis mutandis) все то, что Ю. Ѳ. Самаринъ удачно сказалъ о личности христіанскаго проповѣдника. „Элементъ личности долженъ быть въ духѣ самой христіанской философіи; но не должна личность христіанина-философа выступать изъ философіи и становиться въ глазахъ читателей рѣзкою объективностью. Это былъ бы величайшій порокъ. Личность философа не должна имѣть самостоятельнаго значенія по-себѣ; все должно быть ею растворено и проникнуто; она сама, какъ личность, не должна быть нигдѣ. Личность есть та прозрачная среда, сквозь которую проходятъ лучи вѣчной истины, согрѣвая и освѣщая человѣчество. Если же субъективность философіи выступитъ впередъ и станетъ предъ читателями въ своей рѣзкой исключительности, какъ твердое, непроницаемое тѣло: то она, какъ преграда, заслонитъ отъ нихъ общее".

Христіанское вѣдѣніе есть опытное обладаніе истиной, переживаніе божественной дѣйствительности, отраженіе духовной жизни. Всякая жизнь, особенно духовная, въ частности христіанская, есть непзсякающій процессъ, непрерывный ритмъ; и христіанское вѣдѣніе, въ отличіе отъ статическаго гносиса, должно быть процессуальнымъ, діалектическимъ. Какая бы то ни была остановка—для него гибель; всякая застывшая формула—для него то же, что рабскія цѣпи: оно можетъ дышать лишь на свободѣ вѣчнаго движенія. Больше всего нужно бояться принять частную сторону за цѣлую истину, данный моментъ за вѣчную неподвижную точку, личное откровеніе за послѣднее слово. Къ духовной истинѣ нѣтъ пути кромѣ діалектическаго. Это діалектика частью историческая, частью психологическая. Въ каждую историческую эпоху духовная истина открывается въ особомъ аспектѣ, каждый подходитъ къ ней съ своей стороны. Что подъ объективнымъ угломъ зрѣнія показалось бы ограниченностью, то для опытнаго обладанія истиной представляется необходимымъ условіемъ успѣха. Полнота истины оказывается не (абстрактной) системой, а безконечною

цѣпью ступеней, переходовъ,—и чтобы подступить къ ней, нужно занять какую-нибудь ступень, нужно двигаться въ какомъ-нибудь переходѣ. Поэтому проблемы христіанской науки являются поразительно сложными, неисчерпаемо сложными. Вотъ, напр., проблема: вѣра и любовь, или знаніе и любовь. Что раньше—вѣра и знаніе или любовь? Отъ вѣры и знанія любовь или отъ любви вѣра и знаніе? Для мистическаго познанія христіанство есть духовный опытъ, реальное переживаніе, слѣдовательно, основной принципъ христіанства есть любовь: любовь составляетъ христіанскій опытъ, христіанскую реальность, онтологическую цѣнность. Она есть исходный принципъ христіанства. Христіанство изъ всего содержанія дѣйствительной жизни выдѣляетъ, какъ наивысшую цѣнность, любовь, въ любви оно полагаетъ истинное бытіе: Богъ есть любовь. Христіанское вѣдѣніе есть то вѣдѣніе, которое дается любовью, содержится въ переживаніи любви. Кто имѣетъ любовь, тотъ знаетъ Бога (А). Но отъ этого центральнаго въ христіанствѣ пункта можно двигаться въ ту и другую сторону. Прослѣдимъ генезисъ любви. Вѣдь христіанская любовь это не есть простая человѣческая, земная любовь: это любовь по характеру абсолютная, по происхожденію божественная, любовь отъ Бога, Божія любовь Абсолютная любовь есть любовь Божія: отъ Бога такая любовь переходитъ къ намъ, вселяется въ насъ. Она есть плодъ Святого Духа въ сердцахъ нашихъ. Усвояющею силою является вѣра—вѣра въ Бога. Мы вѣримъ въ Бога, вѣримъ во Христа, и по нашей вѣрѣ Христосъ вселяется въ насъ, Божія жизнь, именно Божія любовь становится нашимъ достояніемъ, сообщается намъ: христіанская любовь отъ вѣры (Б). Вѣра это исходный пунктъ всей духовной жизни. Она есть способность человѣка выходить изъ своего самодовольства, изъ позитивной ограниченности—въ безпредѣльный океанъ неизвѣстнаго, таинственнаго, способность отдаться высшему званію, творить новое, безпредѣльное Вѣра, усвояющая намъ Духа Святого, Божію любовь, Божію жизнь, есть вѣра любящая: и бѣсы вѣруютъ, но трепещутъ. Истинная вѣра есть вѣра, соединенная съ любовью къ Богу, ко Христу. Подобно тому, какъ мы, въ обыденной жизни, во всемъ подражаемъ своему другу, усваиваемъ его привычки, его манеры, его думы, такъ и дружеская любовь, вѣрующая

дружеская любовь ко Христу, къ Богу, или любящая дружеская вѣра въ Христа, въ Бога, порождаетъ въ насъ тѣ же чувствованія, какія были во Христѣ Іисусѣ, дѣлаетъ насъ родными Христу и Богу по духу (В). Но вѣра во Христа и Бога, дружеская любовь ко Христу и Богу не возможна безъ знанія: nullus potest amare aliquid incognitum. Какъ можно вѣровать въ Того, Кого не знаемъ? (Г). Какъ божественная любовь есть всецѣло плодъ Св. Духа, такъ и это предварительное знаніе есть даръ благодати Божіей, Промысла Божія, и однако оно обусловливается нашими усиліями: нужно искать истину, и нужно сердце свое приготовить доброю нравственностью (Д) Вы видите, какъ петля за петлей идетъ безъ конца цѣпь духовной жизни. Теперь уже мистическій, онтологическій характеръ христіанской любви вырисовывается для насъ яснѣе. Любовь отъ вѣры, но содержаніе любви не дано еще въ вѣрѣ, по своему содержанію любовь христіанская больше вѣры, она не есть психологическій результатъ вѣры, но божественный отвѣтъ на нашу вѣру, откровеніе посредствомъ вѣры. Равнымъ образомъ и предварительное знаніе не есть та полнота знанія, которая дается намъ опытомъ божественной любви. это есть знаніе только символическое. Когда открывается для насъ подлинная духовная реальность, тогда и обнаруживается призрачность предварительнаго знанія, тогда мы уже не по чужимъ рѣчамъ вѣруемъ, тогда мы уже не имѣемъ нужды въ наученіи, тогда мы сами знаемъ все (Іоан. IV, 42; 1 Іоан. II, 27). Христіанская любовь не есть лишь выводъ изъ знанія, отраженіе знанія; она есть божественное бытіе, переживаемое вѣрующимъ, она есть самодовлѣющая реальность. Кто говоритъ противное, тотъ проповѣдуетъ уже не христіанскій гностицизмъ. Продвинемся теперь въ другую сторону отъ любви. Христіанская любовь, какъ духовная реальность, которою человѣкъ живетъ, становится въ немъ началомъ дѣйствія, охватывающаго весь міръ, началомъ побѣждающей міръ вѣры: ибо эта вѣра, которая не уступаетъ никакимъ искушеніямъ, не одолѣвается никакою видимостью,—эта вѣра питается духовною реальностью, которою живетъ человѣкъ. Живущій духовною реальностью человѣкъ не можетъ не вѣровать въ побѣду ея надъ видимостью, подобно тому какъ имѣющій даръ слова не можетъ не говорить, имѣющій руки

и ноги не можетъ не дѣйствовать, не можетъ не вѣрить въ видимый міръ (Е) Въ частности духовная реальность, которою человѣкъ живетъ, естественно порождаетъ вѣрованія, которыя церковь формулируетъ въ видѣ общеобязательныхъ догматовъ. Въ эти вѣрованія духовная жизнь облекается, какъ въ одѣяніе, въ нихъ пріобрѣтаетъ закрѣпляющую ее опредѣленность, въ нихъ находитъ свою опору. Развѣ можно жить духовною жизнью, жить божественною любовью среди злой видимости міра и не вѣрить въ грядущій судъ Божій? (Ж).

Такъ сложна проблема вѣры и любви. Столь же неисчерпаемо сложны проблемы религіи и нравственности, личности и церкви, христіанства и культуры. При рѣшеніи всѣхъ этихъ проблемъ необходимо самое тщательное разложеніе каждаго вопроса на послѣдовательныя фазы, необходимо самое внимательное обозначеніе того мѣста въ живомъ движеніи религіозной мысли, которое отводится тому или другому тезису, необходимо самое ясное опознаніе той позиціи, исторической и психологической, которую занимаетъ мыслитель. Это болѣе, чѣмъ діалектика понятій у Сократа. Это—приведеніе мысли къ ея основѣ, къ жизни, это, соотвѣтствующая опытному характеру христіанской истины, процессуальная концепція ея. Въ противномъ случаѣ, при статической концепціи христіанской истины, неизбѣжна трагическая безвыходность. Думаютъ, что ту или другую христіанскую проблему можно рѣшить одною формулою: одному моменту придаютъ значеніе цѣлаго. Какъ часто приходится наблюдать словесный или литературный диспутъ двухъ противниковъ по вопросу объ отношеніи между знаніемъ и любовью, религіей и нравственностью и пр., изъ которыхъ одинъ приписываетъ преобладающее значеніе знанію или религіи, другой—любви или нравственности, которые не могутъ придти ни къ какому соглашенію, не понимаютъ другъ друга—единственно потому, что для нихъ не ясна діалектика проблемы Обычно страстность критическихъ нападокъ на оригинальные богословскіе опыты, нетерпимость ко всякимъ религіозно-философскимъ построеніямъ объясняется неспособностью полуобразованнаго критика освободиться отъ власти общихъ формулъ, отъ власти статической системы мысли. Развѣ можно зависимость любви отъ усвояющей

вѣры и предварительнаго знанія (В и Г) считать возраженіемъ противъ идеи мистической самодовлѣемости христіанской любви и ея гносеологической мощи (А)? Развѣ нравственно-практическое значеніе догматическихъ вѣрованій (Ж) обращаетъ христіанскій опытъ въ простой выводъ изъ догматическаго силлогизма? Развѣ опытное обоснованіе христіанской истины есть непремѣнно адогматизмъ и *абсолютный* индивидуализмъ?

Ученіе о христіанствѣ не есть задачникъ съ отвѣтами. Рѣшеніе той или другой христіанской проблемы не состоитъ въ отысканіи заранѣе опредѣленнаго отвѣта. Не въ томъ дѣло, чтобы сдѣлать выборъ между да или нѣтъ Отвѣчающіе повидимому разно, одинъ: „да“ и другой: „нѣтъ“, въ сущности могутъ говорить одно и то же. Можетъ имѣть мѣсто и обратное: если двое говорятъ одно и то же, то это не одно и то же. Дѣло не въ отвѣтѣ: „да“ или „нѣтъ“, а въ томъ, какъ дается отвѣтъ, какъ излагается проблема. Достоинство религіозно-философской работы—въ томъ искусствѣ, съ какимъ развертывается то или другое понятіе, въ богатствѣ содержанія, которое вкладывается въ понятія, въ сочности красокъ, которыми зарисовываются формулы и схемы. Вся эта содержательность и красочность берется изъ полноты духовной жизни, изъ богатства духовнаго опыта. Нужно *жить* христіанской религіей, нужно всегда носить Христа въ своемъ сердцѣ, нужно ложиться и вставать подъ радостнымъ и бодрящимъ наитіемъ Св. Духа, чтобы быть богословомъ. Нужно имѣть то вѣдѣніе отъ Св. Духа, то помазаніе, которое дѣлаетъ излишнимъ дискурсивное обоснованіе. Христіанская философія—это плодъ исключительно интуиціи. Уста богослова открываются отъ избытка сердца. Я не боюсь, что мою мысль о зависимости богословскаго творчества отъ христіанскаго опыта поймете въ томъ смыслѣ, что здѣсь идетъ рѣчь объ образѣ жизни, о внѣшнемъ благоповеденіи, что будто духовная опытность свидѣтельствуется какою-нибудь внѣшностью, что будто на призваннаго богослова можно указать пальцемъ. Ю. Самаринъ предложилъ наименовать А. С. Хомякова учителемъ Церкви. И онъ такъ отвѣтилъ на возможное противъ этого возраженіе: „Какъ! Хомяковъ, жившій въ Москвѣ, на Собачьей площадкѣ, нашъ общій знакомый, ходившій въ зипунѣ и мурмолкѣ, этотъ

забавный и остроумный собесѣдникъ, надъ которымъ мы такъ шутили и съ которымъ такъ много спорили: этотъ вольнодумецъ, заподозрѣнный полиціею въ невѣріи въ Бога и въ недостаткѣ патріотизма; этотъ скромный мірянинъ, котораго семь лѣтъ тому назадъ, въ сѣрый, осенній день, въ Даниловомъ монастырѣ, похоронили пять или шесть родныхъ и друзей, да два товарища его молодости, за гробомъ котораго не видно было духовенства... этотъ отставной штабъ-ротмистръ, Алексѣй Степановичъ Хомяковъ—учитель Церкви? Онъ самый". Это сказано неподражаемо хорошо. Да, въ зипунѣ и мурмолкѣ можетъ скрываться учитель Церкви, ибо нѣтъ опредѣленнаго покроя платья для этого достоинства, ибо даръ духовнаго познанія не связуется никакою внѣшностью.

Я надѣюсь, вы настолько богословски развиты, чтобы понять, что нѣтъ никакой опредѣленной внѣшности для человѣка духовнаго опыта. Что я говорю о духовной опытности, то говорю лишь для самихъ богослововъ, ссылаюсь лишь на ихъ собственную совѣсть, призываю въ свидѣтели ихъ самоиспытаніе. Скорѣе предполагаю васъ несвободными отъ другого предразсудка. Вы, можетъ быть, понимаете дѣло такъ, что будто богословское творчество есть результатъ, внѣшній и неизбѣжный, доброй христіанской жизни. Нѣтъ, богословское творчество бьетъ изъ родника духовнаго опыта, но оно вмѣстѣ съ тѣмъ есть особое, специфическое направленіе духовной жизни, особый даръ Св. Духа. Мѣрою этого дара не бываетъ степень достигнутой святости, тѣмъ менѣе—святости внѣшне обнаруживающейся. Духовный опытъ необходимъ, но полнота христіанской мудрости, проницательность христіанскаго разума—это самобытное свидѣтельство о духовной одаренности. Съ прискорбіемъ скажу, мы недостаточно внимательны къ этому таланту. Въ наше время и въ нашемъ обществѣ онъ не цѣнится: мы не культивируемъ его въ себѣ, и мы непочтительны къ нему, когда онъ въ комъ-нибудь обнаруживается.

Вся область богословія красною нитью раздѣляется на два неоднородныхъ отдѣла: библейская и церковно-историческая наука и собственно богословіе. То есть наука въ самомъ строгомъ смыслѣ слова. Тамъ требуются таланты чисто научные, тамъ умѣстна работа объективно-научная. Богословіе

требуетъ особыхъ пріемовъ. Научно-богословскіе пріемы для него пагубны. Богословіе въ специфическомъ смыслѣ должно быть творчествомъ, оно можетъ быть цѣнно только въ видѣ христіанской *философіи*. И это именно относится къ *нашей* наукѣ, такъ какъ и догматическое богословіе, какъ ученіе (историческое) о догматахъ, должно имѣть строго научный характеръ. Наша же наука, неудачно называющаяся нравственнымъ богословіемъ и представляющая собою нравственно-субъективное ученіе о христіанствѣ, можетъ быть успѣшной только въ видѣ христіанской философіи, духовной науки, *должна* быть *христіанской философіей* Наша наука занимаетъ исключительное мѣсто среди всѣхъ спеціальныхъ богословскихъ наукъ: она есть не наука, а философія. И кто не чувствуетъ въ себѣ призванія къ безкорыстному христіанско-философскому творчеству, тотъ пусть и не вступаетъ въ эту область—какъ равно она недоступна и для людей духа административнаго, пастырскаго, миссіонерскаго, апологетическаго, полемическаго—вообще для практиковъ. Между богословіемъ и философіей нѣтъ водораздѣла. Требовать отъ христіанскаго мыслителя философскаго подъема это не значитъ требовать слишкомъ много Надъ вратами богословскаго храма, надъ дверями нашей аудиторіи нужно начертать надпись: „въ комъ не горитъ сердце, тому нѣтъ сюда доступа". Не обманывайте себя. Богъ поругаемъ не бываетъ. Не берите на себя непосильнаго ярма. Это—дорога для тѣхъ, кто идетъ по ней благоговѣйно и радостно.

Богословъ—творческій талантъ. Онъ—созидатель. У него свое слово. Имени богослова, христіанскаго мыслителя, заслуживаетъ лишь тотъ, у кого есть свой опытъ и свое слово Поэтому-то всѣ богословы (какъ ихъ мало въ наше время!) такъ интересны другъ для друга. Приступая къ богословской работѣ, будьте—я вамъ говорю — свободны и дерзновенны, будьте оригинальны, творите свое слово. Конечно, своимъ словомъ вы лишь вольете содержаніе въ общеобязательную догматическую формулу. Своею оригинальной интуиціей вы лишь дойдете—это для васъ идеалъ—до пониманія Христова ученія. Богословская оригинальность можетъ развертываться лишь на историческомъ корнѣ и въ догматическихъ границахъ Это само собой разумѣется. Въ томъ однако дѣло, что догматическая формула перестаетъ

быть пустою формулою, наполняется содержаніемъ, лишь въ христіанскомъ опытѣ, который высказывается въ оригинальной богословской системѣ. Дѣло въ томъ, что историческое ученіе Христа не можетъ быть понято помимо личнаго христіанскаго опыта, не можетъ быть изложено систематически иначе, какъ на пути богословскаго творчества. Оригинальность богословской работы должна состоять не въ свободѣ отъ историческихъ основъ религіи и догматическихъ границъ религіозной мысли, а въ свободѣ отъ богословской литературы. Вы хорошо знакомы съ пріемами посредственныхъ работъ въ областяхъ экзегетической и церковно-исторической. Происходитъ ознакомленіе съ существующими мнѣніями ученыхъ по данному вопросу: изъ нихъ выбирается наиболѣе правдоподобное, или комбинируется среднее. Ничто подобное не терпимо въ области богословской, въ христіанской философіи. Здѣсь какую-нибудь цѣнность можетъ имѣть только работа, авторъ которой говоритъ *отъ себя*, имѣетъ *свою* систему. Работа компилятивная, съ шаблонными цитатами, съ нахватанными чужими мыслями въ этой области есть чистый nonsens. Читать и здѣсь нужно. Читать богослову нужно не менѣе, чѣмъ экзегету и историку. Чтенію богослова нельзя положить никакого предѣла. Онъ долженъ не только изучить науку библейскую и церковно-историческую, но сверхъ того онъ долженъ быть знакомъ со всѣми оригинальными мыслителями духовной области—богословами и философами, со всѣми путями, которые пытала уже человѣческая религіозная мысль. Только возможность сказать: я все читалъ, я читалъ, скажемъ примѣрно, и Платона, и Аристотеля, и Канта, или: и Филарета, и Платона, и Ѳеофана, или: и Хомякова, и Соловьева и т. д. и т. д.,—только такая возможность, вообще говоря, даетъ право выступить съ оригинальной системой. Общеніе съ другими религіозными мыслителями для богослова то же, что молитва для религіозной жизни: и то и другое средство питаетъ духовный подъемъ. Читать нужно все, но писать только свое, только отъ себя, только выношенное, только сложившееся въ свою систему. Библіотека богослововъ должна быть библіотекой оригинальныхъ мыслителей. Какъ лубочныя картины не находятъ доступа въ художественные музеи, такъ равно должна быть прорыта, въ сознаніи ду-

ховнаго общества, непереступаемая пропасть между творческимъ богословіемъ и популярной макулатурой, этой ржавщиной, разъѣдающей христіанскіе умы, портящей духовный вкусъ. Задача духовной школы воспитать благоговѣніе къ первому и отвращеніе ко второй. Кто не чувствуетъ въ себѣ призванія къ богословскому творчеству, тотъ пусть идетъ на ниву богословской *науки*, гдѣ требуется не меньше ума и не меньше труда, и гдѣ создается основной фундаментъ богословія; но лишь бы не оскорблялъ онъ святыни богословія компилятивной мазней Не соблазняйтесь увлекательностью и кажущеюся безспорностью пришедшей въ голову религіозной мысли; не соблазняйтесь видимою несомнѣнностью и основательностью рѣшенія того или другого богословскаго вопроса. Поймите, вѣдь каждую мысль нужно продумать по всей линіи христіанской системы, каждый отдѣльный вопросъ можетъ быть цѣнно рѣшенъ лишь въ цѣльной философіи. Гдѣ ни стала въ первый разъ нога мыслителя, тамъ центръ оригинальной системы. Въ христіанской философіи нѣтъ частныхъ вопросовъ, здѣсь вездѣ центръ. Разные мыслители начинаютъ рыть христіанскую шахту въ разныхъ мѣстахъ, одинъ работаетъ надъ вопросомъ объ искушеніяхъ Христа, другой о Христовомъ воскресеніи, третій о религіозномъ обоснованіи нравственности .. но всѣ они идутъ къ одному и тому же центру, каждый изъ нихъ строитъ *всю* христіанскую систему.

Есть въ нашей наукѣ мѣсто и для сотрудничества, но оно лишь другого рода, чѣмъ въ богословской наукѣ. Компиляція, мозаика въ христіанской философіи не примѣнимы. но здѣсь умѣстно и желательно открытое ученичество у того или другого мыслителя, участіе въ его работѣ. Изучить того или другого христіанскаго философа, изложить его систему—это благородное и полезное занятіе, для многихъ—вообще, для всѣхъ—въ первую пору богословской работы. Это работа, несомнѣнно, полезная для автора, полезная и для богословія. Я бы рекомендовалъ такую работу каждому начинающему: изучить значительную систему, проникнуть въ тайны ея созданія—что̀ другое можетъ приготовить, воспитать мыслителя? Хорошимъ маэстро будетъ лишь тотъ, кто былъ хорошимъ ученикомъ. Начать съ того, чтобы быть ученикомъ—въ этомъ хорошій вкусъ. Это такъ же хорошо,

какъ въ христіанскомъ аскетическомъ упражненіи хорошо имѣть старца. Это полезно для богословія Создаются школы, традиціи. Все богословское движеніе опирается, такимъ образомъ, на прочную историческую почву, на гранитный пьедесталъ, и можетъ надѣяться на будущее, ибо будущее существуетъ лишь для того, для кого есть священное прошлое. Особенно слѣдуетъ подчеркнуть нашу священную обязанность изучить исторію русскаго богословія Вотъ нашъ грѣхъ—невниманіе къ своему національному прошлому. Отсюда—жалкій интернаціональный характеръ богословскихъ работъ, ихъ безпочвенность. Лишь путемъ уваженія къ своему прошлому вырабатывается самоуваженіе, главнѣйшее условіе для творческой свободы. Мы не можемъ разсчитывать на уваженіе къ себѣ, если сами не благоговѣемъ предъ своими предшественниками; мы не создадимъ атмосферы, благопріятной для свободной мысли, если не будемъ цѣнить своихъ учителей Даже будемъ къ нимъ снисходительны, будемъ находить у нихъ больше, чѣмъ они оставили, ибо находящіе всегда будутъ правы, ибо прошлое всегда создается, а типъ Іуды - предателя есть самое отвратительное изъ всѣхъ порожденій ада. Болѣе всего страшитесь походить на Іуду! Работа эта можетъ быть и болѣе продуктивной, чѣмъ кажется съ перваго раза. Истинное творчество всегда имѣетъ органическій характеръ, поэтому всякая оригинальная система способна къ безконечному развитію. Отыщите у мыслителя основное, отбросьте временное, случайное, ошибочное, облеките цѣнное зерно въ новую оболочку, и вы одинаково, какъ окажете услугу исторіи идей, такъ и создадите себѣ имя: этимъ путемъ ученикъ не только сравняется съ учителемъ, но можетъ стать выше его.

Чтобы работать въ богословіи, нужно читать, много читать. И нужно *умѣть* читать. Нужно читать не только своихъ учителей, но и всѣхъ мыслителей,—и нужно умѣть читать всякія книги. Всякую читаемую книгу нужно прежде всего понимать—не только для того, чтобы ее усвоить, но и чтобы ее критиковать. Большое искусство—цѣнить и критиковать книгу. Бываетъ критика слабой ученической работы со стороны учителя, критика безсовѣстной компиляціи или жалкой бездарности со стороны авторитета. Эта критика—другое дѣло. Мы говоримъ объ отношеніи читателя

къ книгѣ, направленіе которой ему не нравится, но которой онъ не смѣетъ назвать безталанной или слабой. Духовная школа воспитываетъ въ насъ особую борзость въ критикѣ, особое критиканство. Мы скоры на языкъ. Съ дѣтскихъ лѣтъ насъ пріучаютъ разносить Штраусовъ, Ренановъ и тысячи другихъ подозрительныхъ именъ. Мы набиваемъ руку въ разносѣ инакомыслящихъ, съ твореніями которыхъ не знакомы. Въ насъ развивается зудъ съ негодованіемъ набрасываться на автора съ первой строки его книги, даже по простой наслышкѣ, по распространенному предубѣжденію Мы не умѣемъ читать, и у насъ господствуютъ ложные взгляды на цѣнную книгу. Хорошею книгою у насъ считается та, которая содержитъ въ себѣ извѣстное, не будитъ въ насъ тревоги. Напротивъ, всякая книга, содержаніе которой нужно еще одолѣвать, въ которой есть что-то свое, вызываетъ у насъ ненависть и гоненія. Дж. Рёскинъ писалъ по вопросу о чтеніи какъ будто для нашего общества.

„Мы охотно говоримъ о книгѣ: Какъ она хороша! Въ ней именно то, что мы думали!—Тогда какъ намъ слѣдовало бы говорить совсѣмъ другое: Какъ это удивительно! Я никогда не думалъ такъ прежде, а между тѣмъ это совершенно вѣрно; и если тутъ есть кое-что не совсѣмъ еще для меня ясное, то я надѣюсь современемъ понять и это —Но отнесетесь ли вы съ такимъ смиреніемъ или нѣтъ, во всякомъ случаѣ знайте, что вы обращаетесь къ автору за его пониманіемъ, а не для того, чтобы встрѣтить тамъ свое. Отнеситесь къ нему критически впослѣдствіи, если сочтете себя вправѣ, но прежде всего уясните его себѣ. При этомъ будьте увѣрены, что если авторъ стóитъ чего-нибудь, то вы не сразу поймете его и, чтобы вполнѣ уяснить его мысль, вамъ придется сдѣлать не мало усилій. Хотя онъ высказываетъ все, что думаетъ, и притомъ въ очень сильныхъ выраженіяхъ, но, всѐ-же, не можетъ и,—что̀ еще удивительнѣе,— не хочетъ сдѣлать этого иначе, какъ скрытно, въ формѣ притчъ, желая убѣдиться, что вы дѣйствительно нуждаетесь въ немъ“ [1]).

---

[1]) А иному читателю не мѣшало бы приложить къ себѣ суровыя рѣчи Шопенгауэра „Каждый можетъ собственно понимать и цѣнить лишь родственное ему и односущное. Но плоскому родственно плоское, пошлому—пошлое, смутноголовому—путаница, безмозглому—безсмы-

Всякій оригинальный мыслитель, и болѣе всего религіозный, пробиваетъ брешь въ тюремной стѣнѣ установившихся взглядовъ, принятыхъ мнѣній. Всякая хорошая книга, скажу словами Ницше,—всякая хорошая книга, появляясь въ свѣтъ, имѣетъ въ себѣ какую-либо горечь, будитъ въ комъ-нибудь тревогу. Повѣрьте опыту стараго человѣка, принесшаго много, много лѣтъ на алтарь истины: и онъ когда-то думалъ такъ же, какъ всѣ вы думаете теперь. Но каждый годъ, наполненный уединенными думами, удалялъ его отъ того, что ясно для всѣхъ, съ каждымъ днемъ его тропинка далѣе и далѣе отодвигалась отъ торной, большой дороги. Въ чемъ же иномъ и состоитъ прогрессъ мысли, какъ не въ одолѣніи непосредственно очевиднаго, явнаго для всѣхъ, навязчиваго, какъ не въ свободномъ подъемѣ надъ общимъ уровнемъ? Что же иное требуется отъ мыслителя, какъ не то, чтобы онъ сказалъ новое слово, пролагалъ новые пути? И если тревога и даже озлобленіе всего традиціоннаго противъ новаго слова является естественнымъ, то вѣдь въ этомъ же заключается и естественность того, что при такомъ озлобленіи отсутствуетъ пониманіе. Авторъ одерживаетъ побѣду надъ собою, и читатель, чтобы понять автора, долженъ преодолѣть существующее противъ него предубѣжденіе, — это элементарное требованіе школы отъ своихъ питомцевъ. Прошедшіе систематическую подготовку должны отличаться отъ толпы и умѣніемъ читать, умѣньемъ понимать авторовъ. Покойный Леонтьевъ сказалъ однажды своему собесѣднику: „Чтобы вы могли понять меня, вамъ надо забыть все, что вы знали, и слушать меня долго и часто, увлекаясь не желаніемъ переспорить, а жаждой понять“. Это въ правѣ повторить о себѣ и каждый оригинальный авторъ.

Критика необходима. Не только наше мышленіе должно быть критическимъ, но необходимо, чтобы мыслитель, усвояя

слица.. Какъ даже самая сильная рука, бросая легкое тѣло, не можетъ сообщить ему такого движенія, чтобы оно, отлетѣвъ далеко, сильно ударилось,—а не падало безсильно вблизи, ибо ему не хватаетъ собственнаго матеріальнаго содержанія для воспріятія приложенной къ нему силы; точно такъ же случается и съ прекрасными великими мыслями и мастерскими твореніями геніевъ, если для воспріятія ихъ имѣются лишь малыя, слабыя, извращенныя головы“

все родственное себѣ, раздѣлывался съ другими авторами Нѣтъ иного лучшаго пути для уясненія собственной мысли, какъ критика другихъ системъ. Необходимо быть ревнивымъ къ собственной концепціи, къ собственному лику, необходимо быть послѣдовательнымъ въ своей мысли, въ своемъ дѣлѣ, чистымъ отъ всякихъ постороннихъ примѣсей въ своемъ произведеніи Но нужно вмѣстѣ умѣть выбирать себѣ противниковъ, чтобы они были достойны вниманія, чтобы цѣлью было отысканіе истины, а не мелкіе уколы, не игра самолюбія, чтобы борьба шла изъ-за направленія, а не изъза промаховъ. Даже своего противника нужно уважать, чтобы не терять собственнаго достоинства, чтобы не терять цѣнности собственной мысли. На насъ лежитъ обязанность понять даже ту систему, съ которой мы не согласны. На время нужно даже ее полюбить. Нужно обладать даромъ перевоплощеній Объ этомъ вѣрно судитъ Аміель. „Понимать вещи— значитъ побывать въ нихъ и потомъ выдти изъ нихъ. Нужно стало быть плѣненіе и потомъ освобожденіе,—очарованіе и разочарованіе, увлеченіе и охлажденіе. Тотъ же, который находится еще подъ очарованіемъ, такъ же, какъ и тотъ, который не былъ очарованъ — одинаково не компетентны. Мы знаемъ хорошо только то, чему прежде повѣрили и потомъ обсудили. Чтобы понимать, надо быть свободнымъ, но прежде этого быть плѣненнымъ. Любовь есть первое условіе критики, разумъ и справедливость предполагаютъ въ началѣ чувство“. Строгимъ критикомъ имѣетъ право быть лишь тотъ, кто пережилъ увлеченіе системой, а это критиканство, эта заранѣе готовая холодная ненависть, эта невоспріимчивость тупого самодовольства—это то же, что пошлый холодный развратъ безъ поэзіи любви.

Не соблазняйтесь же непосредственной очевидностью вашей, еще не тронутой сомнѣніемъ, позиціи, не соблазняйтесь видимымъ юродствомъ лежащей предъ вами книги, внѣшнею беззащитностью чужой системы. Она требуетъ къ себѣ нѣжнаго вниманія. При вашемъ грубомъ словѣ она закроется отъ васъ какъ mimosa pudica. Она обнажится лишь взору того, кто долго будетъ стучаться въ ея ворота.

Въ каждой цѣнной системѣ есть своя правда, которой нужно отдать справедливость и которой нужно дать мѣсто въ своей системѣ. Не нужно лишь забывать о различіи

угловъ зрѣнія, нужно дорожить чистотою своей мелодіи, своего стиля: это предохранитъ насъ какъ отъ компиляціи, отъ синкретизма, такъ и отъ несправедливости, отъ жалкой замкнутости Въ нашей системѣ всему должно найтись мѣсто, но только *свое* мѣсто.

Система духовной истины должна быть гибкой. Каждый ея тезисъ долженъ имѣть смыслъ лишь на своемъ мѣстѣ, лишь въ опредѣленной связи. Каждый ея тезисъ долженъ содержать въ себѣ возможность выхода на новый просторъ, она вся должна быть проникнута свободой вѣчной палинодіи. Крайняя гибкость мысли и ни одной окоченѣвшей формулы: это не идеалъ только, но и условіе духовной мудрости. Вы пробиваетесь къ намѣченному пункту, роете свою шахту, подходите ближе и ближе къ концу, мысль вырисовывается яснѣе и яснѣе, складывается опредѣленное и точное выраженіе, но когда намѣченный пунктъ достигнутъ, тогда скажите себѣ: и все-же здѣсь не вся истина, и все-же это будетъ ложь, если мы останемся здѣсь неподвижно. Нужно выработать понятіе чистой духовности, признать для жизни необходимымъ подъемъ къ чистой божественности, и вмѣстѣ съ тѣмъ помнить, что спиритуализмъ есть ложь. Нужно оцѣнить и практическую силу вѣрованій и систематическое значеніе догматическихъ опредѣленій, но не забывать призрачности догматизма. Нужно воспѣть спасительность аскетики, чтобы выяснить понятіе односторонняго аскетизма... Логика твердыхъ тѣлъ, съ которою орудуютъ люди обыденности, герои практической дѣятельности,—здѣсь недостаточна (Бергсонъ). Здѣсь требуется мужество воздвигать строеніе, въ которомъ части не имѣютъ иной опоры, кромѣ взаимной поддержки, которое не имѣетъ иного оправданія, кромѣ внутренней красоты. Приходится примириться съ невозможностью вывести изъ этой красоты опредѣленныя практическія правила, сдѣлать изъ нея житейское примѣненіе И то опять не для всѣхъ посильное бремя, что каждая часть въ отдѣльности здѣсь ни къ чему не годна, что здѣсь можно работать лишь надъ цѣлымъ. Какая же одаренность, при всей возможности внѣшняго убожества, здѣсь требуется, какая призванность, какой вкусъ! Это работа для избранныхъ натуръ, это работа для священныхъ минутъ.

Вы уже видите, что въ самомъ существѣ духовной истины

заключается причина ея непопулярности Въ ней нѣтъ ни одной черты, которая была бы по вкусу толпы, напротивъ, каждая ея черта сжимаетъ кругъ ея адептовъ. Духовная философія—менѣе всего философія народная, это—слово для немногихъ друзей. Въ ней все непопулярно—и ея простота, и ея аристократическая безкорыстность, и ея свобода, отсутствіе преодолѣвающей принудительности и недостатокъ осязательныхъ выводовъ, ея сверхчеловѣческая дерзновенность и чрезвычайная скромность, а болѣе всего въ ней непопулярно совмѣщеніе, повидимому, непримиримыхъ противорѣчій. Первый признакъ призванія христіанскаго философа — приготовленность его души къ одиночеству: напротивъ, самое опасное для него искушеніе—вниманіе къ прочнымъ ожиданіямъ, къ установившимся мнѣніямъ, къ принятымъ рѣшеніямъ, исканіе общаго одобренія...

Христіанская философія не воздвигается усиліями чистаго разума, она не есть логическая система: она требуетъ всего человѣка, она предполагаетъ живой опытъ, она творится интуиціей. И все-же она есть мудрость,—она есть комплексъ понятій, обнимающихъ опытъ, она есть разумъ жизни Она не обладаетъ логической, принудительной убѣдительностью, но она не есть и результатъ темперамента. Она всецѣло выражается въ словѣ, не нуждаясь ни въ схемахъ, ни въ вычисленіяхъ, ни въ иллюстраціяхъ, ни въ акомпаниментѣ,—въ прекрасномъ человѣческомъ словѣ, которое проникаетъ до глубины человѣческаго состава, запечатлѣвается въ сердцѣ; при всемъ томъ ей чуждъ эстетизмъ слова, его чувственная магія. Дѣйствіе на воображеніе и нервы, навязчивая реторика, вкрадчивая сантиментальность, нудящая благочестивая внѣшность, разсчитанная на истеричныя души, всякая искусственность, лукавая стилизація—все это дурной вкусъ, неумѣстный въ божественной философіи. Красотѣ духовной жизни приличествуетъ демократическая простота мудрой рѣчи, ей свойственъ благородный подъемъ, чуждый искусственныхъ украшеній, скромный и цѣломудренный. „Философъ долженъ быть достаточно честнымъ, чтобы обходиться безъ помощи поэзіи или реторики (ein Philosoph muss sehr ehrlich sein, um sich keiner poetischen oder rhetorischen Hülfsmittel zu bedienen)“—эти слова Шопенгауэра особенно подходятъ къ христіанскому мудрецу. Христіанская философія облекается въ

простое слово, предоставляя эффекты другимъ родамъ литературы. Тихій вѣтеръ, а не буря и гроза—вотъ древній символъ Бога. Духовная жизнь сравнивается въ евангеліи съ горчичнымъ зерномъ, которое меньше всякаго другого зерна: такимъ же, тихимъ и простымъ, должно быть слово христіанской философіи. Въ частности здѣсь нужно отмѣтить слѣдующіе три пункта Во-первыхъ, теорія духовной мистики отгораживается отъ специфическаго мистицизма (натуралистическаго, физіологическаго, магическаго) — не только по содержанію, поскольку она утверждается на вѣрѣ въ Духа Христова, въ реальность духовной жизни, и на словѣ евангельскомъ, но и по тону рѣчи, отличаясь отъ мистицизма трезвенностью, цѣломудренностью. Теорія евангельскаго христіанства, теорія духовной мистики требуетъ отъ мыслителя-богослова отреченія отъ популярной, соблазнительной красоты эстетизма, эстетическаго аскетизма, натуралистическаго мистицизма, какъ и всегда служители Истиннаго Бога предохранялись пророками отъ чувственныхъ языческихъ культовъ. Всѣ пріемы, которыми оккультная философія дѣйствуетъ на воображеніе и чувственность, должны быть чужды христіанскому философу такъ же, какъ не свойственна ему логическая убѣдительность, раціоналистическая софистика Онъ долженъ говорить, вслѣдъ за апостоломъ Павломъ, не въ превосходствѣ слова или мудрости и не знать ничего, кромѣ Іисуса Христа, и притомъ распятаго. Таковъ собственный стиль христіанской философіи,—философіи евангельскаго слова, ученія Христова. Столь же органически—и это второй пунктъ — присуща христіанской философіи современность языка. Вѣдь единственный истолкователь интимнаго содержанія ученія Христова есть самъ вѣрующій, просвѣщаемый обитающимъ въ немъ Духомъ Божіимъ, руководимый своимъ духовнымъ опытомъ. Поэтому христіанскій философъ можетъ быть искреннимъ и правдивымъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой онъ говоритъ на языкѣ *своего* опыта, на языкѣ своего времени, своего мѣста: въ такой же лишь мѣрѣ система его представляетъ и интересъ. Напротивъ, всякая стилизація подъ тонъ прошлаго, всякое подбираніе историческихъ увядшихъ цвѣтовъ—звучитъ фальшью, распространяетъ запахъ мертвечины. Вы чувствуете, что я касаюсь вопроса, насколько, при всей высокой цѣнности церковнаго

преданія, для насъ обязателенъ національный духъ того народа, съ исторіей котораго сплелась христіанская традиція,—я говорю о греческой, точнѣе—греко-восточной концепціи христіанства. Нужно строго различать въ прошлой исторіи церкви существенную непрерывность церковной жизни и историческое облаченіе ея въ національныя черты. Церковное ученіе, выработкѣ котораго такъ много содѣйствовалъ греческій геній, для насъ обязательно, но системы древнихъ христіанскихъ мыслителей, пропитанныя специфическимъ греко-восточнымъ духомъ—обязательны ли онѣ для насъ? Греко-восточный натурализмъ, коренившійся въ самыхъ языкахъ древнихъ и въ греческомъ, быть можетъ, болѣе, чѣмъ въ другихъ, равно какъ и средневѣковый схоластицизмъ—были чужды евангельской идеѣ и не столько раскрывали ее, сколько затемняли. Европейская философія, выросшая на ихъ почвѣ, лишь въ самое послѣднее время подошла къ тѣмъ проблемамъ, которыя рѣшаются евангеліемъ,—лишь философія нашихъ дней поставила вопросы духовной жизни и стала на принципіально-субъективный путь ихъ обсужденія. Здѣсь, а не въ старомъ гностицизмѣ, еще разъ вспыхнувшемъ въ германскомъ идеализмѣ,—нравственно-философское ученіе о христіанствѣ найдетъ себѣ родную среду. Въ частности, должно вспомнить и о русскомъ богословіи, которое въ лицѣ своихъ виднѣйшихъ представителей, Ѳеофана Прокоповича, м. Платона Левшина, митр. Филарета Дроздова, св. Тихона Задонскаго, Ѳеофана Затворника, дало систему интимнаго и жизненнаго пониманія христіанства, свободную отъ прираженій гностицизма и натуралистическаго мистицизма. Не время ли намъ открыто стать на путь родного національнаго философствованія, глубочайше конгеніальнаго евангельскому ученію? Размѣрами этого чтенія я вынужденъ ограничиться лишь поставленнымъ вопросомъ, хотя имѣю подъ руками обильнѣйшій матеріалъ для отвѣта на него.

Еще одна послѣдняя сторона въ *стилѣ* христіанской философіи. Богослову-мыслителю, какъ сказали мы, нельзя положить никакихъ предѣловъ въ пріобрѣтеніи нужныхъ ему знаній, въ необходимомъ для него чтеніи. Нѣтъ такихъ знаній, которыя были бы безполезны философу; однако-жъ въ построеніе христіанской философіи не должно вмѣшиваться ника-

кое спеціальное знаніе. Она должна быть философіей чистаго духа. Въ противномъ случаѣ каждое спеціальное знаніе, давая видимыя преимущества христіанскому мыслителю, въ дѣйствительности служитъ тормозомъ въ пониманіи и изложеніи духовной мысли. Мутнѣетъ зрѣніе. Лучи разсѣиваются. Картина искажается, ибо вся прелесть христіанской истины въ ея простотѣ. Нужно помнить, что царство духа не имѣетъ въ себѣ ничего натуралистическаго: оно всецѣло не отъ рожденія, а отъ возрожденія. До него нельзя дойти прямымъ путемъ отъ естественныхъ началъ мысли и природныхъ корней жизни: они въ духовной истинѣ *предполагаются*, но сама духовная истина возносится *надъ ними*, такъ что въ духовной философіи эти начала и корни пересматриваются заново. Мы начинаемъ съ законовъ знанія и съ достигнутыхъ познаній, но духовная Истина не есть знаніе. Мы начинаемъ съ законовъ и цѣнностей жизни, но духовная Жизнь есть совершенно новая Цѣнность, въ терминахъ естественныхъ не выразимая. Поэтому въ духовной философіи языкъ человѣческій долженъ потерять всю свою природную, стихійную непосредственность и всю историческую сложность: онъ здѣсь употребляется исключительно въ символическомъ значеніи, напитываясь совершенно новыми красками, неземными мелодіями. Ни одно слово здѣсь не должно имѣть стихійнаго значенія, ни одна черта духовной жизни не должна пониматься въ смыслѣ какой-нибудь спеціальной науки. Поэтому фонъ духовной истины долженъ быть начертанъ во всеоружіи научной критики, дабы порожденія невѣжества не заслоняли духовнаго свѣта, но самая духовная истина должна быть созерцаема чистымъ окомъ, должна быть облачена только въ *свои* слова. Среди васъ большинство чуждо спеціальныхъ познаній, и я говорю вамъ: ни мало не смущайтесь этимъ. Пусть даже мысль не входитъ въ ваши головы, что будто вы лишены какихъ-нибудь средствъ для построенія христіанской философіи. Среди васъ, вѣроятно, есть нѣсколько спеціалистовъ: математиковъ, естественниковъ, историковъ, филологовъ, — и таковымъ я говорю: забудьте о своихъ преимуществахъ у порога христіанской философіи, дабы они не были для васъ бременемъ Есть много областей, въ которыхъ требуются спеціальныя знанія математики, химіи, физики, исторіи, филологіи; даже

въ богословіи эти знанія многоразлично полезны—для апологетики, экзегетики, церковной исторіи. Но они не должны давать ни малѣйшаго содержанія для христіанской философіи. Всѣ знайте, что духовная Истина имѣетъ собственное содержаніе и должна имѣть свой языкъ—языкъ словъ, оторванныхъ отъ стихійной почвы, наполненныхъ новымъ смысломъ, языкъ, въ которомъ нѣтъ терминовъ и именъ, языкъ до чрезвычайности гибкій и субъективный, совмѣстно—и всѣмъ доступный и каждый разъ, у каждаго мыслителя, наполняемый личнымъ смысломъ, языкъ, имѣющій одновременно разную глубину для разныхъ читателей и слушателей,—единственный языкъ, въ которомъ запоминается только содержаніе и не запоминаются слова, потому что они у каждаго свои, подобный Воскресшему Христу, Котораго узнавали не по внѣшнему виду, а по духу божественной жизни.

Въ наше время искусство писать стало доступно широкимъ массамъ, Литературный слогъ, и даже философскій языкъ—этимъ могутъ похвастаться многіе. Появилась профессія писателей на высокія темы, толпа сотрудниковъ духовныхъ, идейныхъ журналовъ. Модные вопросы борзо обсуждаются въ статьяхъ и фельетонахъ. Бойкіе, шумливые, самоувѣренные, эти писатели, сильные своею численностью, общедоступностью,—прирожденные враги духовной философіи, сорная трава духовной нивы. Если бы наша жизнь была цвѣтущею, свободною, смѣлою, безкорыстною, если бы у насъ царили *человѣческіе* порядки, то нашей школѣ была бы поставлена задача вырабатывать тонкій вкусъ, приготовлять призванныхъ дѣлателей христіанской мудрости, художниковъ духовнаго слова. У насъ цѣнились бы тогда строители, на которыхъ Отецъ Небесный положилъ Свою печать, какъ цѣнятся въ иныхъ мѣстахъ тонкіе дегустаторы,—школьническіе годы были бы священнымъ временемъ „сидѣнія при ногахъ Гамаліила“, создалась бы вмѣсто тренировки и выучки та „школа“, которая не смываемою благодатью, нерушимымъ благословеніемъ внѣдряется въ душу питомцевъ и которую всегда такъ легко узнать, тогда наша Академія выпускала бы изъ своихъ стѣнъ духовную армію благовоспитанныхъ служителей слова, чтобы отовсюду вытѣснить наемниковъ и фальсификаторовъ, понижателей христіанской цѣнности Суровая жизнь не даетъ простора для этихъ мечтаній, но

погрѣшу ли противъ своей совѣсти, отдавшись „возвышающему обману“ въ эту минуту, когда, можетъ быть, Духъ Небесный бросаетъ сѣмя въ ваши молодыя, воспріимчивыя души [1])?...

Никто не будетъ спорить противъ того, что главною причиною незавиднаго положенія русскаго богословія, сравнительно съ западнымъ, главнымъ врагомъ русскаго богословія, является лубочная богословская письменность. Наша богословская наука не дорожитъ своею репутаціею, не имѣетъ самоуваженія, не держитъ высоко своего знамени, не воспитываетъ въ своихъ адептахъ чувства профессіональной чести, сознанія отвѣтственнаго и полезнаго дѣла; вмѣстѣ съ тѣмъ она не пользуется уваженіемъ и со стороны интеллигентнаго общества. Это объясняется первѣе всего тѣмъ, что въ широкой богословской области не отмежеваны отдѣлы научно-критическій и популярно-фельетонный: въ сознаніи читателей эти отдѣлы безраздѣльно сливаются, и признаки низшей религіозной письменности усвояются высшему богословію, богословской наукѣ. Вредъ этого смѣшенія сказывается изъ подотдѣловъ научнаго богословія собственно на томъ, которымъ обнимается религіозное мышленіе,—не на церковно-исторической наукѣ, а именно на богословіи.

Не трудно понять, что болѣе или менѣе устойчивую цѣнность въ богословской области имѣютъ труды или чисто-историческіе, излагающіе объективную правду, или же такіе, содержаніемъ которыхъ служитъ религіозное мышленіе, личное богословское творчество. Въ первыхъ стушевывается личность автора; напротивъ, все значеніе вторыхъ въ личномъ элементѣ, въ послѣдовательномъ міросозерцаніи, въ опредѣленной авторской физіономіи. Первые ничего не теряютъ, появляясь анонимными, и они, конечно, должны подготовить и уступить мѣсто послѣдующимъ болѣе совершеннымъ изслѣдованіямъ; во вторыхъ—вложенная душа автора, личныя переживанія, религіозныя надежды и страданія имѣютъ вѣчную, незамѣнимую цѣнность. Наша среда цѣнитъ перваго сорта работы, понимая лишь объективность

---

[1]) Нижеслѣдующее было напечатано мною въ *Бог. Вѣстн* 1908 г м май,—сюда оно присоединяется (безъ перемѣнъ) по сродству темы

изслѣдованія въ смыслѣ безличности, безцвѣтности литературнаго труда; но она совершенно неподготовлена и неспособна цѣнить работы второго рода. Послѣднія работы нашею средою совершенно не принимаются и остаются въ ней чуждымъ, непереваріваемымъ тѣломъ. И здѣсь возможны разныя ступени отчужденія.

Наряду съ указанными двумя типами богословской литературы мыслимъ третій—популярное изложеніе извѣстныхъ истинъ, теоретическихъ и практическихъ, въ цѣляхъ дидактическихъ и назидательныхъ. Эта популярная богословская литература относится къ ученому богословію, историческому и религіозно-философскому, такъ же, какъ лубочныя картины, которыя трудно не встрѣтить въ каждой деревенской избѣ, къ художественнымъ произведеніямъ. Но тутъ нужно установить то важное различіе, что границу между лубочной мазней и художественной работой, въ общемъ конечно, признаетъ все интеллигентное общество, тогда какъ нѣтъ такого общаго признанія особенныхъ областей богословія популярно-проповѣдническаго и научнаго, — эти области обычно смѣшиваются. Обильною, какъ песокъ морской, популярною письменностью безнадежно поглощается научное богословіе,—и нѣтъ ни малѣйшихъ слѣдовъ общественной тенденціи различно относиться къ тѣмъ и другимъ книгамъ. Для общества, интересующагося религіозно-церковными вопросами, и для общества, не интересующагося этими вопросами, вся богословская литература, начиная съ указаній легчайшаго пути въ царство Божіе и кончая критической философіей христіанства, сваливается въ одну кучу.

Назидательная церковная письменность въ Россіи появилась одновременно съ христіанствомъ, во всякомъ случаѣ задолго до нарожденія у насъ ученаго богословія, и она всегда была обильна. Въ послѣдніе же дни она увеличилась сотрудничествомъ свѣтской интеллигенціи. Да, въ наше время много свѣтскихъ лицъ занимается религіозно-церковными вопросами. Спасеніе, антихристъ, Духъ Святый, аскетизмъ—ревностно обсуждаются свѣтскими писателями. И несомнѣнно одно: брошюрочно-фельетонная литература, выходящая изъ-подъ пера этихъ писателей, ни мало не обогощаетъ ученаго богословія, но тѣсно примыкаетъ къ назидательной области.

Различіе между церковной назидательной письменностью и новѣйшимъ свѣтскимъ богословскимъ фельетонизмомъ должно быть отмѣчено: въ послѣднемъ уже не передается принятое ученіе, но какъ бы прокладываются „новые пути". Однако, это не есть личное религіозное творчество, потому что здѣсь доминируютъ программно-партійныя цѣли. Весь свѣтскій религіозный фельетонизмъ безъ остатка распредѣляется по рамкамъ освободительно-соціальнаго движенія, и каждое его теченіе тѣсно примыкаетъ къ тому или другому освободительному направленію. Здѣсь богословіе стоитъ на службѣ у политики, и личное религіозное творчество замѣняется партійными программами. Здѣсь по своему также проповѣдуютъ, поучаютъ, обличаютъ, и знать не хотятъ критическихъ научно-богословскихъ пріемовъ. Чревовѣщаніе и произволъ уступаютъ лишь одной границѣ партійной программы, а затѣмъ—безпредѣльны. Пишутъ объ аскетизмѣ, духѣ святомъ, церкви, но не твердо выговариваютъ эти святыя слова.

Мало пользы богословской наукѣ приноситъ этотъ богословскій фельетонизмъ, а лучше сказать онъ не приноситъ богословію ничего кромѣ вреда. Timeo Danaos et dona ferentes [1]).

---

[1]) Это чувствуютъ и болѣе умные изъ свѣтскихъ писателей. Вотъ слова, которыя принадлежатъ Л. Шестову. „...Въ своей статьѣ *О новомъ религіозномъ сознаніи,* въ которой Бердяевъ впервые начинаетъ говорить о Христѣ, богочеловѣкѣ, человѣкобогѣ и т. п., онъ обрывается, заикается, словомъ обнаруживаетъ всѣ признаки того, что попалъ въ чужую и незнакомую ему область, гдѣ приходится двигаться наугадъ и ощупью Между прочимъ, слѣдуетъ отмѣтить тотъ любопытный фактъ, что всѣ наши писатели, пришедшіе къ христіанству путемъ эволюціи, никакъ не могутъ научиться по настоящему выговаривать святыя слова. Даже Мережковскій, вотъ уже столько лѣтъ упражняющійся на богословскія темы, не дошелъ до сихъ поръ до сколько-нибудь значительной виртуозности, несмотря на свое несомнѣнное литературное дарованіе. Настоящаго тона нѣтъ Въ родѣ того, какъ человѣкъ въ зрѣломъ возрастѣ изучившій новый языкъ. Всегда узнаешь въ немъ иностранца. То-же и Булгаковъ. Онъ оригинально рѣшилъ трудную задачу и съ первыхъ же статей сталъ выговаривать слово Христосъ тѣмъ же тономъ, которымъ прежде произносилъ слово Марксъ. И все-таки Булгаковъ, несмотря на все преимущество простоты и естественности манеры (ибо ее не пришлось мѣнять), не удовлетворяетъ чуткаго слуха"... Они сами „видно, это чувствуютъ и отъ

Шумятъ, что наше богословіе было доселѣ схоластично, мертво, что его нужно оживить, поставить ближе къ жизни,— шумятъ и злоупотребляютъ этими копѣечными истинами. Нынѣ громко провозглашать и доказывать этотъ призывъ не значитъ быть героемъ, но значитъ ломиться въ открытую дверь: кто нынѣ уже не исполненъ ненавистью къ схоластическому богословію и не чувствуетъ жажды живого религіознаго мышленія? Но нынѣ центръ тяжести въ другомъ вопросѣ: въ чемъ именно жизненность богословскаго мышленія? Въ томъ ли, что религіозное знаніе должно имѣть утилитарный характеръ, должно стоять на службѣ у временныхъ практическихъ интересовъ, или въ томъ, что религіозное знаніе должно быть поставлено на почву живого личнаго опыта и лишь изъ этой личной глубины приводить къ практическимъ выводамъ, которыхъ заранѣе и предвидѣть нельзя? И то и другое направленіе идетъ противъ схоластицизма, но между ними самими громадная разница. Вѣдь одно дѣло цѣнить каждое знаніе по его практической пользѣ для даннаго времени, и иное дѣло — знать собственную цѣнность науки. И это имѣетъ значеніе по отношенію къ каждой наукѣ, въ частности къ богословской.

Что всякая наука должна имѣть практическіе результаты, это выше сомнѣнія. Можно вполнѣ согласиться съ тѣмъ, что по этому вопросу говоритъ Паульсенъ. „Практическія задачи возникаютъ раньше и являются болѣе важными, чѣмъ теоретическія проблемы. Если мы скажемъ, что науки возникли для рѣшенія практическихъ задачъ, то въ этомъ не будетъ большой ошибки Знанія, по крайней мѣрѣ при ихъ первоначальномъ возникновеніи, являются средствами для практическихъ цѣлей: анатомія и физіологія—для врачебнаго искусства, геометрія—для измѣренія земли. И философія, или теоретическое знаніе вообще, возникла первоначально благодаря вопросу о значеніи и задачахъ жизни“... Это такъ. Но вѣдь также несомнѣнно, что „нынѣ различаются два вида научныхъ дисциплинъ: теоретическія и

религіозныхъ исканій переходятъ къ вопросамъ церкви, къ церковной политикѣ. Здѣсь, пожалуй, они будутъ на своемъ мѣстѣ Политика, вопросы общественнаго устройства старое, близкое, родное дѣло“ . О писателяхъ болѣе мелкаго колибра и говорить нечего.

практическія, теорія и прикладныя знанія, собственно науки и ученія объ искусствахъ. Цѣль первыхъ—познаніе, цѣль послѣднихъ—преобразованіе вещей при помощи человѣческой дѣятельности: онѣ указываютъ, какъ измѣнить вещи примѣнительно къ нашимъ цѣлямъ". Но все дѣло въ томъ, ограничить ли предѣлы теоретическаго знанія ближайшими практическими интересами, или же предоставить ему руководиться своими собственными интересами? Есть ли практическая польза *результатъ* теоретической науки, или же ея *цѣль*? Въ рѣшеніи этого—второго—вопроса едва-ли можно не согласиться съ Пуанкаре, по мнѣнію котораго, „нельзя сказать, чтобы дѣйствіе было цѣлью науки. Должны ли мы осудить изслѣдованія, произведенныя надъ Спріусомъ, подъ тѣмъ предлогомъ, что мы вѣроятно никогда не предпримемъ никакихъ дѣйствій по отношенію къ этой звѣздѣ?"

То же самое нужно сказать, въ частности, и о религіозномъ знаніи, о богословской наукѣ. Что богословіе должно быть живо и дѣйственно, это нынѣ стало общимъ мѣстомъ, изъ котораго нельзя извлечь никакихъ значительныхъ выводовъ. На пути къ послѣднимъ стоитъ болѣе реальный вопросъ о томъ, связано ли богословіе, какъ наука, непосредственно съ современными проблемами религіозно-церковной и соціально-политической практики, должно ли оно ограничиваться служеніемъ этимъ проблемамъ, должно ли оно управляться программными симпатіями, или же богословіе есть наука съ автономнымъ содержаніемъ, съ которымъ нужно считаться, пріятно ли это намъ или непріятно, соотвѣтствуетъ ли это интересамъ времени или не соотвѣтствуетъ Въ дѣйствительности же желаютъ, чтобы богословіе прислуживалось къ общественнымъ партіямъ, или консервативнымъ или прогрессивнымъ, чтобы оно руководилось партійными симпатіями монархическими, конституціонными, соціалистическими, соціалъ-демократическими, соціалъ-революціонными, анархическими. Не по существу богословія, не потому, чтобы богословіе было неразрывно связано съ временными политическими вѣяніями, а потому, что издавна привыкли и нынѣ кажется всѣмъ весьма удобнымъ—пользоваться религіей въ политическихъ интересахъ, на богословіе претендуютъ всѣ политическія партіи. Анархизмъ хочетъ имѣть свое богословіе (напр. г. Чулковъ), соціализмъ — свое (христіанскій со-

ціализмъ), монархизмъ — свое, церковная политика — свое, конституціонныя партіи также включаютъ въ свои программы церковно-богословскіе вопросы и т. д. Всѣ хотятъ опираться на богословіе, всѣ хотятъ на мѣсто богословской науки поставить фельетонно-брошюрочное производство. Однѣ партіи опираются и претендуютъ на богословіе между прочимъ, краешкомъ своихъ программъ, а другія утверждаются на богословіи всѣмъ своимъ основаніемъ, хотятъ поглотить все богословіе, но большой разницы тутъ нѣтъ. Одинаково отрицаютъ богословіе, какъ автономную науку, одинаково близоруко смотрятъ на ту пользу, которую можетъ оказать богословское знаніе. Забываютъ, что знаніемъ можно только пользоваться, къ нему нужно прислушиваться, открытымъ законамъ нужно повиноваться. Naturae non imperatur nisi parendo

Религіозная наука по существу своего объекта, а не только по общимъ научнымъ основаніямъ, имѣетъ уклонъ къ рѣшительной свободѣ отъ субъективныхъ интересовъ минуты. Религіозно относиться къ жизни это и значитъ смотрѣть на жизнь съ точки зрѣнія вѣчности. Христіанская религія, какъ религія абсолютная, адэкватно выражается лишь въ личномъ религіозномъ творчествѣ и не имѣетъ иного отношенія къ общественнымъ формамъ, къ временнымъ интересамъ, какъ только чрезъ посредство личнаго творчества. Фельетонизмъ, брошюрочный кругозоръ, программная близорукость эссенціально противны христіанскому богословію, какъ наукѣ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ на высотѣ христіанскаго отношенія къ жизни никакъ не можетъ удержаться толпа, для которой жизненность христіанства доступна единственно въ смыслѣ публицистическаго кругозора. Вотъ почему нѣтъ другой такой области, гдѣ бы дурная популярность, вульгарность, фельетонизмъ и шарлатанство приносили столь громадный вредъ дѣлу и пользовались столь широкимъ распространеніемъ, какъ въ богословіи. Впрочемъ — аналогію съ богословіемъ можетъ дать медицина. Какъ ни велико и существенно различіе между научной медициной и знахарскимъ шарлатанствомъ, однако послѣднее въ некультурномъ обществѣ слишкомъ успѣшно оспариваетъ у медицины ея значеніе. Защищая объективную цѣнность науки, Пуанкаре пишетъ: „Правила игры представляютъ произвольное соглашеніе; можно было бы принять соглашеніе противоположнаго содержанія,

которое не оказалось бы хуже Вопреки этому наука есть такое правило дѣйствія, которое приводитъ къ успѣху вообще только при томъ условіи, чтобы правило съ противоположнымъ содержаніемъ не имѣло успѣха. Когда я говорю: для добыванія водорода дѣйствуйте кислотой на цинкъ,—я формулирую правило, приводящее къ успѣху. Я могъ бы сказать: дѣйствуйте дистиллированной водой на золото, — это было бы также правило, но оно не вело бы къ успѣху". Противъ этихъ словъ Пуанкаре нельзя спорить; однако высказанный имъ тезисъ не во всѣхъ областяхъ пользуется одинаковою очевидностью. Конечно, въ области инженернаго строительства первый же опытъ—постройка моста, тунеля—проведетъ непереступаемую границу между знаніемъ и шарлатанствомъ. Но вотъ въ медицинской области далеко не для всѣхъ очевидно различіе между наукой и знахарствомъ, или по крайней мѣрѣ не всѣ истолковываютъ это различіе въ пользу науки. Медицинская наука скромна; она признается, что не всѣ болѣзни излѣчимы, что не всякая болѣзнь излѣчима при всякихъ условіяхъ, что она зависитъ отъ организма, которому лишь помогаетъ. Напротивъ, знахарское шарлатанство обѣщаетъ чудеса, внушаетъ надежду на излѣчимость всѣхъ болѣзней и поддерживаетъ эту надежду такъ называемыми „лошадиными дозами". Въ силу этихъ обстоятельствъ медицина въ низко-культурномъ обществѣ не можетъ конкурировать съ знахарствомъ. И во всякомъ случаѣ сама медицина, собственными средствами, безсильна бороться съ своимъ конкуррентомъ. Но еще печальнѣе положеніе научнаго богословія. Оно видитъ рядомъ съ собою религіозное шарлатанство, которое то обѣщаетъ своимъ адептамъ власть надъ природными силами, магическую помощь, то рекомендуетъ религію какъ надежнѣйшій и вѣрнѣйшій путь соціальнаго и политическаго благоустройства. Въ наше время особенно вошелъ въ моду послѣдній видъ религіозно-богословскаго шарлатанства — богословско-фельетонная игра на соціально-политическихъ симпатіяхъ, предъ которыми не можетъ устоять толпа даже полукультурная. Какъ легко поддѣлаться подъ неглубокія вожделѣнія этой толпы! Въ наши дни — въ дни борьбы съ старымъ режимомъ — стоитъ лишь провозгласить, что христіанская религія на сторонѣ соціализма и противъ такой-то власти, — и толпа рукоплe-

щетъ. Не пойметъ она, что какъ-бы ни была настоятельна нужда соціально-политическихъ реформъ, самыхъ радикальныхъ, все-же несомнѣнная пошлость въ томъ, что религія связывается непосредственно съ опредѣленными формами соціально-политическаго прогресса. Даже какой-нибудь Георгій Чулковъ, смыслящій въ богословіи менѣе любого семинариста, въ силу одной только индивидуалистической точки зрѣнія понимаетъ, что „для религіознаго сознанія не можетъ быть относительныхъ критеріевъ. Религія по духу своему всегда непримирима. Она не можетъ говорить мнѣ: сегодня пусть будетъ конституціонная монархія, завтра республика. Религія ставитъ абсолютныя цѣли". Но толпа, даже интеллигентная толпа, именно потому, что она — стадо, никогда не пойметъ религіознаго аристократизма, религіозной абсолютности. Ей нужны хлѣбъ и зрѣлища! И научное богословіе, имѣющее своимъ объектомъ чистое религіозное познаніе и не проповѣдующее ничего, кромѣ абсолютнаго дѣйствія и личной свободы, не имѣетъ собственныхъ средствъ прямой борьбы съ богословскимъ шарлатанствомъ.

И что всего любопытнѣе: соблазнительнымъ для слабыхъ душъ является не опредѣленное какое-нибудь фельетонное рѣшеніе христіанскаго вопроса, а именно самый фельетонизмъ, самая программная постановка христіанскаго вопроса. Увлекаются одинаково и трудовымъ братствомъ, построеннымъ на принципахъ желѣзной дисциплины, и толстовскими колоніями, основывающимися на полномъ отрицаніи всякой дисциплины, и братствомъ борьбы, вносящимъ въ христіанство начала революціонныхъ дѣйствій, и христіанскимъ соціализмомъ. Остается въ тѣни и тотъ фактъ, что всѣ эти программы исключаютъ одна другую: христіанскіе „трудовики" съ скрежетомъ зубовнымъ обличаютъ нелѣпость какъ непротивленцевъ, такъ и христіанскихъ общественниковъ, непротивленцы въ свою очередь ненавидятъ и трудовиковъ и общественниковъ, послѣдніе, наконецъ, презираютъ и мирныхъ трудовиковъ и пассивныхъ непротивленцевъ. Но у нихъ всѣхъ есть общее: всѣ они не хотятъ знать богословской критической науки, всѣ они проповѣдуютъ, обличаютъ, выставляютъ свои программы, обѣщаютъ немедленное исцѣленіе недуговъ, предлагаютъ „правила дѣйствія". Устраняясь отъ богословской науки, всѣ они понятія и даже предчув-

ствія не имѣютъ о религіозной тайнѣ, о красотѣ религіознаго знанія, всѣ они страшно не религіозные люди Они размѣняли религіозную цѣнность на рыночныя монеты, они волочатъ святыню по улицамъ, они замѣняютъ религіозное вѣдѣніе дешевыми программами. Отъ нихъ мы не услышимъ религіозно-творческой мысли, крылатаго слова.—они наводняютъ книжный рынокъ своими популярными брошюрами, своими рецептами для толпы. .

При такихъ условіяхъ научное богословіе требуетъ отъ своихъ работниковъ героическаго самоотверженія. Theologia vera virtus est. Вмѣстѣ съ предложеніемъ приходится будить и спросъ, вмѣстѣ съ бросаніемъ зеренъ приготовлять и почву, развивать и вкусы Нѣтъ благопріятнаго встрѣчнаго теченія. Напротивъ, встрѣчаешь предубѣжденіе и недовѣріе Выходишь на сцену подъ косыми взглядами. Съ первымъ шагомъ поднимаешь на себѣ грѣхи другихъ Заранѣе отказываютъ тебѣ въ правѣ говорить истину историческую и правду личную, прилагаютъ къ твоей религіозной мысли чужіе масштабы программные, внѣшнія мѣрки шаблонныя.

Тѣсная область богословской науки и, въ частности, религіозная мысль стиснута болотистымъ мелколѣсьемъ богословской публицистики. Цѣлый сонмъ фиглярствующихъ писакъ, кривляющихся предъ базарною публикою, забавляетъ ее разыгрываніемъ ролей Савонаролъ и Брандовъ, ломается предъ нею съ своими дневниками, исповѣдями. Но оказывается, и въ тѣсной области богословской науки религіозная мысль имѣетъ противъ себя воинственную богословскую схоластику—въ двухъ видахъ: въ видѣ безличной церковно-исторической археологистики и въ видѣ схоластической систематики.

Религіозная философія—это современная мученица. Она страдаетъ уже отъ того, что ее заливаетъ грязная волна публицистической, вульгарной фальсификаціи. Она страдаетъ отъ цензуры—общей, спеціальной для ученыхъ богословскихъ трудовъ и добровольной цензуры рецензентовъ и доносчиковъ, дѣйствующихъ подобно „нѣкимъ отъ Іакова“. Она страдаетъ отъ цензуры несравненно болѣе другихъ отдѣловъ богословія, потому что въ вопросахъ религіозной мысли каждый считаетъ себя компетентнымъ, и не принято здѣсь сообразовываться съ научными данными... Однако все

это было бы терпимо, если бы наша богословская наука давала въ своей собственной сферѣ убѣжище для религіозной мысли. Но богословская наука хочетъ быть царствомъ внѣшней учености и не хочетъ дать мѣста для религіозной мысли. Религіозная философія отличается отъ публицистики тѣмъ, что она опирается на критико-историческую науку, но сама богословская ученость отвертывается отъ религіозной философіи. Богословская наука—и церковно-историческая и систематическая—смотритъ на религіозную философію, на религіозную мысль—пренебрежительно.

Первый мотивъ этого высокомѣрія тотъ, что-де академическая философія не мирится съ творчествомъ мысли! Проф. А. П. Лебедевъ, нашъ знаменитый церковный историкъ, въ своемъ автобіографическомъ очеркѣ, писалъ слѣдующее „Я никогда не чувствовалъ большого расположенія къ философствованію, а моя магистерская тема (философско-богословская) окончательно поссорила меня съ философіей, съ философіей, какъ она понимается въ академіи. Эта философія напередъ предрѣшаетъ и предрѣшала всѣ вопросы—и изслѣдователю напередъ указывалось, гдѣ непремѣнно нужно говорить: да, и гдѣ столь же непремѣнно говорить: нѣтъ. Правда, при написаніи моей диссертаціи встрѣчались случаи, гдѣ нельзя было съ увѣренностію сказать ни да, ни нѣтъ, но въ этихъ случаяхъ обязательно приходилось тянуть волосянку на мотивъ: нельзя не соглашаться, но нужно признаться. Все это мнѣ быстро наскучило—и возбуждало физическую тошноту. Я понялъ, что академическая философія есть истинная нирвана для дѣйствительной науки этого имени. И я не удивляюсь тому, что всѣ лѣнивые люди въ академіи обнаруживаютъ несомнѣнную склонность къ философіи. Я отнюдь не пожелалъ мыслить сообразно готовой указкѣ, и раскланявшись со всѣмъ, что носило наименованіе академической философіи, занялъ каѳедру древней церковной исторіи“. Эти слова почтеннаго церковнаго историка заслуживаютъ вниманія... А. П. Лебедевъ—мой достоуважаемый наставникъ по академіи, о которомъ я доселѣ сохраняю самыя пріятныя воспоминанія. Его церковно-историческія сочиненія составляютъ у меня настольныя книги. И однако (лучше сказать: тѣмъ болѣе) я сожалѣю, что изъ-подъ его пера вырвалась такая необдуманная рѣчь. Печально уже

то, что въ словахъ А. П. Лебедева не вполнѣ исправна логическая сторона дѣла. Онъ въ послѣднихъ статьяхъ своихъ съ особенною настойчивостью (и болью) останавливаетъ вниманіе читателей на тѣхъ гоненіяхъ и прещеніяхъ, которыя задерживаютъ развитіе у насъ церковно-исторической науки [1]). Какое же различіе въ этомъ отношеніи, т. е. въ условіяхъ развитія, между церковной исторіей и богословіемъ? Почему это давленіе образуетъ для исторической науки *внѣшнее* препятствіе, а для богословія — *внутреннее* свойство? Можетъ быть, это давленіе отъ исторической науки отскакиваетъ, какъ отъ стѣны горохъ, а на богословіи отпечатлѣвается всею грязною лапою? Слишкомъ извѣстно, что этого нѣтъ [2]). Это по условіямъ развитія, теперь—по существу. Исторія религій и церковная исторія имѣютъ своимъ предметомъ религію, какъ фактъ, и христіанство, какъ фактъ; философія религіи и философія христіанства имѣютъ предметомъ религію и христіанство, какъ проблему. Т. е. по существу дѣло историка религій и церкви есть внѣшняя работа, дѣло религіознаго мыслителя—творчество. Личное свободное творчество — conditio sine qua non хорошей богословской работы. Это ясно для всѣхъ, кромѣ представителей „научнаго“ богословія—церковныхъ историковъ и богослововъ-систематиковъ. Очень можетъ быть, что А. П. Лебедевъ именно это религіозно-мыслительное творчество и отожествляетъ съ лѣностью ума, противопоставляя его церковно-исторической работѣ. Но вѣдь это-то и характерно для нашего „научнаго“ богословія, и какъ разъ въ этомъ пренебреженіи къ религіозно-творческой мысли церковная исторія становится въ одинъ уровень съ схоластико-систематическимъ богословіемъ.

Второй мотивъ пренебрежительнаго отношенія представителей богословской науки къ религіозной мысли—общедо-

---

[1]) ...„На церковную исторію смотрѣли какъ на такую науку, которая должна находиться въ подчиненіи и идти на буксирѣ за догматическимъ богословіемъ“ и т. д. А. П. Лебедевъ Бог. Вѣст. 1907, апр. 711 сл.

[2]) По словамъ самого А. П. Лебедева: „Русская церковно-историческая наука по своимъ достоинствамъ не только не равняется съ своими иностранными сотоварищами, но и значительно отъ нихъ отстала“. Ibid. 705. Ср. Май, стр. 102 и мн. др

ступность темъ религіозной философіи Какъ бы ни была послѣдняя малодоступна по своему содержанію, какъ бы ни были высоки ея требованія отъ писателей и читателей, все-же остается неустранимымъ тотъ фактъ, что она обсуждаетъ тѣ же предметы, которые трактуются въ проповѣдяхъ и назидательныхъ листкахъ. Не такъ съ церковно-историческими и богословско-схоластическими трудами. Здѣсь всегда есть возможность имѣть дѣло съ такими вопросами, которые никому не приходили въ голову, съ такими церковно-историческими именами, которыхъ никто не слыхалъ, и съ церковно-историческими памятниками, которыхъ никто не читалъ,—и это создаетъ психологію высокомѣрнаго спеціалиста. Когда же нѣсколько такихъ спеціалистовъ изъ разныхъ концовъ земного шара протянутъ руки другъ другу, тогда производится полная иллюзія чего-то одновременно и священнодѣйственнаго и всемірнаго. Хотя бы.

A teachers doctrine and his proof
Is all his province, and enough:
But is no more concernd in use,
Than shoemakers to wear all shoeus

При этомъ не маловажную роль играетъ и то соображеніе, что такія темы даютъ возможность не касаться личныхъ убѣжденій, а это мало того, что иногда бываетъ очень удобно, но и считается признакомъ „хорошаго тона“ въ богословско-научныхъ кругахъ... Дѣло извѣстное, что долго дѣйствующіе порядки образуютъ соотвѣтствующую психологію толпы. Такъ и у насъ долговременныя гоненія на религіозную мысль породили глубоко укоренившееся суевѣріе, что неприлично говорить о своихъ личныхъ религіозныхъ убѣжденіяхъ. Въ этомъ суевѣріи — своеобразный семинарско-академическій духъ. Излагать принятое церковное ученіе, трактовать внѣшній церковно-историческій фактъ, это—научно, а строить личное религіозное міровоззрѣніе, самое меньшее—не принято: это оскорбляетъ здравый смыслъ. И простымъ выводомъ изъ этого суевѣрія служитъ мнѣніе, что писать и научно на общедоступныя (религіозныя) темы занятіе очень легкое, не стоющее серьезнаго вниманія. И такимъ путемъ въ этой типической средѣ здраваго смысла совершенно затушевывается та несомнѣнная истина, что философски и

серьезно обсуждать затаскапныя темы, вульгарные вопросы, не сбиваясь на публицистику, не повторяя избитыхъ путей— это возможно лишь при болѣе или менѣе крупномъ талантѣ и личной оригинальности. Мало того, что строить литературное зданіе изъ своихъ убѣжденій, вообще, и религіозныхъ, въ особенности, значитъ писать кровью и нервами,—это, сверхъ того, область, гдѣ ничѣмъ, ни трудолюбіемъ, ни ученостью, нельзя замѣнить творческаго огня, ничѣмъ нельзя замаскировать отсутствіе Божьяго дара Ибо безъ этого огня и дара никакими усиліями не выбраться изъ трясины общихъ мѣстъ, торныхъ путей, чужихъ, старыхъ и мертвыхъ словъ, надоѣдливаго проповѣдничества и легкомысленнаго публицистическаго фельетонизма.

Такъ и стоятъ другъ противъ друга, почти соприкасаясь, напыщенная ученость и шумливая публицистика, сдавливая и вытѣсняя религіозную мысль. Онѣ часто ссорятся между собою, упрекая одна другую въ невѣжествѣ, а та эту въ безжизненности. Но милые бранятся, только тѣшатся И извѣстно не мало примѣровъ, когда неприступные ученые быстро переходили на шутовское амплуа базарныхъ публицистовъ. Та и другая неизмѣнны и послѣдовательны въ одномъ—въ ненависти къ религіозной мысли. И нѣтъ для этой страдалицы мѣста ни въ болотѣ вульгарнаго проповѣдничества, ни въ камняхъ безплодной учености.

III.

Философія жизни: ея составъ [1]).

... То, что нынѣ по печальной традиціи извѣстно подъ именемъ нравственнаго богословія, должно быть *нравственнымъ ученіемъ о христіанствѣ*, которому предстоитъ самая свѣтлая будущность. Нравственное ученіе о христіанствѣ—это названіе указываетъ на методъ науки, на субъективный методъ христіанской философіи, въ отличіе отъ объективнаго метода догматическаго ученія. Прошлое богословія было временемъ безраздѣльнаго господства догматики, стояло подъ знаменемъ объективно-схоластической мысли; будущее богословской науки станетъ подъ знамя субъективнаго метода религіозной философіи, этико-мистическаго изученія христіанства [2]). Наша наука есть наука будущаго.

---

[1]) Прочитано—съ сокращеніями—18 сентября 1915 года, какъ одна изъ вступительныхъ лекцій.

[2]) Этико-мистическое построеніе христіанской идеи идетъ не противъ объективнаго изложенія этой идеи, догматическаго познанія христіанства, а противъ объективизма, или догматизма Не говоря уже о томъ, что для непосредственнаго ума объективное представленіе христіанской истины является столь же неизбѣжнымъ и естественнымъ, какъ для непосредственнаго взгляда солнце кажется движущимся по небосклону,—и для методическаго мышленія допустимо наряду съ нравственнымъ ученіемъ о христіанствѣ и абстрактно-догматическая концепція его. Христіанскую идею можно выразить и мистически и логически, и возможность логическаго выраженія ея не служитъ къ ущербу этико-мистическаго ученія Очевидно, что этико-мистическій

Говоря предметно, нравственное ученіе о христіанствѣ есть ученіе о христіанской жизни. Въ своемъ полномъ видѣ наука наша состоитъ изъ двухъ, связанныхъ между собою самымъ тѣснымъ образомъ, частей: нравственное ученіе о христіанствѣ, или *ученіе о христіанской жизни*, и *нравственная философія*. Вмѣстѣ съ тѣмъ она, въ составѣ обѣихъ частей своихъ, постулируетъ, какъ завершающее ее цѣлое, *Философію жизни*.

Взаимное отношеніе двухъ частей нравственнаго ученія, т. е. ученія о христіанской жизни (части богословской) и нравственной философіи (части философской), какъ ихъ неразрывная связь, обнаруживается очень легко. При этомъ начать съ той или другой части—совершенно безразлично. Начнемъ съ нравственной философіи.

Нравственная философія въ широкомъ смыслѣ слова есть то же, что философія жизни. Въ узкомъ смыслѣ, какъ обычно названіе это употребляется, иначе философія нравственности, или этика,—она есть спеціальное научно-философское ученіе о нравственной жизни, теорія нравственности. Ученіе это можетъ разрабатываться въ чисто позитивномъ духѣ или на основѣ апріорныхъ началъ практическаго разума, или же по принципу житейской телеологіи, т. е. оцѣнки результатовъ поведенія и преслѣдованія цѣлей, не выступающихъ за предѣлы земного горизонта. И въ кругѣ позитивной мысли нравственность считается самымъ высокимъ продуктомъ исторической эволюціи, — въ позитивной литературѣ даже болѣе, чѣмъ у представителей другихъ направленій, обра-

---

путь имѣетъ преимущество въ философскомъ отношеніи, тогда какъ въ *церковномъ* употребленіи оказывается и весьма полезнымъ и единственно возможнымъ абстрактно-логическое ученіе и именно въ догматической формулировкѣ. Но мистическая истина христіанства допускаетъ наряду съ собою логическое опредѣленіе его лишь въ той степени, въ какой абстрактно-догматическая формула покрываетъ собою духовный опытъ и не служитъ особымъ источникомъ содержанія идеи, не служитъ къ удовлетворенію специфическихъ интеллектуальныхъ запросовъ, или любознательности Въ послѣднемъ случаѣ мы имѣемъ дѣло уже съ гностицизмомъ и схоластикой, съ которыми не мирится мистическая истина. Вообще говоря, рѣчь идетъ не объ исключительномъ примѣненіи, а о доминирующемъ (именно въ христіанской философіи) положенія нравственнаго ученія, о тонѣ богословія, о его направленіи

щаютъ вниманіе на задачу обоснованія нравственности. Вспомнимъ хотя-бы Огюнта Конта и Спенсера. И задача эта въ научной этикѣ исполняется вполнѣ удовлетворительно. Примѣрами могутъ служить работы Вундта, Геффдинга, Паульсена и многихъ, многихъ другихъ. Нравственность коренится въ интересахъ жизни, преимущественно, соціальной; она, по крайней мѣрѣ, въ своемъ низшемъ видѣ, можетъ вполнѣ быть оправдана независимо ни отъ какихъ метафизическихъ построеній и религіозныхъ мотивовъ, можетъ считаться вполнѣ автономной областью, вполнѣ человѣческимъ явленіемъ. Апологетическія инсинуаціи, будто разумъ, предоставленный самому себѣ, неизбѣжно приходитъ къ отрицанію нравственныхъ устоевъ жизни, представляютъ собою печальное недоразумѣніе. Слабая сторона позитивной морали въ другомъ. Позитивная, условная, утилитарная, земная нравственность, какъ бы ни прочно она утверждалась на благоразуміи, не имѣетъ въ себѣ ничего святого, ничего абсолютнаго, ничего онтологически-цѣннаго: она оправдывается запросами жизни, но не вноситъ въ жизнь ничего, превышающаго условную видимость, не служитъ оправданіемъ жизни. Такое значеніе нравственность получаетъ лишь въ томъ случаѣ, если въ ея сферу включается религіозно-мистическое, христіанское начало: лишь въ этомъ случаѣ этика становится нравственною философіей. Христіанскій духовный опытъ есть самое высшее явленіе въ широкой сферѣ нравственности, которая сама подпадаетъ критикѣ подъ лучами этого высшаго опыта. Христіанство образуетъ религіозно-историческое основаніе нравственности. Философскій смыслъ придается нравственности не метафизической оправой утилитарнаго опыта, а включеніемъ въ сферу этики новаго содержанія, именно религіозно-мистическаго. Поэтому богословіе, или христіанская философія, имѣетъ въ своемъ обладаніи ключи къ послѣднему рѣшенію этической проблемы. Сколько бы ни углублялся философскій геній въ изслѣдованіе формально-апріорныхъ предпосылокъ человѣческаго опыта, какъ бы ни изощрялась наука въ анализѣ психологическихъ и соціальныхъ законовъ жизни, ни на томъ, ни на другомъ пути не разрѣшается тайна жизни, не преодолѣвается удручающая пошлость существованія, не построяется философія жизни. И когда

мы видимъ многочисленныя усилія воздвигнуть философскую этику средствами чистаго раціонализма или эмпирической науки, мы присутствуемъ при одной изъ самыхъ тяжелыхъ трагедій. Неуспѣхъ здѣсь наглядно связывается съ недостаточнымъ богословскимъ образованіемъ: Канты, Соловьевы плохо знали христіанство, и здѣсь была ихъ Ахиллесова пята. Въ лабораторіи христіанской философіи выковывается мечъ, которымъ можно разрубить всѣ узлы этической проблемы. Нравственное ученіе о жизни должно обнять, какъ свою важнѣйшую часть, ученіе о христіанской жизни, а послѣднее не исчерпывается въ бѣглыхъ замѣткахъ, но постигается въ своеобразной наукѣ, орудующей специфическими пріемами.

Съ другой стороны и для богословія имѣетъ рѣшающее значеніе нравственно-философскій уголъ зрѣнія. Нравственная философія имѣетъ дѣло съ апріорными началами духовной жизни. Здѣсь выступаетъ трансцендентальная форма, въ которую выливается разнообразный человѣческій опытъ и которая дѣлаетъ для насъ уловимыми психическія переживанія. Въ этомъ полагаются основы строго научнаго изученія всей эволюціи человѣческаго духа, всѣхъ новыхъ ея ступеней. На этомъ пути христіанство становится предъ лицомъ общечеловѣческаго нравственнаго сознанія. Можно видѣть, какимъ запросамъ человѣческаго сердца оно идетъ навстрѣчу, въ какую почву оно бросаетъ свои сѣмена. Изъ всѣхъ видовъ критики, нравственная критика есть наиболѣе рѣшающая, и вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь дается оправданіе христіанства—совмѣстно и всѣмъ доступное, и самое интимное. Нравственно-философскій методъ есть методъ субъективнаго, или—какъ иначе говорятъ—субъективирующаго, субъектнаго отношенія къ предмету познанія. Съ примѣненіемъ этого метода познанія (которое становится вѣдѣніемъ), христіанство постигается не съ объективной стороны, какъ доступный научному изученію историческій фактъ или какъ рядъ догматическихъ формулъ, а какъ жизнь, какъ фактъ внутренняго опыта, какъ духовное благо, какъ цѣнность. Это есть преодолѣніе какъ гностицизма, такъ и историзма и психологизма. Наконецъ, нравственно-философское разсмотрѣніе предмета есть разсмотрѣніе его съ точки зрѣнія жизни, конкретной человѣческой жизни,—а такъ какъ нап-

болѣе характеристичной чертой человѣческой жизни является соціальность, то—съ точки зрѣнія соціальной. И къ христіанству, подъ этимъ угломъ зрѣнія, прилагаются вопросы: что оно даетъ для жизни, какую оно имѣетъ цѣнность біологическую и особенно соціально-историческую, что оно приноситъ для человѣка, какъ оно можетъ быть использовано для земли. Христіанство по своей интимной сторонѣ входитъ въ болѣе широкое русло мистическаго опыта, который во всѣхъ своихъ видахъ, на всѣхъ ступеняхъ постигается интуитивно и переживается какъ религіозное благо. Въ понятіи мистическаго познанія нѣтъ однако критерія, по которому можно было бы внести въ „многообразіе религіознаго опыта“ различіе по цѣнности переживаній. Блаженство евангельской любви, созерцанія Плотина, болѣзненныя переживанія хлыстовъ, іоговъ, мистическія состоянія, искусственно вызванныя пріемомъ наркотиковъ—все это формально явленія одного и того же порядка. Теорія мистическаго познанія совершенно безсильна сдѣлать между ними какой-либо выборъ. Даже болѣзненныя изъ нихъ она не можетъ лишить цѣнности достигаемыхъ результатовъ [1]). Теорія ми-

---

[1]) Достоевскій о „минутахъ“ и „мгновеніи“ въ началѣ эпилептическихъ припадковъ разсуждалъ (въ *Идіотѣ*) такъ: „Раздумывая объ этомъ мгновеніи впослѣдствіи, уже въ здоровомъ состояніи, онъ (князь Мышкинъ) часто говорилъ самъ себѣ: что вѣдь всѣ эти молніи и проблески высшаго самоощущенія и самосознанія, а, стало быть, и *высшаго бытія*, не что иное какъ болѣзнь, какъ нарушеніе нормальнаго состоянія.... И однако жъ онъ все-таки дошелъ до чрезвычайно парадоксальнаго вывода: что же въ томъ, что это болѣзнь? какое до того дѣло, что это напряженіе ненормальное, если самый разультатъ если минута ощущенія, припоминаемая и разсматриваемая уже въ здоровомъ состояніи, оказывается въ высшей степени гармоніей, красотой?“ и проч. И В. Джемсъ (*Многообразіе религіознаго опыта*) различаетъ происхожденіе религіозныхъ явленій и ихъ цѣнность. Онъ пишетъ: „Что касается психопатическаго происхожденія большинства религіозныхъ явленій, то оно не должно смущать насъ: вѣдь это происхожденіе не мѣшало имъ издревле считаться самымъ значительнымъ видомъ человѣческаго опыта.. Не лежитъ ли въ психической неустойчивости корень той эмоціональной воспріимчивости, которая составляетъ необходимое условіе нравственной чуткости? Не въ этой ли психической неуравновѣшенности мы обрѣтаемъ ту напряженность и стремительность чувства, которыя являются основой дѣйствительной моральной силы? Не изъ нея ли мы черпаемъ любовь къ глубинамъ потусторонняго и мистическаго, которая отвлекаетъ наши помыслы

стическаго познанія, оставаясь въ своихъ собственныхъ границахъ и развиваясь послѣдовательно, можетъ придти единственно къ плюралистическимъ выводамъ, какъ это дѣлаетъ Джемсъ. Въ такомъ же положеніи оказывается родственный мистицизму эстетизмъ.

Непоколебимой истинѣ
Не вѣрю я давно,
И всѣ моря, всѣ пристани
Люблю, люблю равно
Хочу, чтобъ всюду плавала
Свободная ладья,
И Господа и Діавола
Хочу прославить я.

Всѣ попытки сторонниковъ мистицизма отыскать критерій оцѣнки мистическихъ явленій внутри его самого терпятъ неизбѣжное крушеніе, ибо противорѣчатъ самой идеѣ мистическаго или эстетическаго простора. Правда, есть внутренняя логика религіозной эволюціи, которая одному изъ ея моментовъ, евангельскому опыту, придаетъ кульминаціонное значеніе, по крайней мѣрѣ, въ кругѣ христіанской мысли. Однако это не есть научное сужденіе, оправданіе религіозной вершины предъ общечеловѣческимъ разумомъ. Лишь нравственная философія ставитъ вопросъ о цѣнности вообще, содержитъ общую теорію цѣнности, и лишь она въ принципѣ *жизненной* оцѣнки устанавливаетъ критерій для сужденія о видахъ мистическаго опыта. Для нея евангельская мистика, какъ духовная (этическая), выдѣляется среди всѣхъ мистическихъ путей въ качествѣ самаго истиннаго пути.

Такова внутренняя связь между ученіемъ о христіанской жизни и нравственной философіей. Однако этого родства между ними нельзя понимать въ смыслѣ естественнаго или эволюціоннаго ихъ объединенія. Мистическій христіанскій опытъ не выводимъ изъ разума человѣческой нравственности, не можетъ быть раціонализированъ въ ея терминахъ: онъ есть непзъяснимая тайна, откровеніе, нѣчто данное. Нравственная философія указываетъ лишь апріорную форму, въ

отъ поверхности чувственнаго міра? Съ помощью нашихъ психопатологическихъ свойствъ мы можемъ проникать въ область религіозной истины, къ тѣмъ таинственнымъ окраинамъ міра, куда нѣтъ доступа самодовольному филистеру, гордому своимъ здоровьемъ и не знающему ничего выше своего тѣлеснаго благополучія"...

которую онъ укладывается, по которой онъ узнается, но не предугадывается Она намѣчаетъ въ человѣческомъ сердцѣ область непосредственнаго вѣдѣнія, которая служитъ почвой для мистики, выясняетъ общечеловѣческія исканія и задачи, которыя разрѣшаются на вершинѣ религіознаго блага, но не предопредѣляетъ содержанія послѣдняго. Переходъ отъ нравственнаго сознанія къ христіанскому откровенію является діалектическимъ. Равнымъ образомъ и христіанская жизнь имѣетъ специфическое религіозное содержаніе, которое ни малѣйше не измѣняется подъ нравственно-философскимъ угломъ зрѣнія. Нравственно-философскому критерію принадлежитъ лишь выборъ въ многообразіи духовнаго опыта, но не переработка его. Христіанскій опытъ вступаетъ въ сферу нравственнаго, какъ чистая духовность, какъ элементъ всецѣло религіозный, обладающій безотносительной истиной, самобытной цѣнностью,—вступаетъ въ сферу нравственнаго, поднимая ее до себя, но ни малѣйше не принижаясь [1]).

То составляло глубокую ошибку стараго нравственнаго богословія, что оно считало свое содержаніе параллельнымъ естественному нравоученію, какъ будто есть нравственность естественная и нравственность христіанская. Но *нравственности* христіанской нѣтъ. Нравственное богословіе считало своею задачею противопоставить философскому ученію о семейной, экономической и государственной жизни христіанское ученіе объ обязанностяхъ семейныхъ и государственныхъ. Это было обманомъ зрѣнія: христіанство учитъ объ отношеніяхъ христіанина къ собственности, семьѣ, государству, но положительнаго ученія о семьѣ, собственности и государствѣ въ христіанствѣ нѣтъ. Подъ видомъ христіанскаго ученія о семейныхъ и государственныхъ обязанностяхъ нравственное богословіе излагало тѣ же правила благоразумія, которыя входятъ въ содержаніе утилитарной морали. Такимъ образомъ религіозно-христіанское значеніе придавалось тому, что имѣетъ природу земную, а это вело, съ одной стороны, къ подмѣнѣ истиннаго христіанскаго со-

---

[1]) Поэтому придавать въ христіанствѣ значеніе только морали, какъ это дѣлаетъ толстовщина и всякія „этическія движенія“,—морализировать религію, замѣнять ее нравственностью—все это чистая ложь.

держанія, духовной жизни, правилами житейскаго благоразумія, а съ другой стороны—сдвигало строеніе живой жизни съ той почвы, въ которой питаются его корни, съ почвы естественной любви къ жизни, естественнаго стремленія къ счастью. Пытаться обратить христіанство на службу практическимъ интересамъ жизни значитъ покушаться на святотатство, которое не можетъ быть успѣшнымъ. Христіанство цѣнно для жизни, но цѣнно прежде всего своимъ специфическимъ, религіознымъ содержаніемъ. Христіанская истина входитъ въ объемъ нравственной философіи, философіи жизни, въ своемъ собственномъ, религіозномъ, видѣ, безъ малѣйшихъ приспособленій къ практическимъ задачамъ нравственнаго ученія, и это тѣмъ болѣе, что христіанство есть историческій фактъ, имѣетъ историческое происхожденіе: христіанская истина даетъ религіозно-историческое обоснованіе нравственной философіи. Все дѣло лишь въ томъ, что философіей жизни, ея субъективнымъ методомъ, преодолѣвается абстрактный догматизмъ и позитивный историзмъ въ пониманіи христіанства, которое для философіи жизни цѣнно какъ духовный опытъ. Но интимное, мистическое ученіе о христіанствѣ сохраняетъ и въ системѣ нравственной философіи всю божественную оригинальность христіанскаго опыта, всю его антитетичность человѣческому опыту въ границахъ земного горизонта [1]). Интимное, мистическое ученіе о христіанствѣ не можетъ не имѣть нравственно-философской цѣнности, не можетъ быть чуждымъ широкой сферѣ человѣческаго, т. е. нравственнаго опыта, но оно можетъ и должно быть излагаемо безъ малѣйшей мысли о курсѣ этики. Не оно приспособляется къ нравственной философіи, а нравственная философія ухаживаетъ за христіанскимъ ученіемъ, открываетъ ему свои объятія, достаточно широкія, чтобы въ нихъ могло помѣститься *все* христіанство.

Христіанство прилагается къ жизни двойною антитетичностью: во-первыхъ, оно открывается сознанію какъ антитезисъ позитивному содержанію жизни, во-вторыхъ, оно возвращаетъ вѣрующаго, съ полнотою духовнаго содержанія,

---

[1]) Поэтому нравственное ученіе о религіи (христіанствѣ) и о жизни вообще не имѣетъ ничего общаго ни съ утилитаризмомъ, ни съ нравственно-практической теоріей религіи и, въ частности, христіанства

къ формамъ мірской жизни Философія жизни открывается первымъ антитезисомъ,—или преимущественнымъ его выдвиганіемъ, такъ какъ его нельзя вполнѣ изолировать, безъ риска впасть въ ошибочную односторонность, отъ второго. Нравственная философія приготовляетъ человѣческое сознаніе къ воспріятію христіанскаго опыта, но это приготовленіе обнаруживается лишь ретроспективно и должно выступать на первый планъ въ послѣднихъ фазисахъ философіи жизни.

Чтобы стала возможною нравственная философія, чтобы стало возможнымъ нравственное строеніе жизни, сознаніе человѣка должно подняться отъ практическихъ нравственныхъ задачъ къ религіозному опыту, отъ земныхъ, природныхъ цѣлей существованія, самосохраненія и роста, къ божественному содержанію жизни. Этотъ процессъ совершается съ каждымъ человѣкомъ въ его возрожденіи, онъ пережитъ и всѣмъ человѣчествомъ въ появленіи христіанства. Христіанскій опытъ бросаетъ закваску въ человѣческое тѣсто, которое начинаетъ бродить, вскисать, онъ вноситъ живой ритмъ въ матерію человѣческаго существованія, историческую и психическую, онъ пробуждаетъ дремлющаго Адама, историческое человѣчество, онъ впервые дѣлаетъ возможнымъ поставить самую проблему земного въ противоположность открывшемуся небесному, проблему человѣческаго въ противоположность божественному [1]).

---

[1]) Философія жизни начинается *Основами христіанства*, т. е. она начинается съ середины, а не съ естественнаго начала. Исходя изъ естественныхъ началъ жизни, изъ теоріи знанія, изъ законовъ жизни и, въ частности, законовъ общежитія, нельзя построить никакой философіи жизни. Самая проблема жизни возникаетъ лишь тогда, когда тишь и гладь природнаго существованія нарушается катастрофой, новотвореніемъ. Міровая эволюція знаетъ нѣсколько такихъ катастрофъ, или новотвореній: появленіе жизни, возникновеніе разумныхъ существъ, нарожденіе жизни духовной. Предъ каждой новой катастрофой всѣ раннія катастрофы утериваютъ сверхприродный характеръ, поглощаются ею. Съ точки зрѣнія разумной души біологическая жизнь есть просто природа, а съ точки зрѣнія духовной жизни и разумное, соціально-историческое существованіе есть только природа. Послѣднее новотвореніе, историческое появленіе христіанства и личное возрожденіе въ духовную жизнь,—и является подлиннымъ началомъ философіи жизни

Основы христіанства.

Итакъ, первый отдѣлъ философіи жизни имѣетъ характеръ богословскій, религіозно-философскій, составляется наукой о христіанскомъ опытѣ, нравственнымъ ученіемъ о христіанствѣ. Это—*Основы христіанства*. Здѣсь не изслѣдуется догматическая граница христіанскаго богословствованія, хотя она предполагается и даже служитъ отправной точкой: собственный предметъ *Основъ христіанства* то опытное содержаніе, которымъ наполняется догматическая формула. И христіанскій опытъ здѣсь берется не въ индивидуальномъ разнообразіи, не въ психическомъ обнаруженіи, какъ описаніе субъективной стороны спасенія по разнымъ документамъ христіанской души, а въ историко-принципіальной основѣ, какъ жизнь и слово Христа, что придаетъ научно-критическую прочность нравственному ученію о христіанствѣ: лишь изучается историко-принципіальная основа христіанства, жизнь и слово Христа, со стороны не внѣшне-научной, а мистической, изучается методомъ субъективнымъ. Вотъ содержаніе *Основъ христіанства*.

Томъ первый *Христосъ* содержитъ два изслѣдованія—*Уничиженіе Христа* и *Философія евангельской исторіи*.

Уничиженіе Христа имѣетъ слѣдующее содержаніе.

Объясненіе посл. къ Филип. II, 5—11.

Вопросъ о кенозисѣ въ христіанской письменности за первые три вѣка.

Ученія IV вѣка о самоуничиженіи Іисуса Христа.

Ученіе Кирилла Александрійскаго о самоуничиженіи Іисуса Христа, въ связи съ христологіей Ѳеодора Мопсуестскаго

Христологія Ѳеодорита Кирскаго съ точки зрѣнія кенозиса.

Данныя для ученія о кенозисѣ въ догматическомъ посланіи Льва, папы Римскаго.

Ученіе о самоуничиженіи Іисуса Христа въ догматическомъ посланіи Софронія Іерусалимскаго.

Разъясненія къ ученію о самоуничиженіи Іисуса Христа въ догматическомъ посланіи Агаѳона, папы Римскаго.

Іоаннъ Дамаскинъ по вопросу о самоуничиженіи Іисуса Христа.

Въ предисловіи къ изслѣдованію выясняется его положеніе въ „системѣ религіозной мысли“.

Между евангельскимъ образомъ Христа и нашими понятіями стоитъ апостольско-патристическое догматическое ученіе, которое заслоняетъ отъ насъ простоту евангельской

истины. Въ общемъ этотъ заслонъ наклоняется въ сторону перевѣса богословской стороны въ дѣлѣ и ученіи Христа надъ стороною человѣчески-историческою. Догматическія формулы, въ условномъ пониманіи ихъ, для многихъ дѣлаютъ недоступною евангельскую истину въ ея исторической чистотѣ. Между тѣмъ въ существѣ дѣла догматическая христологія, правильно и въ достаточной глубинѣ понятая, возвращаетъ нашу мысль къ евангельскому факту и приводитъ наше сердце къ живому Христу. Такое именно значеніе имѣетъ апостольско-святоотеческая мысль о самоуничиженіи Христа, завитая въ церковной христологіи, но не вошедшая въ догматическія формулы. Намъ нужно начинать съ догматической христологіи, но прямая задача философіи христологическаго догмата въ томъ, чтобы вывести на свѣтъ эту заложенную въ глубинѣ догмата идею самоуничиженія, простиравшагося до подчиненія Христа законамъ и условіямъ человѣческаго существованія.

Изъ разсмотрѣнія церковныхъ ученій объ уничиженіи Христа выводится, въ концѣ изслѣдованія, наше „право перенести подвигъ уничиженія внутрь богосыновняго самосознанія Христа, понять идеологію кенозиса въ качествѣ чувствованій и внутренняго переживанія историческаго Христа“, такъ что „ученіе объ уничиженіи Христа“ служитъ „введеніемъ въ философію евангельской исторіи“.

Въ предисловіи къ *Философіи евангельской исторіи* выясняется неудовлетворительность обычныхъ объясненій евангельской исторіи—научно-историческаго, археологическаго и раціоналистическаго — и предначертывается новый пріемъ объясненія. „Исходя изъ того, что евангелія—не историческолѣтописный матеріалъ, а религіозно-творческое изображеніе Христа, что—далѣе—жизнь Христа свидѣтельствуетъ объ Его исключительной оригинальности и представляетъ собою полный символизмъ, придающій Его чудесамъ идейную конструкцію, я полагаю, что невозможно написать, на основаніи евангельскихъ повѣствованій, исторической *жизни* Христа, что Его жизнь скрыта отъ насъ за субъективно-идейнымъ характеромъ евангельскихъ передачъ и за символизмомъ Его дѣлъ,—что, однако, намъ дана возможность понять „чувствованія“ Христа, Его душу. Евангелія вводятъ насъ въ реальнѣйшую глубину наиболѣе самобытной человѣческой

души, не имѣя своею цѣлью дать исторически-объективный очеркъ ея жизни. Евангельскій Христосъ это—единственный Человѣкъ, жившій всецѣло для дѣла Божія, небесный человѣкъ, это—душа, исполненная одною религіозною идеею, это—только Сынъ Божій, почти не касающійся земли, почти безъ исторически-бытовой окраски, безъ малѣйшей земной пыли. Евангельская исторія—откровеніе Христа, символическое облаченіе евангельской идеи. Поэтому мы выдвигаемъ новый пріемъ объясненія евангельской исторіи—раскрытіе ея внутренней послѣдовательности, ея разума, ея законовъ, ея духа. Этотъ пріемъ съ полнымъ правомъ можно назвать философіей евангельской исторіи. Цѣль евангельскихъ повѣствованій указана евангелистомъ въ томъ, чтобы читатели увѣровали въ богосыновство Христа (Іоан. XX, 31),—въ раскрытіи евангельской идеи. Но евангелисты этой цѣли достигаютъ не собственнымъ обсужденіемъ евангельской исторіи, а передачей и группировкой ея событій, такъ что смыслъ евангельской исторіи въ ихъ повѣствованіяхъ оказывается ея духомъ, а не буквой. Уловить этотъ духъ, этотъ логосъ евангельской исторіи и выразить его въ разсужденіяхъ, въ логическихъ формулахъ—такова задача философіи евангельской исторіи". Далѣе формулируется общій смыслъ евангельской исторіи. „Жизнь Христа есть божественная, духовная, вѣчная жизнь, Онъ открылъ міру Отца Небеснаго: въ Немъ жизнь явилась, вѣчная жизнь, которая была у Отца (1 Іоан. I, 2). Самъ Христосъ сознавалъ Свою жизнь въ качествѣ откровенія Отца. Это самосознаніе Христа не было Его самообманомъ или отвлеченною мыслью, выдумкой. Въ Немъ это самосознаніе было непосредственно, природно, и оно было настолько реально, что опредѣлило всю Его жизнь. Затѣмъ — оно не прошло безслѣдно для исторіи: чувствованія Христа, форма Его отношенія къ Богу привиты Имъ человѣчеству,—Онъ сталъ „начальникомъ и совершителемъ" духовной жизни христіанъ. Это мы утверждаемъ не въ качествѣ догматической истины, а въ качествѣ истины исторической... Христосъ создалъ дѣло исключительной оригинальности и универсальной значимости: Онъ создалъ новое отношеніе людей къ Богу. Почему откровеніе духовной божественной жизни въ условіяхъ земного существованія и составляетъ главный смыслъ земной жизни

Христа какъ въ существѣ Его личности, такъ и въ Его историческомъ значеніи". Этотъ смыслъ жизни Христа раскрывается въ слѣдующемъ планѣ *Философіи евангельской исторіи.*

Рождество Христа откровеніе въ Немъ божественной жизни.
Самосознаніе Іисуса Христа.
Крещеніе Іоанново
Искушеніе въ пустынѣ.
Ученіе и дѣла Христа.
Первый періодъ служенія Христова: лѣто Господне благопріятное.
Второй періодъ служенія Христова: кризисъ.
Третій періодъ служенія Христова. ослѣпленіе іудеевъ и судъ надъ ними.
Воскресеніе Христа.

Второй томъ: *Евангеліе* (*Вѣра и жизнь по евангелію*). Въ предисловіи выясняется методъ „религіознаго мышленія", религіознаго воспроизведенія евангельскаго ученія, задача внутренно-стройнаго и имманентно-убѣдительнаго воспроизведенія евангелія Христа. „Евангеліе не логическое измышленіе, а фактъ религіознаго творчества, къ которому возможно живое, опытное отношеніе, устанавливающее между нимъ и изслѣдователемъ внутреннее сродство, подобное тому, какое существуетъ между художникомъ-критикомъ или комментаторомъ и художникомъ-авторомъ". Содержаніе тома слѣдующее.

А. *Ветхозавѣтная основа евангелія*

Еврейскій монотеизмъ. Изначальность еврейскаго монотеизма. Ревность Іеговы. Универсальное величіе Іеговы. Ничтожность языческихъ боговъ. Представленіе о славѣ, святости и духовности Божіей.

Ветхій завѣтъ. Понятіе завѣта и его цѣль. Вѣра и оправданіе, грѣхъ и наказаніе. Партикуляризмъ еврейской религіи. Ограниченность въ представленіяхъ о Богѣ и Его нравственныхъ отношеніяхъ. Культъ. Ангелъ Іеговы. Слово Божіе. Духъ Святый. Премудрость Іегова.

Ветхозавѣтное священство. Культъ и завѣтъ. Понятіе религіознаго рабства (рабство—выкупъ; обрѣзаніе, первенцы, начатки; кровь) и сознаніе грѣха Священническое служеніе и искупительная жертва.

Царство (теократія). Значеніе народа по идеѣ завѣта и выростающее отсюда значеніе царства. Историческое значеніе царей. Теократія. Мессія-царь, носитель теократіи. Двѣ стороны мессіанства: помазаніе, какъ основа, и ожиданіе грядущаго осуществленія цѣлей. Отношеніе царства къ священству.

Пророчество. Значеніе пророчества въ теистической религіи Іеговы. Три періода пророчества. Историческая основа ветхозавѣтнаго пророчества (сравненіе съ языческой мантикой). Борьба истиннаго пророчества съ ложнымъ. Позднѣйшіе признаки истиннаго пророчества

нравственный характеръ) Въ чемъ раскрывался нравственный характеръ пророческаго служенія (историческая основа, внутренняя основа и живое отношеніе къ судьбѣ вѣры и невѣрія) Этическое пророчество Понятіе правды и милости, какъ религіозная основа пророческой этики. Соціальное содержаніе ея (Исаія, Осія, Михей, Іезекіиль, Захарія) Вѣра и послушаніе Пророческій судъ надъ народной жизнью—культомъ и общественнымъ строемъ

Пророчество, какъ основа закона Пророчество — кульминаціонный пунктъ ветхозавѣтной религіи и его двоякое отношеніе къ послѣдующей исторіи Содержаніе ветхозавѣтнаго закона: моральныя основы соціальнаго строя евреевъ Его національная ограниченность: партикуляризмъ и экстернализмъ Привременность пророческаго этическаго монотеизма: объективная ограниченность религіознаго созерцанія пророковъ и субъективная ограниченность религіознаго опыта (отрокъ Божій). Количественная ничтожность пророчества

Законническое іудейство. Связь законнической дисциплины съ пророческой проповѣдью. „День Іеговы"—день суда, какъ историографическая рамка пророческой проповѣди Соціальная правда, какъ условіе спасенія народа, и вытекающая отсюда цѣль соціальной этики. Общественный законъ. Индивидуальная нравственность у Іереміи и Іезекіиля Кагалъ. Достоинства закона Характеръ закона. юридизмъ Небесное правосудіе и человѣческая правда. Законъ, какъ условіе оправданія. Благо и тяжесть закона. Дѣла личнаго настроенія (молитва, постъ, благотворительность) Книжническая скрупулезность. Этическій пессимизмъ и нравственное самодовольство. Лицемѣріе Фарисейское самомнѣніе.

Іудейскія вѣрованія загробныя, мессіанскія и эсхатологическія а) Древній шеолъ. Требованія номизма. Отрицательные выводы Экклезіаста и Іисуса сына Сирахова. Положительная вѣра въ загробную жизнь въ Премудрости Соломона и въ кн. Еноха CII, 4—CIV, 8. Положительное и отрицательное значеніе этой вѣры. Формы загробнаго существованія· безсмертіе праведниковъ, возстаніе для вѣчной жизни и тѣлесное воскресеніе Время суда б) Мессіанскія ожиданія іудаизма и отличіе ихъ отъ пророческихъ. Царствованіе Израиля. Видѣніе Даніила. Символъ овцы у Еноха Премудрость Соломона и кн. Юбилеевъ Персональная опредѣленность мессіанскихъ ожиданій и ихъ второстепенное значеніе. Націонализмъ и политическая узость. XVII пс. Соломона. Этическія черты. Дополнительныя мессіанскія представленія. Преэкзистенція Мессіи. в) Космологическо-эсхатологическія ожиданія. Схема двухъ вѣковъ. Идея антихриста и хиліазмъ. Гностицизмъ.

Б *Евангельское ученіе.*

Отецъ Небесный (евангельская любовь). Богословскія предпосылки евангельскаго ученія. Божественно-абсолютная любовь Христа, какъ первый фактъ евангельскаго опыта Его гносеологическое значеніе. Евангельское богосыновство Его интимность. Его универсальность. Особенности терминологіи („Мой Отецъ Небесный", „твой Отецъ Небесный", „нашъ Отецъ Небесный"). Отличіе отъ ветхаго завѣта въ представленіяхъ объ Отцѣ: христіанство=богоотчество=богосыновство.

Абсолютность евангельской любви Реальность евангельской любви, какъ любви къ людямъ.

Евангельская вѣра. Ветхозавѣтная идея божественнаго всемогущества въ начальномъ и конечномъ моментахъ царства Божія. Отличіе новозавѣтнаго антропоцентризма отъ ветхозавѣтной идеи космологическаго антропоцентризма и народнаго богоизбранничества. Природно-историческая закономѣрность. Преодолѣніе фаталистическаго пессимизма идеей универсальной любви Божіей и идеей полнаго самоотреченія.

Духовная праведность и ветхозавѣтный законъ Новозавѣтный принципъ жизнедѣятельности въ отличіе отъ ветхозавѣтнаго закона. Духовная праведность. Новозавѣтная праведность и праведность ветхозавѣтная. Евангельскимъ принципомъ ветхій законъ отводится отъ общества къ личности и возводится къ абсолютности. Абсолютность личнаго принципа и невозможность абсолютнаго закона. Заповѣди о негнѣвливости, о цѣломудріи и нерасторжимости брака, о клятвѣ, о непротивленіи злому, о неосужденіи, о любви и патріотизмѣ Новозавѣтное исполненіе закона.

Отношеніе новозавѣтной праведности къ религіознымъ обычаямъ и ритуалу. О праздникахъ (субботѣ), жертвахъ и вообще богослужебномъ культѣ. О левитской нечистотѣ. О милостынѣ, молитвѣ и постѣ. Объ отношеніи къ мытарямъ и грѣшникамъ. Свобода сыновъ царства. Прикровенность и постепенность въ раскрытіи евангельскаго принципа.

Праведность и награда Религіозно-юридическій языкъ ветхаго завѣта въ евангеліи. Количественная несоразмѣрность между добрымъ дѣломъ и наградой — съ субъективной и объективной стороны. Награда, какъ милость. Качественное соотвѣтствіе евангельской награды съ добрымъ дѣломъ· евангельская награда, какъ плодъ. Взглядъ на внѣшнія блага; блаженство въ уничиженіи. Духовная объективность евангельскаго блага.

Вѣчная жизнь. Ветхозавѣтное понятіе жизни. Евангельско-духовное пониманіе вѣчной жизни Вѣчная жизнь—божественная духовная жизнь: абсолютная любовь, вѣра, праведность, знаніе, свобода, блаженство, (какъ блаженство свободы и богообщенія). Дѣйствительность и несравнимость блага вѣчной жизни. Внутренняя духовность его. Возрожденіе.

Отношеніе вѣчной жизни къ внѣшнимъ благамъ и формамъ мірской жизни Двоякій взглядъ евангелія на мірскую жизнь—съ естественной точки зрѣнія и въ отношеніи ея къ вѣчной жизни. Отличіе отъ дуалистическаго аскетизма. Естественное благо жизни. Христіанскій аскетизмъ. Отрицательное значеніе внѣшнихъ благъ для вѣчной жизни: соблазнъ скорбей и обольщеніе богатства. Благотворительность. Безотносительность евангелія къ вопросамъ соціальной экономіи. Мірскія занятія. Семья, государство, народность. Предопредѣленная сцѣпленность евангельскаго блага со смертью.

Евангельское ученіе о грѣхѣ. Іудейскія понятія праведности и грѣха, оцѣнка ихъ въ евангеліи Евангельскія этическія нормы — зло, какъ злость (по содержанію) и долгъ (по формѣ). Понятіе естественной злости, немощи и невѣдѣнія. Оцѣнка ихъ въ евангеліи Динамика зла:

хула на Св. Духа. Сила евангельскаго грѣха—невѣрія въ Сына Божія, Новая этическая классификація людей. Ученіе о грѣховномъ мірѣ.

Христосъ-Спаситель. Ученіе о Спасителѣ, какъ центральный пунктъ евангельскаго ученія о спасеніи въ отличіе отъ ветхозавѣтной сотеріологіи. Іудейская система мессіанскихъ именованій: а) Мессія-Христосъ, б) сынъ Давидовъ и царь Израилевъ, в) Сынъ Божій и Сынъ человѣческій. Богосыновство Христа, какъ основа всего дѣла спасенія—его идеи, мотивовъ и способа совершенія. Невозможность обхода этихъ сторонъ спасенія въ компромиссѣ подъ предлогомъ довѣрія учительскому авторитету Христа и упованія на Его силу. Христосъ, какъ Сынъ человѣческій.

Спасительное значеніе смерти Христа и Его воскресенія. Объясненіе спасительной силы смерти Христа а) по сущности Его духовной жизни (любви) и б) по исторической формѣ ея откровенія (Христосъ-Судія). Совпаденіе той и другой стороны. Мѳ. XX, 28, Мр. X, 45 (*λυτρον αντι πολλων*), слова тайной вечери надъ хлѣбомъ и виномъ *εις αφεσιν αμαρτιων* (религіозное рабство, грѣхъ и искупительная жертва, искупительное значеніе праведниковъ и возобновленіе завѣта). Воскресеніе Христа и ниспосланіе Духа

Царство Божіе. Терминъ „Царство Божіе", какъ самое общее обозначеніе предмета Христова ученія. Ветхозавѣтное ученіе о царствѣ Божіемъ въ чертахъ теократическо-политической и апокалиптической: его отраженіе въ евангеліи. Царство Божіе и царство Христа. Царство Божіе и блага богосыновства. Царство Божіе и праведность Царство Божіе и вѣчная жизнь. Царство Божіе и церковь. Христіанская эсхатологія

Въ третьемъ томѣ *Христіанское міровоззрѣніе* евангельская идея вставляется въ рамку природныхъ условій человѣческой жизни—*Цѣль и смыслъ жизни* и въ перспективу исторической эволюціи—*Искушенія Христа въ связи съ исторіею дохристіанскихъ религій и христіанской церкви.*

Во введеніи къ первому трактату отмѣчается „основное внутреннее противорѣчіе жизни"—между „свойственными человѣку по природѣ двумя основными стремленіями: во-первыхъ, стремленіемъ къ личному счастью и внѣшнему совершенству и, во-вторыхъ, стремленіемъ къ небесному, къ соединенію съ божествомъ,—стремленіемъ проявить въ своей жизни божественное содержаніе". Далѣе критикуются мнимые пути къ рѣшенію этой основной проблемы, и указывается въ христіанствѣ истинный путь ея рѣшенія.

Критика эвдемонизма. Эвдемонизмъ не имѣетъ основаній въ природѣ и исторіи. Идея счастья не можетъ быть руководительнымъ началомъ дѣятельности. Счастье недостижимо.

Критика идеи естественнаго совершенства. Она не имѣетъ основа-

ній въ природѣ и исторіи Она не можетъ служить принципомъ дѣятельности. Естественное совершенство недостижимо.

Духовное совершенство и внѣшнее уничиженіе, блаженство и страданія—въ христіанствѣ Взглядъ Л Толстого на жизнь и христіанство; его критика Христіанство не освобождаетъ человѣка отъ злостраданій въ жизни. Три періода въ жизни христіанина. Богодарованность христіанства. Его условіе—сознаніе человѣкомъ своего природнаго ничтожества, своей безпомощности. Соединеніе въ христіанствѣ духовнаго совершенства съ видимымъ уничиженіемъ и блаженства съ внѣшними страданіями

Цѣль жизни въ славѣ Божіей Слава Божія есть жизнь Божія. Міръ, какъ явленіе божественной жизни въ ничтожествѣ. Твореніе міра, какъ самоуничиженіе Божіе. Слава міра, какъ слава Божія въ ничтожествѣ. Цѣль эта необходимо достигается самымъ фактомъ существованія міра. Слава Божія, какъ принципъ нашей дѣятельности. Слава Божія, какъ идеалъ Духовная жизнь, какъ высшая форма откровенія божественной жизни въ мірѣ.

Несправедливыя страданія и естественное развитіе Недостаточность юридическаго взгляда на страданія. Жизнь согрѣшившаго человѣка, какъ новое снисхожденіе Божіе. Цѣль злостраданій—слава Божія. Значеніе злостраданій для сознанія человѣческаго. Степени въ терпѣніи скорбей: сознаніе и свобода терпѣнія. Терпѣніе несправедливыхъ страданій. Добро и страданіе. Несправедливыя страданія, какъ высшій долгъ. Замѣчаніе о культѣ страданій. Взглядъ Толстого и Соловьева на естественное развитіе. Истинное значеніе естественнаго развитія.

Самая христіанская идея, въ связи даннаго хода мыслей, т. е. какъ рѣшеніе жизненной проблемы, разсматривается (кратко повторяется) въ слѣдующихъ пунктахъ.

Духовная жизнь. Іисусъ Христосъ. Покаяніе
Молитва. Постъ. Христіанское юродство.
Любовь. Вѣра. Надежда
Церковь. Природа. Міръ.
Воскресеніе изъ мертвыхъ. Вѣчное блаженство. Царство небесное.

Планъ второй половины тома *Искушенія Христа въ связи съ исторіею дохристіанскихъ религій и христіанской церкви* намѣчается въ начальныхъ строкахъ предисловія.

„Мы выяснили цѣль и смыслъ жизни, показали ея религіозное значеніе въ крайнихъ предѣлахъ человѣческаго призванія—въ начальномъ творческомъ предопредѣленіи, въ кульминаціонной высотѣ духовнаго совершенства и въ послѣднихъ эсхатологическихъ чаяніяхъ. Теперь мы прослѣдимъ, какъ цѣль человѣческой жизни уяснялась и дости-

галась въ путяхъ всемірной исторіи, раскроемъ смыслъ исторической эволюціи съ христіанской точки зрѣнія.

Освѣтить всемірную исторію съ христіанской точки зрѣнія значитъ поставить въ ея центрѣ лицо Христа, идею евангельской исторіи, указать мѣсто христіанской идеи во всемірной эволюціи. Но идея евангельской исторіи и глубочайшая сущность Христова лица открываются въ Его искушеніяхъ: они даютъ specimen totius status exinanitionis Christi, открываютъ смыслъ Его уничиженія и побѣды надъ міромъ Какъ въ центрѣ всемірной исторіи стоитъ лицо Христа, такъ сущность евангельской исторіи выражается въ искушеніяхъ Христа. стало быть, искушенія Христа уясняютъ смыслъ всемірной эволюціи, содержатъ философію человѣческой исторіи. Мы и будемъ разсматривать искушенія Христа въ связи съ исторіею дохристіанскихъ религій и христіанской церкви: изъ исторіи искушеній Христа мы извлечемъ лишь то идейное содержаніе, которое бросаетъ свѣтъ на всемірныя судьбы человѣчества, а всемірную исторію мы очертимъ въ терминахъ этого идейнаго содержанія. Въ схематическомъ видѣ это даетъ послѣдовательную исторію человѣческихъ искупленій: искушенія первобытнаго человѣка, искушенія языческихъ народовъ, центральныя искушенія Христа и искушенія христіанскихъ народовъ".

Четвертый томъ *Христіанская свобода* въ двухъ частяхъ: I. *Истина и символы въ области духа* и II. *Христіанская проблема и русская религіозная мысль*. Здѣсь спеціально разсматривается одна изъ сторонъ евангельскаго христіанства— его отношеніе къ природно-исторической необходимости, заслуживающая всесторонняго обозрѣнія въ виду современныхъ теченій мысли. Общее содержаніе тома намѣчается въ предисловіи.

„Предметъ настоящаго тома—вопросъ объ отношеніи христіанства къ жизни во всей полнотѣ ея природныхъ запросовъ и историческаго развитія, къ современнымъ задачамъ семейнымъ, общественнымъ, государственнымъ Этотъ вопросъ здѣсь рѣшается по принципу *христіанской свободы*— свободы абсолютнаго религіознаго духа отъ условности историческихъ формъ и свободы природно-исторической жизни отъ внѣшнихъ притязаній религіозной власти. Природно-историческая жизнь, раскрывающаяся въ задачахъ семей-

ныхъ, общественныхъ и народныхъ, представляется мнѣ въ видѣ системы окружностей, обнимающихъ единый центръ—личное религіозное творчество, гдѣ природно-историческая плоскость, движущаяся въ границахъ условнаго развитія, проваливается въ глубь абсолютныхъ устремленій Внутренняя изъ этихъ окружностей, прилегающая къ центральной сферѣ, есть нравственность, обращенная одною стороною къ внутренней абсолютности и другою—къ общественно-утилитарной условности: она служитъ связующимъ звеномъ между христіанской религіей и общественно-историческою условностью Свободная религія должна опираться на свободное природно-историческое развитіе, — это прежде всего значитъ, что религіозная абсолютность должна облекаться въ морально-культурное одѣяніе. Поэтому центральная идея свободнаго духа и свободной плоти выражается въ болѣе конкретномъ образѣ этической религіи. На этомъ пути встрѣчаются двѣ крайности—историческаго аскетизма и аморальнаго эстетизма, одинаково далекія отъ нашей идеи: абсолютная любовь къ Богу должна стать реальною силою въ любви къ человѣку, и это связываетъ религію съ общественною жизнію. Но, съ другой стороны, общественно-утилитарныя задачи не должны расхищать всей духовной силы человѣка, должны дать мѣсто лично-религіозной абсолютности духа, которая придаетъ высшее оправданіе жизни. Освободить духовную религію отъ символической оболочки и внѣдрить ее въ живую жизнь—такова наша задача". Здѣсь не рѣшаются вопросы семейной, общественной и государственной жизни. не раскрываются самобытныя начала этихъ сферъ: все вниманіе сосредоточивается на христіанствѣ, на выясненіи его сущности, на той идеѣ, что въ христіанствѣ нѣтъ кодекса семейнаго, общественнаго и государственнаго благоустроенія, что христіанствомъ предполагается свобода соціальнаго строенія, дается лишь христіанско-антитетическое обоснованіе самобытности мірской жизни. Идея эта въ первой половинѣ *Истина и символы въ области духа* раскрывается принципіально въ трехъ главахъ: *Типы религіозно-нравственной жизни, Религія и нравственность, Духъ и плоть*, а во второй половинѣ *Христіанская проблема и русская религіозная мысль* критически, и именно обозрѣваются концепціи Толстого, Достоевскаго, Бухарева, Соловьева, Розанова. ...

Пятый томъ *Религіозная жизнь*—дополнительный и по темамъ и по значенію [1] [2].

Церковное ученіе (ученіе о принципахъ церковной жизни)

Нравственное ученіе о христіанствѣ есть ученіе о христіанской жизни. Но христіанская жизнь имѣетъ два аспекта: евангельскій, личный, мистическій, интимный, и церковный. Есть христіанская жизнь личная, мистическая, духовная, и есть христіанская жизнь церковная. Что та и другая тѣсно сплетены между собою, поскольку церковь по своему генезису коренится въ духѣ христіанъ, а своею послѣднею цѣлью имѣетъ возращать духовныхъ чадъ Божіихъ, объ этомъ достаточно упомянуть; при всемъ томъ церковная форма христіанской жизни, церковность въ специфическомъ смыслѣ не совпадаетъ съ духовною жизнью христіанъ и постигается какъ ея антитезисъ Поэтому законченная философія христіанскаго духа не только не составляетъ препятствія, но даже составляетъ необходимое условіе—для пониманія церковной жизни, церковнаго ученія. Напротивъ, то была непоправимая погрѣшность традиціоннаго нравственнаго богословія, что оно излагало евангельское и церковное ученіе систематически, въ общихъ схемахъ. Специфическое значеніе церкви въ томъ, что она образуетъ, наряду съ лично-духовною, религіозно-абсолютною жизнью,

---

[1] Сдѣлано нѣсколько опытовъ изложенія *Основъ христіанства* въ формальной, схематической или логической системѣ Всѣ эти опыты я не могу признать удачными, и я отрицательно отношусь къ самой возможности такой системы. Всѣ отдѣльныя темы, входящія въ мою философскую систему, вѣдь это радіусы, которые всѣ выходятъ изъ единаго центра, но не могутъ быть вытянуты въ одну прямую. Всѣ онѣ имѣютъ право на относительную самостоятельность „органическихъ системъ“ (система дыхательныхъ органовъ и под.),—и философская система мысли есть именно организмъ, а не логическая, формальная система. Тѣмъ болѣе примѣчаніе это сохраняетъ силу въ приложеніи ко всей философіи жизни съ ея отдѣлами и фазами.

[2] Признавая за каждымъ право безсистемнаго пользованія всѣмъ, что мною напечатано въ журнальныхъ статьяхъ и отдѣльныхъ изданіяхъ, вошедшихъ потомъ въ *Основы христіанства*, я рекомендую для ознакомленія съ системою моей мысли только это изданіе—*Основы христіанства*, гдѣ всѣ, входящія въ него, части получили мою послѣднюю редакцію.

общественно-историческій, земной, воинствующій обликъ христіанства, она рѣшаетъ временныя, условныя задачи [1]) Она обнимаетъ все интимное, мистическое христіанство, ничего въ немъ не измѣняетъ, но совмѣстно съ этимъ она, и именно церковно (церковно-общественная организація!), въ своей сферѣ, создаетъ иной строй жизни, разсчитанный на достиженіе особыхъ задачъ церкви. Здѣсь особенно важно то, что церковь положительно признаетъ формы природно-соціальной жизни, семью, собственность, государство, признаетъ мірское христіанство. Однако церковь не предлагаетъ своего *ученія* о семьѣ, собственности и государствѣ, она признаетъ формы природно-соціальной жизни своимъ положительнымъ *отношеніемъ* къ нимъ. Церковь есть живой организмъ, и она *живетъ* по извѣстнымъ *принципамъ*. Нѣтъ церковнаго ученія о семьѣ, собственности и государствѣ, но есть *принципъ отношеній* церкви къ формамъ природно-соціальной жизни. То, что мы примѣнительно къ популярнымъ представленіямъ называемъ *церковнымъ ученіемъ*, въ строгомъ смыслѣ есть *ученіе о принципахъ церковной жизни*.

Мы отмѣтили наиболѣе характеристичное въ нравственномъ понятіи о церкви, въ нравственномъ ученіи о церкви Но дѣло нужно представлять себѣ болѣе широко. „Церковное ученіе“ относится къ исторической области христіанства. Вслѣдъ за евангельской исторіей и евангельскимъ ученіемъ, которыя имѣютъ всецѣло принципіальное, основоположительное, абсолютное, внѣисторическое значеніе въ христіанствѣ, началась *исторія* христіанскаго опыта и христіанскаго жизнепониманія. Въ этой исторіи частью раскрывается

---

[1]) Церковная жизнь даетъ начало многимъ новымъ, сравнительно съ духовнымъ христіанствомъ, сторонамъ христіанской религіи, и цѣлый рядъ вопросовъ находитъ правильное рѣшеніе только въ освѣщеніи церковной идеи. Таковы вопросы о внѣшней молитвѣ, о постахъ, о догматахъ и т. д. Аргументы, напр, въ защиту внѣшней молитвы, исходящіе изъ положеній, что человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, и подобныхъ, не имѣютъ никакой силы. Правильное понятіе объ этихъ вещахъ мы получимъ лишь въ томъ случаѣ, если будемъ исходить изъ идеи церкви: нужна церковь, нужна и внѣшняя молитва, нужны догматы и проч. Поэтому не только не нужно ученіе о духовномъ христіанствѣ и церковное ученіе соединять въ одну систему, но все дѣло въ томъ, къ какому отдѣлу отнести тотъ или другой вопросъ, въ какомъ мѣстѣ, въ какой связи, въ какомъ освѣщеніи его поставить и рѣшить.

абсолютное содержаніе христіанства все съ новыхъ и новыхъ сторонъ, частью же обнаруживаются односторонніе, мѣстно и временно обусловленныя концепціи христіанства. Наиболѣе важно въ христіанской исторіи аскетическое пониманіе христіанства. Для нравственнаго ученія о церкви оно важно уже потому, что церковное ученіе о мірскомъ христіанствѣ дано совмѣстно съ ученіемъ объ аскетизмѣ, какъ ученіе о двухъ путяхъ христіанства. Это—церковное ученіе въ широкомъ смыслѣ церковной исторіи.

Церковное ученіе входитъ въ христіанскую исторію, но оно имѣетъ значеніе болѣе, чѣмъ историческое. Церковь есть авторитетъ для всѣхъ ея членовъ. И церковное ученіе не есть лишь соціальное ученіе о семьѣ, собственности и государствѣ. Церковное ученіе въ строгомъ смыслѣ этого слова есть ученіе догматическое, какъ одна изъ важнѣйшихъ функцій церковнаго организма. Затѣмъ въ составъ церковной жизни входитъ, какъ ея неотъемлемый элементъ, моментъ харисматическій и мистеріальная практика церкви. Нравственное ученіе о церкви должно обнять и эти стороны. Такимъ образомъ содержаніе *Церковнаго ученія* сводится къ слѣдующимъ пунктамъ.

Исторія (церковная) христіанскаго опыта и христіанскаго жизнепониманія. Аскетизмъ

Опредѣленіе понятія и состава „церковнаго ученія“ отрицательнымъ путемъ сравненія его съ евангельскимъ и положительнымъ путемъ уясненія понятія церкви и ея задачъ Церковь и церковно-историческая феноменологія.

Догматическое ученіе церкви и его нравственное значеніе

Мистеріальная практика церкви и ея отношеніе къ духовной жизни.

Церковное ученіе о двухъ путяхъ христіанской жизни—монашескомъ и мірскомъ.

Морально-соціальное ученіе церкви 1) о бракѣ, 2) собственности и 3) государствѣ.

Практическое значеніе научнаго изложенія церковнаго ученія. (Научное освѣщеніе современныхъ задачъ церковности).

Сопоставляя *Церковное ученіе* съ *Основами христіанства*, какъ съ ученіемъ о мистическомъ христіанствѣ, мы безъ труда увидимъ, что послѣднія имѣютъ характеръ исключительно философскій, характеръ безкорыстной мудрости, тогда какъ *Церковное ученіе* представляетъ преобладающій практическій интересъ. Поэтому для „нравственнаго богословія“

въ качествѣ узкаго, спеціальнаго содержанія можно рекомендовать *Церковное ученіе.*

Оправданіе жизни. (Обоснованіе этическаго мистицизма).

Нравственное ученіе о христіанствѣ, или ученіе о христіанской жизни, въ двухъ своихъ частяхъ: *Основы христіанства* и *Церковное ученіе*, составляетъ религіозно-историческое основаніе нравственной философіи. Но фундаментъ нравственной философіи необходимо расширить. Нужно вдвинуть въ промежутокъ между: *Основами христіанства* и *Церковнымъ ученіемъ* новую опору нравственно-философскаго строенія. *Основы христіанства* имѣютъ религіозно-философскій характеръ. За ними въ планѣ *Философіи жизни* долженъ слѣдовать трактатъ чисто философскій: *Оправданіе жизни — обоснованіе этическаго мистицизма* (въ двухъ частяхъ: ч. 1 *Философія чистаго духа* и ч. 2 *Духъ и жизнь*). Въ глубочайшемъ смыслѣ, въ подпочвенной сокровенности, въ той точкѣ, до которой опускается философская интуиція, въ которой происходитъ „прикосновеніе“ нашего духа къ дѣйствительному бытію, въ той „единственной точкѣ“, о которой говоритъ Бергсонъ, „единственной вещи“, которую удается усмотрѣть мыслителю,—*Оправданіе жизни* это то же, что̀ *Основы христіанства*. Но все вниманіе сдвигается съ религіозно-исторической почвы на почву исключительно психологическую, съ богословской на философскую, хотя это не чистая психологія, какъ и въ *Основахъ христіанства* не было мѣста чистому научно-историческому изслѣдованію, хотя и здѣсь, какъ и тамъ, сохраняется принципіально-субъективный методъ, примѣняемый въ *Оправданіи жизни* къ области *психологической*. Вмѣстѣ съ тѣмъ на всемъ просторѣ развертывается методологическая проблема *Философіи жизни*, которой нельзя было миновать и прежде [1]), такъ что съ этой стороны *Оправданіе жизни* выдвигается на передній планъ. Здѣсь *Философія жизни* даетъ себѣ *полный* отчетъ въ методѣ своего построенія, въ своихъ путяхъ. И все же не въ этомъ новый центръ тяжести. Изъ двухъ антитезъ, которыми область

[1]) Во введеніи ко II тому *Основъ христіанства* и въ трактатѣ *Методъ духовной науки*

нравственной философіи, широта человѣческой жизни, соединяется съ религіозной мистикой, именно антитетическаго перехода отъ жизни къ религіозно-мистическому опыту и антитетическаго перехода отъ мистической вершины къ широкой реальной жизни,—для *Основъ христіанства* собственною является первая антитеза, а для *Оправданія жизни* вторая. И въ *Основахъ христіанства* вторая антитеза, всегда предполагаемая первою, если всѣмъ строеніемъ руководитъ надежный архитектоническій вкусъ, выступаетъ съ полною опредѣленностью *(Христіанская свобода)*, тѣмъ не менѣе вторая антитеза намѣчается здѣсь скорѣе съ негативной стороны, путемъ отрицанія въ христіанствѣ нравственно-практической природы и постулированія свободной мірской жизни, чѣмъ со стороны положительнаго раскрытія самобытныхъ началъ послѣдней Напротивъ въ *Оправданіи жизни* доминируетъ вторая антитеза, хотя и здѣсь повторяется, въ психологической области, путь первой антитезы, и здѣсь въ центрѣ стоитъ понятіе чистой духовности. Въ цѣломъ *Основы христіанства* направляются по пути восходящему—Via ascendens ad Deum, а *Оправданіе жизни* по пути нисходящему — Via descendens. Основная задача, которая здѣсь рѣшается, это— отыскать въ самомъ понятіи чистой духовности, внутри самого мистическаго опыта, корни *утвержденія* жизни, взятой не въ видѣ какого-либо фальсификата, а во всей красочности ея конкретнаго содержанія. Исключительно психологическая почва, безъ привнесенія историческихъ опоръ, оказывается, съ точки зрѣнія этой задачи, и болѣе трудной, отвѣтственной, и, соразмѣрно, наиболѣе плодоносной. Проблема ставится и рѣшается здѣсь во всей обнаженности: эта жизнь, столь милая, столь сладкая при всей господствующей въ ней жесткости, при всей наполняющей ее грязи, при всей неумолимости ведущихъ ее законовъ, манящая къ себѣ своею самодовлѣемостью и отталкивающая своею безпомощностью—имѣетъ ли она оправданіе? Философія жизни хочетъ размежеваться съ философіей смерти по всей линіи, бросаетъ ей рѣшительный вызовъ: борьба должна быть доведена до конца, безъ малѣйшаго самосожалѣнія въ средствахъ борьбы, безъ малѣйшей пощады въ ея исходѣ. Гидра соблазнительнаго *эстетизма* должна быть сокрушена, аннулирована: нужно обнажить его полную призрачность. Рѣчь

идетъ не о раціональномъ оправданіи жизни, не о защитѣ оптимизма противъ пессимизма, не о доводахъ и вычисленіяхъ въ пользу мысли, что жизнь хороша, что стóитъ жить,—рѣчь о внесеніи въ жизнь оправдывающаго начала. Оправдывается жизнь мистическимъ опытомъ, мистической красотой. При отсутствіи мистическаго элемента въ жизни, при отсутствіи въ ней святыни, она опошляется и бываетъ противною какъ обуявшая соль. Святыня оздоровляетъ жизнь именно своею превыспренностью, своею духовностью, въ той мѣрѣ, въ какой она не размѣнивается на житейскую полезность. Но это лишь половина идеи. Мистическое начало, оправдывая жизнь, въ этой своей функціи обрѣтаетъ и свое оправданіе: мистическая красота есть оправданіе *жизни*, не что иное какъ оправданіе жизни. Она есть высшій элементъ жизни, но высшее служитъ низшему. Субстанція—не оправдывающая красота, а оправдываемая жизнь. Корни красоты въ жизни, безъ нихъ она обращается въ мертвый эстетизмъ Онтологизирующее значеніе жизни—въ этомъ основная идея этическаго мистицизма, въ этомъ паѳосъ *Философіи жизни*. Цвѣтъ бытія долженъ заключать въ себѣ зародыши жизни, чтобы не быть пустоцвѣтомъ. Эстетизмъ—пустоцвѣтъ Этика, какъ оправданіе жизни, возстаетъ противъ эстетизма. Добро, т. е. Свобода и Любовь, хорошо единственно потому, что въ немъ есть красота,—красота и тайна, но съ Красотой нужно бороться, бороться—во имя жизни. Нужно быть израилемъ-богоборцемъ. Жизнь есть единственное, во имя чего нужно бороться съ Красотой. Такимъ образомъ, жизненныя цѣнности снова поднимаются послѣ того, какъ онѣ были обезцѣнены предъ лицомъ Духа,—онѣ реабилитируются, и религія снова наполняется древнимъ содержаніемъ...

Основы христіанства и *Оправданіе жизни* составляютъ религіозно-философское основаніе нравственной философіи.

Оправданіе жизни исполняетъ свою задачу принципіально, даетъ принципіальное и общее обоснованіе жизни. Здѣсь утвержденіе жизни выводится изъ природы самого духа, такъ что для самобытныхъ началъ ея расчищается только мѣсто. Дѣло *Оправданія жизни* должны довершить работы, примѣняющія тотъ же принципъ къ частнымъ областямъ жизни и выдвигающія для каждой изъ нихъ специфическія самобытныя начала, въ совокупности составляющія всю пол-

ноту жизни. Ихъ можно назвать прикладною частью *Оправданія жизни*, практической этикой, не лишенной философскаго интереса постольку, поскольку она довершаетъ дѣло утвержденія жизни. Это суть: *Церковное ученіе*, о которомъ уже было сказано, *Соціализмъ* (*Нравственность и хозяйство*) и *Философія счастья*.

Соціализмъ. (Нравственность и хозяйство).

Церковное ученіе излагаетъ нравственное ученіе о церкви, говоря иначе, трактуетъ о томъ утвержденіи жизни, которое вытекаетъ изъ природы церковнаго общества. *Соціализмъ (Нравственность и хозяйство)* разрѣшаетъ ту же задачу въ примѣненіи къ соціально-экономической жизни, къ обществу въ широкомъ и самомъ реальномъ смыслѣ слова, слѣдовательно, даетъ ученіе о соціально-экономическомъ началѣ жизни, о соціально-экономическихъ законахъ ея. Почему я въ ученіи объ обществѣ исхожу не изъ государственно-правовой формы общества, а изъ хозяйственныхъ низовъ общественной жизни, рѣшаю вопросъ общественно-экономическій, это достаточно выясняется въ теоріи историческаго матеріализма, обозрѣніе которой входитъ въ содержаніе книги. Почему я разсмотрѣніе этого вопроса слилъ неразрывно съ обсужденіемъ теоріи научнаго соціализма, это также довольно легко понять: теорія марксизма есть самая радикальная, откровенная и полная постановка соціально-хозяйственнаго вопроса. Я присоединяюсь къ мнѣнію тѣхъ мыслителей, которые, какъ вообще соціально-экономическій вопросъ, такъ, въ частности, теорію научнаго соціализма считаютъ пробнымъ камнемъ для нашего знанія и для нашей совѣсти. По моему глубокому убѣжденію, кто не спускается до низинъ соціально-хозяйственной проблемы въ соціалистической ея постановкѣ, кто не взглянулъ безпристрастными глазами на задній дворъ человѣческой жизни, кухню и рынокъ, тотъ не знаетъ жизни, тотъ не имѣетъ права судить о ней. Нигдѣ такъ не очевидна, какъ въ этой области, царящая въ человѣческихъ отношеніяхъ закономѣрность, столь характерная для общества. Здѣсь складывается тѣло человѣчества, въ которомъ воплощается чело-

вѣческое зло, становясь отъ того крайне злымъ, здѣсь должно воплотиться и спасеніе человѣка. Только та философія имѣетъ подлинные размѣры, построена по настоящему масштабу, которая включаетъ въ свой кругозоръ экономическую сферу. А та единственная сторона, которою эта область обращена къ философіи, есть отношеніе нравственности къ хозяйственной закономѣрности. Этотъ вопросъ имѣетъ сложную исторію и съ перваго взгляда представляется крайне запутаннымъ. „Въ немъ скрещиваются многообразные запросы духа и интересы практической жизни. Здѣсь встрѣчаются и религія, возвышающая духъ человѣческій надъ землею, и церковь, освящающая всю полноту жизни, и личный духъ, жаждущій свободы отъ всякой экономической связанности, и сектантскій радикализмъ, не знающій никакихъ компромиссовъ, и свѣтлая вѣра, проникнутая любовью къ жизни, и очевидная неизбѣжность земныхъ условностей, которыя служатъ средствомъ для всякаго стремленія, и обратное вліяніе земныхъ благъ, земной культуры на духовный прогрессъ. Правда, повидимому, и то, что экономическая область самобытна управляется своими законами, правда и то, что она настолько пронизана нравственными интересами, что кажется невозможнымъ провести пограничную линію между нравственностью и хозяйствомъ. Нѣтъ, какъ будто, надежды на примиреніе между крайними взглядами, между взглядами тѣхъ, которые не видятъ въ политической экономіи ни грана этики, и взглядами тѣхъ, которые даже въ пріемахъ земледѣлія услѣживаютъ вліяніе религіозныхъ убѣжденій. И болѣе всего хотѣлось бы избѣжать казуистическаго пути обсужденія, на которомъ не достигнуть окончательныхъ рѣшеній. Болѣе, чѣмъ гдѣ либо, нужна Аріаднина нить, чтобы пробраться чрезъ этотъ лабиринтъ". Такою Аріадниной нитью въ данномъ случаѣ является различеніе двухъ видовъ нравственности—нравственности абсолютной, религіозной, лично-духовной, и нравственности условно-соціальной. Послѣдняя не отъемлема отъ соціально-хозяйственной жизни, но экономическая нравственность есть нравственность условная, въ самомъ генезисѣ своемъ всецѣло зависимая отъ соціальной эволюціи, напротивъ, нравственность абсолютная, т. е. религіозно-духовная, мистическая жизнь, не можетъ быть правиломъ соціально-экономи-

ческаго строенія. И тѣмъ не менѣе условный нравственно-правовой строй служитъ высшимъ цѣлямъ духа, служитъ въ своей независимости, самою своею условностью. Все внѣдряетъ въ насъ идею духовно-символическаго значенія соціально-экономической закономѣрности. А это возвращаетъ насъ къ основному принципу *Оправданія жизни*, къ центру, отъ котораго не можетъ оторваться ни одна частная область, не можетъ оторваться отъ него, въ частности, самое настойчивое утвержденіе соціально-экономическаго начала жизни

Планъ книги таковъ:

Введеніе. Проблема бѣдности и соціализмъ.

Часть первая. Научный соціализмъ; его экономическое и историко-философское ученіе.

I Исторія соціализма: соціализмъ утопическій и научный.

II. Виды соціализма по отношенію къ плану будущаго общества. Утопическій элементъ въ марксизмѣ.

III. Экономическое ученіе Маркса. Изложеніе теоріи (трудовая теорія цѣнности, теорія накопленія и сосредоточенія капитала, теорія кризисовъ, теорія обнищанія рабочихъ и теорія соціальной революціи) Критика фактическая. Критика принципіальная.

IV. Теорія историческаго матеріализма. Изложеніе теоріи. Анализъ теоріи историческаго матеріализма: идея преобладающаго значенія въ соціальной жизни матеріальныхъ производительныхъ силъ. Матеріализмъ историческій и матеріализмъ философскій. Историческій матеріализмъ и матеріалистическая діалектика. Свобода и необходимость. Историческій матеріализмъ, какъ соціальная теорія. Классовая борьба. Эволюція теоріи Основной недостатокъ.

Часть вторая. Религія и этика въ соціализмѣ. Атеизмъ и имморализмъ Маркса и Энгельса Критика пролетарской этики съ субъективной и объективной стороны. Разборъ опытовъ построенія соціалистической этики. Антропотеистическое направленіе соціализма. Критика коллективистическаго обоснованія этики. Разборъ соціалистическаго тезиса: религія есть частное дѣло.

Часть третья. Нравственность и хозяйство.

Философія счастья.

Третій отдѣлъ конкретной части *Философіи жизни* болѣе, чѣмъ первые два, можетъ считаться продолженіемъ *Оправданія жизни*, такъ какъ здѣсь утверждаются земныя чувства, реабилитируется плотская жизнь. Чистая духовность съ ея абсолютностью и здѣсь ни мало не забывается; проводимый здѣсь взглядъ на земныя радости и задачи не есть непосредственный взглядъ первобытнаго человѣка, невозрожден-

ной души Нѣтъ, это возвратъ къ землѣ съ небесной превыспренности, возвратъ изъ высшаго царства Сына въ широкое царство Отца Небеснаго, царство природы Это преимущественно палинодія Здѣсь входитъ въ кругозоръ многое такое, что въ первой части *Философіи жизни* было бы неумѣстно „Можно сказать — весь методъ философскаго міросозерцанія состоитъ въ различеніи точекъ зрѣнія, и вся путаница мысли, мѣшающая нашему взаимному пониманію, проистекаетъ изъ смѣшенія и неосознанности разныхъ точекъ зрѣнія Мы посмотримъ на нравственность—на единый высшій нравственный принципъ — со стороны счастливой жизни, т.-е глазами человѣка, который желаетъ счастья, иначе сказать, намѣтимъ путь свѣтлаго счастья, какъ счастья истиннаго, подлиннаго, избавляющій отъ иллюзій грязнаго, мрачнаго, больного счастья. Изъ высшаго принципа духовной жизни нельзя извлечь, въ качествѣ логическихъ выводовъ, практическихъ правилъ жизни, какъ равнымъ образомъ нельзя и построить этотъ принципъ, принимая счастье за самодовлѣющее основаніе; но чрезъ посредство идеи счастья можно приложить къ жизни высшій нравственный принципъ, какъ систему такихъ правилъ, облечь его въ ихъ конкретный образъ... Это приложеніе ничего не измѣняетъ въ самомъ принципѣ духовной жизни; путь свѣтлаго счастья ни мало не отмѣняетъ и не замѣняетъ внутренняго—прямого, непосредственнаго осуществленія этого принципа въ человѣческой жизни, того, что называется духовнымъ подвигомъ, духовной свободой: теорія счастья вокругъ этого ядра чертитъ внѣшнюю оболочку, подводитъ подъ него широкій фонъ Вѣдь и подвигъ можно истолковать въ терминахъ счастья, лишь бы истолкованіе это было регрессивнымъ, а не прогрессивнымъ. Можно использовать духовную жизнь въ интересахъ счастья, хотя нельзя построить высшій принципъ жизни на основѣ счастья, вслѣдствіе чего эвдемонизмъ и утилитаріанизмъ должно объявить ложными теоріями . Такимъ путемъ мы становимся на самую широкую точку зрѣнія. Моралистовъ, по словамъ одного современнаго философа, упрекали въ томъ, что они всегда интересовались лишь одними мудрецами: въ этомъ упрекѣ есть доля истины. Глубины жизни можетъ постигнуть только мудрецъ. Но вѣдь должно же быть у мудрости слово и для многихъ, для всѣхъ;

должень быть у храма и притворъ, можно молиться и подъ открытымъ небомъ *Философія счастья* и есть нравственная философія въ общедоступной, общепонятной формѣ: она разсматриваетъ жизнь со стороны, общей для всѣхъ временъ для всѣхъ возрастовъ, для всѣхъ характеровъ" [1]) ..

Въ *Философіи счастья* обсуждаются слѣдующія темы.

Любовь къ жизни.
Призраки старость и смерть.
Самоубійство и юность
Счастье и духовная свобода.
Дисциплина
Одиночество и солидарность Дружба
Трудъ.
Бракъ и семья
Народъ и человѣчество
Искусство и религія
Послѣдняя тайна

Систематическій курсъ нравственной философіи.

Мы обозрѣли религіозно-философскую область нравственнаго ученія: что къ этому еще можетъ добавить *Система-*

[1]) Еще разъ скажу: философская система мысли не должна быть системой схоластической, схематической, логической, системой общезначимыхъ схемъ, рубрикъ, категорій· она должна заключать въ себѣ живое движеніе, должна дышать ритмомъ переходовъ, должна обнимать разныя фазы, должна имѣть различныя углубленія. Схематическая система это смерть для философіи жизни Если на эти фазы, на эти переходы взглянуть статическимъ окомъ, въ плоскостной перспективѣ, то онѣ покажутся противорѣчіями, которыя и неизбѣжно должны быть въ духовной философіи съ статической, схематической, логической точки зрѣнія. Но противорѣчія философскія (въ отличіе отъ простыхъ логическихъ противорѣчій) разрѣшаются въ философской системѣ, обнимающей ритмъ переходовъ, фазы развитія. Въ разложеніи философской проблемы на разныя фазы состоитъ основное искусство, основной методъ духовной науки. Въ охватѣ ритмическихъ переходовъ состоитъ и красота философской системы, философской мысли. Ея главный нервъ—возвратъ къ исходному пункту, утвержденіе того, что прежде отрицалось. Что голаго возврата быть не можетъ, что голое утвержденіе того, что прежде отрицалось — въ смыслѣ логическаго противорѣчія—не мыслимо, это безспорно. Къ исходному пункту возвращаешься уже съ другой стороны, вновь утверждаемое имѣетъ уже другой видъ, раздѣльная грань должна остаться Но совершенство философской системы въ томъ, чтобы грань эта была какъ можно тоньше, острѣе лезвія бритвы ..

тическій курсъ нравственной философіи (Этики)" По важности содержанія эта работа не можетъ сравняться съ прежде названными: въ идейномъ отношеніи она есть повтореніе ихъ. Значеніе ея въ томъ, что она придаетъ философіи жизни научный характеръ, втягиваетъ ея содержаніе въ научныя формы. Достигаетъ она этого прежде всего ученіемъ объ апріорномъ началѣ нравственности. Она приготовляетъ для философіи жизни научно-учебную систему, мѣсто среди учебныхъ предметовъ Вѣдь *Философія жизни* можетъ быть создана только въ видѣ творческаго построенія, оригинальной системы. Ей нѣтъ заботы объ учебныхъ рамкахъ. *Систематическій курсъ нравственной философіи*, радующійся *Философіи жизни*, какъ обрѣтенной жемчужинѣ, драгоцѣнной красотѣ, оказываетъ ей эту услугу, предупредительно открываетъ улей для ея золотого роя, вводитъ ее, свободную странницу, въ уютную семью школьныхъ дисциплинъ, самъ питаясь ея медомъ. Иначе такъ сказать. Всякая летающая птица не стѣсняется земными границами. но каждая птица опускается и садится по своему: одна садится на дерево, другая на строенія, третья на горы, четвертая на поле Наука о нравственности это для философіи жизни пріемъ не какъ она летаетъ, а какъ она опускается на землю, такъ какъ въ своемъ поднебесномъ видѣ она возносится надъ границами религіи, нравственности, эстетики, права и пр. Опускаясь на землю, философія жизни какъ религіозная мысль, какъ духовно-опытное міровоззрѣніе, и (получаетъ специфическое отношеніе къ наукѣ о нравственности въ отличіе отъ „философіи", т.-е. гностической философіи, которая учебно воплощается въ логикѣ. Ибо философія жизни, будучи среди всѣхъ *наукъ* о жизни и наукъ богословскихъ именно философіей, а не наукой. въ то же время, какъ мысль религіозно-мистическая, какъ духовно-опытное жизнепониманіе, для которой realiora есть цѣнность, — не есть собственно философія, какъ теорія мысли, идеи (идеализмъ), познанія. Поэтому учебный видъ философіи жизни не логика, а ученіе о нравственности. *Систематическій курсъ нравственной философіи* есть скромное, учебное одѣяніе для философіи жизни, по которому всякій школьникъ узнаетъ ее, хотя оно, можетъ быть, болѣе скрываетъ ея подлинное содержаніе. Это послѣднее здѣсь вовлекается въ сложную цѣпь схоластическихъ

дефиниціи, казуистическихъ вопросовъ, апологетики, полемики. Философъ, приступая къ составленію *Систематическаго курса нравственной философіи*, снисходитъ къ интересамъ школы. Вотъ программа курса:

Введеніе: понятіе о нравственности и нравственной философіи.

Часть (первая) *принципіальная*

I. Априорное начало нравственности.

II. Конкретныя начала нравственности.

А) позитивно-эмпирическое.

Б) религіозно-мистическое. (Здѣсь мѣсто для *Основъ христіанства* и *Оправданія жизни*.)

III. Проблемы этической системы:

1. Этика и познаніе.
2. Этика и красота.
3. Этика и религія.
4. Этика и счастье.
5. Добродѣтель и нравы.

IV. Обозрѣніе несостоятельныхъ теорій нравственности: имморализмъ, эволюціонизмъ и проч.

Часть (вторая) *прикладная* (практическая этика).

I. Нравственность церковная. (Здѣсь мѣсто для *Церковнаго ученія*.)

II. Нравственность соціально-экономическая. (Здѣсь мѣсто для *Соціализмъ, нравственность и хозяйство*.)

III. Эвдемонологія. (Здѣсь мѣсто для *Философіи счастья*.)

* * *

Изъ названныхъ здѣсь сочиненій одни напечатаны или сполна (*Основы христіанства*) или отчасти (*Соціализмъ* въ вып. 1 и нѣсколько журнальныхъ статей), остальное содержится въ рукописяхъ, приготовленныхъ къ печати. Настоящее обозрѣніе я предназначаю, главнымъ образомъ, въ пособіе студентамъ при слушаніи моихъ лекцій, а также и для всѣхъ моихъ читателей. Для нихъ, полагаю, это обозрѣніе окажетъ пользу и теперь и, особенно, при послѣдующемъ печатаніи моихъ рукописей, которыя едва-ли будутъ выходить въ указанномъ здѣсь порядкѣ.

ПРИЛОЖЕНІЯ.

Отвѣты рецензентамъ.

Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων, μήποτε στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς

I

Истинное пастырство и живая проповѣдь. (Отвѣтъ свящ. Бабурѣ и свящ. Зеленеву).

(Изъ ж. *Странникъ* 1902, т. 2, ч. 2)

Наша статья „Проповѣдь, какъ живое слово“ (*Странникъ* 1902 г. янв.) [1]) имѣла своею единственною цѣлью принципиальное рѣшеніе вопроса о проповѣди, какъ живомъ словѣ, о продуктивной силѣ живого проповѣдническаго слова. Извѣстно, что у насъ почти совсѣмъ не слышно въ храмахъ живой проповѣди, да мало проповѣдуютъ и по тетрадкамъ. Этотъ глядъ слышанія слова Божія имѣетъ многія причины, но во всякомъ случаѣ среди нихъ нужно считать и причину теоретическую—ложный взглядъ на проповѣдь, какъ на художественное произведеніе Стоя на этой точкѣ зрѣнія, покойный архіепископъ Амвросій считалъ продуктивною силою живого проповѣдническаго слова многіе таланты. Такой взглядъ, конечно, не можетъ способствовать распространенію у насъ живой проповѣди, оставляя ее лишь немногимъ талантливымъ пастырямъ. Въ противоположность этому мы развиваемъ принципіально другой взглядъ, именно, что проповѣдь не есть искусство, что она есть простое учительное слово, что поэтому возможность живого проповѣдническаго слова менѣе всего слѣдуетъ ставить въ зависимость отъ особыхъ талантовъ, что оно доступно всякому призванному и духовно-опытному пастырю.

Въ томъ же журналѣ „Странникъ“, м мартъ одинъ пастырь въ статьѣ „Къ вопросу о проповѣди какъ живомъ

[1]) Статья вошла въ книжку „По вопросамъ гомилетики критическіе очерки“, а книжка эта въ переработкѣ перепечатана подъ заглавіемъ „Проповѣдь“ въ пятомъ томѣ *Основъ христианства*

словѣ“ высказалъ несогласіе съ нашей статьей. Несогласіе его основывается, во-первыхъ, на странномъ недоразумѣніи, что будто мы приглашаемъ говорить проповѣднические импровизаціи всѣхъ „непризванныхъ, неумѣлыхъ или самонадѣянныхъ“ импровизаторовъ. Во-вторыхъ, свое несогласіе съ нами авторъ статьи основываетъ на фактической трудности для пастырей говорить импровизаціи Остановимся на этихъ возраженіяхъ рецензента.

Рецензентъ понялъ нашу статью не такъ, какъ мы желали бы, чтобы она была понята [1]). Никто намъ не далъ власти дѣлать духовенству практическія предписанія, и наша статья не должна быть разсматриваема со стороны практическихъ послѣдствій. Да къ тому же опасаться, что импровизаторами у насъ вдругъ сдѣлаются не только талантливые, но и неумѣлые пастыри, намъ преждевременно, какъ преждевременно намъ опасаться слишкомъ широкаго распространенія среди нашихъ крестьянъ университетскаго образованія Задачею нашей статьи было не что иное, какъ принципиальное рѣшеніе вопроса о существѣ живой проповѣди. Мы не забываемъ трудности живой проповѣди для нашихъ пастырей; напротивъ, мы ее дѣлаемъ исходнымъ пунктомъ своихъ разсужденій. Мы именно такой вопросъ ставимъ: отчего зависитъ трудность для нашихъ пастырей живой проповѣди — отъ существа ли проповѣди, или отъ другихъ причинъ? Если трудность живой проповѣди зависитъ отъ существа проповѣди, то это единственно можетъ означать то, что проповѣдь есть художественное произведеніе, и потому живая проповѣдь требуетъ талантовъ Мы на этотъ

---

[1]) Рецензентъ *Богосл Библ Л.* (1902 в 2—3), согласно съ дѣйствительностью, такъ излагаетъ содержаніе нашей статьи: „Г Тарѣевъ въ названной статьѣ говоритъ, что произнесеніе импровизаціи предъ прихожанами не требуетъ отъ священника особенныхъ, спеціально ораторскихъ талантовъ, а предполагаетъ въ немъ только постоянное христіанское настроеніе и христіанскій образъ мыслей, проникновеніе въ себя и въ духъ евангелія Въ комъ все это есть, тотъ по необходимости будетъ пользоваться живымъ словомъ, которое и есть проповѣдь въ строгомъ смыслѣ Если многіе боятся импровизировать, то причина этого заключается въ ложномъ риторическомъ взглядѣ нашихъ гомилетикъ на проповѣдь, какъ на ораторскую рѣчь“ и т д. Такъ понялъ бы нашу статью и рецензентъ „Странника“, если бы онъ отнесся къ ней объективно.

вопросъ отвѣчаемъ отрицательно Замѣтимъ кстати, что рецензентъ соглашается стоять на нашей точкѣ зрѣнія на проповѣдь, не какъ на художественное произведеніе, а какъ на простую учительную рѣчь, а между тѣмъ съ услажденіемъ повторяетъ чужія слова о томъ, что при импровизаціи „слушатели не только слѣдятъ за мыслями проповѣдника, но они радуются за каждый счастливый оборотъ“ Но вѣдь это и есть художественный взглядъ на проповѣдь. Если проповѣдь есть простая рѣчь, то можно ли говорить о счастливыхъ оборотахъ? Нѣтъ, нужно проникнуться взглядомъ на проповѣдь какъ на простую учительную рѣчь, и тогда совсѣмъ иначе будемъ смотрѣть на умѣлость и неумѣлость проповѣдника, тогда оставимъ мы счастливые обороты свѣтскому краснорѣчію, тогда намъ легко будетъ усвоить мысль, что въ существѣ проповѣди нѣтъ основанія для трудности живого проповѣдническаго слова. Во всякомъ случаѣ противъ этой мысли рецензентъ не сдѣлалъ ни одного возраженія.

Если же такъ, если мы интересуемся именно принципіальнымъ рѣшеніемъ вопроса о трудности живой проповѣди, то по вопросу объ этой трудности мы должны сдѣлать нѣкоторыя ограниченія. Бываетъ природная неспособность къ слову, начиная съ неспособности къ членораздѣльному звуку и кончая неспособностью говорить плавно, ясно, безъ кривляній (если рецензенту угодно говорить и объ кривляніяхъ). Такую неспособность мы должны считать исключеніемъ (относительнымъ для каждаго образовательнаго ценза) и не принимать ее въ разсчетъ, чтобы не запутывать дѣла. Отсчитаемъ на эту неспособность 10, 20, 30 процентовъ и все-таки останется 70 процентовъ способныхъ къ простому живому слову Объ этихъ 70 (если угодно 60, 50, 40, 30, 20, 10) процентахъ мы и говоримъ. Не слѣдуетъ впутывать этой природной неспособности, въ примѣръ которой рецензентъ приводитъ какого-то жалкаго магистра богословія — преподавателя, не умѣвшаго сказать связно двухъ словъ,—не нужно впутывать въ рѣчь о трудности импровизаціи для всѣхъ нашихъ пастырей, чтобы не закрывать отъ себя дѣйствительныхъ причинъ этой трудности. Вѣдь самъ же рецензентъ пишетъ, что вотъ-де о вопросахъ религіи и нравственности свободно и плавно говоришь въ обществѣ, а сказать

проповѣдь иное дѣло. Какъ же онъ не видитъ, что именно въ этомъ то пунктѣ мы и подходимъ къ вопросу объ импровизаціи? Почему это пастыри, 70% или 20%—это не важно, свободно говорящіе въ обществѣ о вопросахъ религіи и нравственности, т.-е. не лишенные ни природнаго дара слова, ни богословской образованности, крайне затрудняются говорить церковныя импровизаціи? Въ этомъ весь вопросъ. И если мы съумѣемъ показать, что причина этой трудности не въ существѣ проповѣди, то мы не только устранимъ ложный взглядъ на проповѣдь (какъ на художественное произведеніе, какъ на сочиненіе), тормозящій дѣло живого проповѣдничества, но и прочистимъ дорогу къ отысканію практическихъ причинъ отсутствія у насъ живой проповѣди.

По словамъ нашего рецензента, „слава Богу, теперь врядъ ли можно встрѣтить пастыря, который не сознавалъ бы обязанности проповѣдывать". Какой свѣтлый взглядъ на дѣйствительность! Да такъ ли на дѣлѣ? Успокоивъ себя этою фразою, рецензентъ возводитъ въ норму говореніе въ храмахъ по тетрадочкамъ, по сборничкамъ печатныхъ поученій, и ограничиваетъ заботы „счастливыми оборотами". Но наряду съ этими исключительными заботами о счастливыхъ оборотахъ, съ этимъ почиваніемъ на сборничкахъ, представляется намъ мрачная дѣйствительность. Что такое наши мужики въ религіозномъ отношеніи? Вотъ въ правдивомъ изображеніи крестьянская семья. „Старикъ не вѣрилъ въ Бога, потому что никогда почти не думалъ о Немъ; онъ признавалъ сверхъестественное, но думалъ, что это можетъ касаться однѣхъ лишь бабъ, и когда говорили при немъ о религіи или чудесномъ и задавали ему какой-нибудь вопросъ, то онъ говорилъ нехотя, почесываясь: а кто-жь его знаетъ. Бабка вѣрила, но какъ-то тускло; молитвъ она не помнила и обыкновенно по вечерамъ, когда ложилась спать, становилась предъ образами и шептала: Казанской Божіей Матери, Смоленской Божіей Матери, Троеручицѣ Божіей Матери.. Марья и Ѳекла крестились, говѣли каждый годъ, но ничего не понимали. Дѣтей не учили молиться, никто не говорилъ имъ о Богѣ, не внушали никакихъ правилъ и только запрещали въ постъ ѣсть скоромное. Въ прочихъ семьяхъ было почти то же: мало кто вѣрилъ, мало кто понималъ" И здѣсь нѣтъ преувеличенія. Пусть не всѣ семьи

такія, не всѣ деревни такія, но громадное большинство такихъ. А что сказать о нравственной жизни нашей деревни, гдѣ господствуетъ полное отсутствіе понятій о семейной нравственности и чужой собственности и кулачное право? А что сказать о нашей интеллигенціи, которая прежде всего характеризуется невѣріемъ, о нашихъ фабрикахъ, городахъ?. Что же дѣлаютъ наши пастыри? 99% молчатъ. Для нихъ въ громадномъ большинствѣ живая проповѣдь совершенно недоступна и это весьма характерно для нашей церковной жизни. Тутъ дѣло не въ магистрѣ богословія, не могущемъ сказать связно двухъ словъ, не въ жалкихъ исключеніяхъ, а въ цѣлой системѣ избранія и служенія нашихъ пастырей Не въ томъ бѣда, что попадается природная неспособность къ живому слову, а въ томъ бѣда, что у насъ единственнымъ ручательствомъ за подготовленность къ пастырской дѣятельности служитъ семинарскій аттестатъ, что громадное большинство нашихъ семинаристовъ идетъ во священники только ради куска хлѣба, что всѣ наши пастыри суть пришельцы въ своихъ приходахъ, живущіе исключительно на счетъ пастырскихъ доходовъ, что они не подготовлены къ живой проповѣди ни схоластическимъ семинарскимъ упражненіемъ въ письменномъ составленіи проповѣдей, ни случайностью (т.-е безъ призванія) своего избранія во священники, ни своею жизнью. Вотъ гдѣ дѣйствительная причина отсутствія у насъ живой проповѣди.

Если организмъ боленъ, то въ чемъ-нибудь болѣзнь проявляется. Ненормальность въ системѣ подготовленія и избранія нашихъ пастырей не можетъ обнаружиться ни въ богослужебной, ни въ административной сторонѣ пастырскаго дѣла, а единственно обнаруживается въ отсутствіи живой проповѣди И не убаюкивать намъ нужно свою общественную совѣсть, говоря „миръ, миръ“, когда какъ нѣтъ мира, но обнаруживать свои язвы, чтобы лѣчить ихъ.

Вотъ что мы написали въ отвѣтъ своему рецензенту, но отвѣта въ редакцію не послали. Мы разсуждали въ этомъ случаѣ такъ: кто поставилъ насъ обличать недостатки нашей церковной жизни, если сами пастыри признаютъ ее нормальной? Но прошелъ мѣсяцъ; вышла апрѣльская книжка „Странника“ и здѣсь мы видимъ другую рецензію на нашу статью, свящ. В Зеленева. И странное дѣло, — этотъ рецензентъ

противъ нашей статьи ставитъ такое возраженіе: „Многіе ли пастыри пасутъ по призванію? Не чаще ли, сообразуясь вѣку сему, пастыри, поступая на приходъ, имѣютъ въ виду вѣрный кусокъ хлѣба, любви къ паствѣ имѣютъ мало, а тяготѣютъ болѣе къ матеріальнымъ благамъ и удобствамъ жизни? Глубокаго знанія ученія вѣры, достигаемаго самообразованіемъ, тоже весьма часто не замѣчается".

Именно, именно, отче, такъ! Такого и хотѣли мы вывода изъ своей статьи, — изъ требованія отъ всякаго истиннаго пастыря живой проповѣди.

Но намъ рецензентъ „спасибо" за путь къ такому выводу не говоритъ. Онъ правда обратилъ вниманіе (въ отличіе отъ перваго рецензента), что по нашей статьѣ, „живое проповѣдническое слово не есть проповѣдь неподготовленная и произносимая съ небреженіемъ", что мы представляемъ себѣ „проповѣдника-импровизатора, для котораго привычно христіанское настроеніе и образъ мыслей, у котораго слова евангелія постоянно въ мысляхъ и на языкѣ, который вникаетъ въ себя и въ ученіе и занимается симъ постоянно", но только думаетъ, что это мы говорили въ противорѣчіе себѣ, а что послѣдовательнымъ для насъ является призывъ всѣхъ неумѣлыхъ проповѣдниковъ. Въ этомъ второй рецензентъ сходится съ первымъ. Дурной пріемъ критиковъ — приписывать автору завѣдомо нелѣпыя мысли, устраняя противоложныя дѣйствительныя мысли неосновательнымъ указаніемъ на самопротиворѣчіе, *Μη γενοιτο*.

Еще одно слово. Что даетъ поводъ первому рецензенту дѣлать по нашему адресу предобродушныя наставленія о гибельности для пасомыхъ „пастырской грубости"? На какомъ основаніи второй рецензентъ утверждаетъ, что будто мы приглашаемъ проповѣдника говорить „совсѣмъ неумѣло, такъ что даже крестьяне надъ нимъ будутъ смѣяться?" Дѣло въ томъ, что мы въ своей статьѣ мысль о неумѣстности въ проповѣдникѣ колебаній и нерѣшительности выразили такъ: истинный проповѣдникъ говоритъ „просто, можетъ быть, грубо, но увѣренно". И вотъ весь поводъ, все основаніе.

Но ужъ если пастыри-рецензенты нашли для себя поводъ говорить противъ проповѣднической неумѣлости и грубости, то пусть они скажутъ, какое отличіе этой „простоты, можетъ быть, грубости" отъ того *невѣжества въ словѣ*, которое при-

писываетъ себѣ апостолъ Или евангельскія „порожденія ехидинны. безумные и слѣпые . лицемѣры“ могутъ служить образцами изящнаго языка и деликатнаго обхожденія”

Довольно, довольно „счастливыхъ оборотовъ“, слащавой риторики, избитыхъ схоластическихъ фразъ (общихъ мѣстъ), побольше правды, настоящей, подлинной правды, отъ которой не укрылись бы лицемѣріе, охраняющее страшную безнравственность, ложь, прячущаяся за громкими словами, нравственное усыпленіе, прикрывающееся пожертвованіемъ колоколовъ и свѣчей, внѣшнее благолѣпіе при внутренней мерзости. .

II.

По живому вопросу о живомъ словѣ —(Нравственная свѣтобоязнь священника Бабуры).

(*Бог Вѣст.* 1903 май).

Въ прошломъ году я выступилъ въ печати сторонникомъ той мысли, что истинная проповѣдь можетъ быть только живымъ словомъ, что проповѣдь не есть искусство, что она есть простое учительное слово, что поэтому возможность живого проповѣдническаго слова менѣе всего слѣдуетъ ставить въ зависимость отъ особыхъ талантовъ, что оно доступно всякому призванному и духовно-опытному пастырю, что говореніе въ церкви по тетрадкамъ есть явленіе ненормальное (*Стран.* 1902 г. янв).

Въ качествѣ моего противника высказался священ. Бабура „Импровизированіе, писалъ онъ, или говореніе съ церковной каѳедры изустно, не по тетрадкѣ — дѣло весьма не легкое... Къ бесѣдѣ частной съ народомъ, хотя бы и съ оттѣнкомъ назиданія, наставленія, способенъ не только всякій пастырь, даже малообразованный, но и каждый благонастроенный и благомыслящій человѣкъ простой; а къ живому проповѣдническому слову способенъ далеко не всякій пастырь, даже и образованный... Для не имѣющихъ къ сему таланта остается способъ проповѣдыванія по заранѣе составленнымъ ими проповѣдямъ. А такъ какъ не всегда пастырю достанетъ времени для составленія дѣльной проповѣди, то къ его услугамъ сборники печатныхъ поученій“ (ib. мартъ).

Свящ. Бабура былъ мною вразумленъ (ib. октябрь)

Какъ бы то ни было, подъ воздѣйствіемъ ли моихъ статей, или подъ какимъ инымъ вліяніемъ, Бабура въ *Пр. р. сл.* (ноябрь) уже пишетъ такъ: „Рѣчь проповѣдника должна быть народною, т. е. проповѣдникъ долженъ говорить *всегда* (курсивъ нашъ) языкомъ живымъ, рѣчью разговорною, простосердечною. Проповѣдь не должна быть выраженіемъ искусства упражняться въ словѣ, нѣтъ—проповѣдь должна быть дѣломъ жизни... „„Мы не за книжныя проповѣди стоимъ, которыя написаны риторомъ сухо, тяжело и темно. Нужны бесѣды““

Читая эти строки Бабуры, я вполнѣ порадовался за него и увидѣлъ въ нихъ рѣшительный конецъ нашего спора [1])

Но къ моему удивленію въ *Странн.* 1903 г. янв. Бабура вторично выступаетъ противъ меня... Если споръ принципіально оконченъ, то о чемъ же еще толковать?.. А для Бабуры осталась еще возможность бросить въ меня нѣсколько комковъ грязи Дѣлаетъ онъ это при посредствѣ самыхъ недобросовѣстныхъ подтасовокъ.

Это обстоятельство вынуждаетъ меня энергично изобличить своего литературнаго противника и чрезъ то отнять у него охоту къ подобнымъ пріемамъ.

Бабура выставляетъ меня безсердечнымъ хулителемъ и строгимъ судьей духовнаго образованія и церкви, а себя видитъ въ роли хулимаго и гонимаго. Впадая въ тонъ плача Іереміи, онъ такъ заканчиваетъ свою статью: „Мы не отказываемся отъ добрыхъ совѣтовъ и все умѣстное принимаемъ съ благодарностью. А незаслуженныхъ обидъ довольно наслушались и изъ чужого лагеря... Хотите въ чемъ помочь бѣдѣ, снизойдите до положенія дѣла, войдите въ положеніе пастыря и взвѣсьте все безпристрастно. Побольше сердечности, участливости, любви; а безосновательныя укоризны—въ одно ухо войдутъ, а въ другое выйдутъ, хотя, впрочемъ, оставятъ осадокъ горечи въ сердцѣ. Мы держимся правила: „хулими—утѣшаемся; гоними—терпимъ“.

Бабура хочетъ подѣйствовать на чувство читателя. Извѣстное дѣло, симпатія публики всегда на сторонѣ гонимыхъ...

---

[1]) Развѣ только Бабура, пишущій въ *Пр р. сл.*, не тотъ Бабура, который пишетъ въ *Странникѣ*?.

Но позвольте и хулителю защитить себя. При этомъ обращаюсь не къ чувству читателей, а къ разуму и логикѣ.

Прежде всего отмѣтимъ, какъ нашъ критикъ противорѣчитъ самъ себѣ. По вопросу о семинаріяхъ онъ пишетъ:

на стр 59

„Получающіе образованіе въ средней духовной школѣ являются не только правоспособными удовлетворять насущнымъ потребностямъ своего служенія и званія (въ томъ случаѣ, если они становятся пастырями), но и могущими по значительной широтѣ получаемаго ими богословскаго развитія съ полнымъ правомъ входить въ суть дѣла Христова, которому они обучаются служить

на стр 60

Вѣдь школа не фабрика, а человѣкъ не фабричное издѣліе, которое можетъ быть сфабриковано по извѣстному образцу и уже въ совершенно готовой формѣ. Духовная школа можетъ дать будущему пастырю запасъ готовыхъ, нужныхъ ему свѣдѣній, она можетъ указать ему рядъ его обязанностей, выяснить высоту и значеніе его пастырской дѣятельности, но она никогда не можетъ *сдѣлать* изъ него хорошаго пастыря церкви. это дѣло самого пастыря и свыше силъ и задачи школы

Къ чему же эти разсужденія о духовной школѣ? По словамъ Бабуры, я „упрекалъ духовную школу въ томъ, что у нея нѣтъ нормы въ системѣ подготовленія и избранія нашихъ пастырей“ (стр. 60). Такой дикой, сугубой нелѣпости я никогда и нигдѣ не говорилъ и не писалъ. Во-первыхъ, я не говорилъ, что школа наша духовная *избираетъ* пастырей. Во-вторыхъ, я не говорилъ, что духовная школа не имѣетъ нормы въ системѣ подготовленія пастырей. Я писалъ такъ: „.. въ томъ бѣда, что у насъ единственнымъ ручательствомъ за подготовленность къ пастырской дѣятельности служитъ семинарскій аттестатъ“. Сравните эти слова съ тѣмъ, что приведено выше во второмъ столбцѣ изъ статьи Бабуры... Ужели требуются комментаріи?! Приведенная выдержка у меня продолжается: „(въ томъ бѣда).. что громадное большинство нашихъ семинаристовъ идетъ въ священники только ради куска хлѣба, что всѣ наши пастыри суть пришельцы въ своихъ приходахъ, живущіе исключительно на счетъ пастырскихъ доходовъ, что они не подготовлены къ живой проповѣди ни схоластическимъ семинарскимъ упражненіемъ въ письменномъ составленіи проповѣдей, ни случайностью (т. е. безъ призванія) своего избранія во священники, ни своею жизнью“. Это я называю „ненор-

мальностью въ системѣ подготовленія и избранія нашихъ пастырей". Я называю ненормальною существующую систему приготовленія и избранія пастырей, т. е. то, что наши пастыри исключительно приготовляются школой. О характерѣ самой школы я не говорю почти ничего,—я касаюсь только преподаванія гомилетики, и то не всего преподаванія, а только „схоластическаго семинарскаго упражненія въ письменномъ составленіи проповѣдей". Напротивъ, мой критикъ, будучи согласенъ (во-второмъ столбцѣ) со мною въ томъ, что одна школа не дѣлаетъ (т. е. не приготовляетъ) пастыря, *ничего* не возражаетъ мнѣ по вопросу о семинарскомъ упражненіи въ письменномъ составленіи проповѣдей, но за то пространно защищаетъ вообще семинарское образованіе — „Нынѣшняя духовная школа—со стороны принципа и цѣли образованія, даваемаго ею питомцамъ своимъ, при наличной постановкѣ учебнаго дѣла, съ обширнымъ составомъ учебнаго курса и большими программами по каждой наукѣ съ несомнѣннымъ успѣхомъ способна отвѣчать просвѣтительнымъ и образовательнымъ запросамъ нашего времени". Говоритъ Бабура и о томъ, что наши „семинаріи приготовляютъ дѣятелей не только на спеціальномъ поприщѣ служенія дѣлу пастырскому, но и въ иныхъ областяхъ, что онѣ не угасили въ себѣ идеально-художественныхъ стремленій, что заслуги семинаристовъ на всѣхъ поприщахъ велики"... Къ чему объ этомъ рѣчь? Если бы наши семинаріи стояли на высотѣ академій и университетовъ, если бы изъ нихъ каждый годъ выходило по пяти министровъ и по два десятка Пушкиныхъ, то все же осталось бы несомнѣннымъ, что одна школа не можетъ приготовить пастыря и что школьное упражненіе въ письменномъ составленіи проповѣдей схоластично по существу. Къ чему же это отвиливаніе отъ прямого предмета спора, къ чему эти разсужденія „о нападкахъ по адресу семинарской богословской науки"?... Мало того. Бабура даже такъ выражается: „Довольно забрасывать клеветами тѣхъ, которые по характеру пріобрѣтаемаго образованія наиболѣе приближаются къ идеалу .. послѣ этого какъ же срывается съ устъ слово укора противъ тѣхъ, которые не даромъ ѣдятъ хлѣбъ свой"?... Что на это отвѣтить? Отвѣчу такъ: *о характерѣ семинарскаго образованія у меня не было рѣчи и потому клеветникомъ оказывается тотъ, кто первый заговорилъ о клеветѣ.*

Въ выраженіяхъ необычайно рѣзкихъ Бабура укоряетъ меня какъ безсердечнаго хульника нашихъ пастырей. „Затѣмъ, пишетъ онъ, дѣлать такой пессимистическій выводъ: „и всѣ наши пастыри суть пришельцы въ своихъ приходахъ““? Развѣ такъ? Неужели авторъ (т. е. я) увѣренъ и имѣетъ нравственное основаніе, хотя и косвенно, утверждать, что между духовенствомъ нѣтъ добрыхъ и честныхъ тружениковъ, нѣтъ людей, которые бы сознавали высоту своего призванія и служили бы своему дѣлу по совѣсти“?! (стр. 62)

Видите, онъ даже обращается къ моей совѣсти, онъ заклинаетъ меня. И въ самомъ дѣлѣ, ужели я написалъ столь страшныя слова, что между нашимъ духовенствомъ нѣтъ добрыхъ и честныхъ тружениковъ? нѣтъ ни одного?..

Само собою понятно, что такихъ словъ я не писалъ и мнѣ ихъ Бабура приписываетъ несправедливо

Я писалъ буквально такъ: „ . что громадное большинство нашихъ семинаристовъ идетъ во священники только ради куска хлѣба, что всѣ наши пастыри суть пришельцы въ своихъ приходахъ, живущіе исключительно на счетъ пастырскихъ доходовъ“ .

Почему это на двухъ рядомъ стоящихъ строкахъ я говорю—то громадное большинство, то всѣ? .

Что громадное большинство семинаристовъ принимаетъ священство только ради куска хлѣба—этимъ набрасывается сильная тѣнь на нравственные мотивы избранія священства, а что всѣ наши пастыри суть пришельцы въ своихъ приходахъ, живущіе исключительно на счетъ пастырскихъ доходовъ—это относится только къ способу избранія и содержанія нашего духовенства. И я теперь рѣшительно повторяю, что всѣ наши пастыри суть пришельцы въ своихъ приходахъ, живущіе исключительно на счетъ своихъ пастырскихъ доходовъ,—и вполнѣ увѣренъ, что противъ этого нельзя спорить. И моему противнику, вмѣсто того, чтобы обращаться къ моему нравственному сознанію, было бы гораздо цѣлесообразнѣе привести хоть одинъ примѣръ избранія во священники какого-нибудь прихода члена этого же прихода, такъ чтобы избранный продолжалъ содержаться своимъ ремесломъ, или занятіемъ. Но такого примѣра привести невозможно, потому что у насъ всѣ священники присылаются въ приходъ и живутъ исключительно пастырскими доходами.

Я вполнѣ согласенъ, что „не виноватъ же семинаристъ, идущій во священники, что онъ, какъ и другіе, нуждается въ матеріальномъ содержаніи для себя и семьи, хочетъ ѣсть, и что существующій способъ добыванія себѣ пропитанія не вполнѣ удобенъ“. Но вѣдь неизбѣжность или нужда не дѣлаетъ неудобства удобствомъ. Семинаристъ не виноватъ но что существующій способъ избранія священниковъ и ихъ содержанія не благопріятствуетъ развитію живой проповѣди, это несомнѣнно. Доказательство намъ представляетъ самъ нашъ противникъ, который пишетъ (на стр. 64): „. не дѣлаетъ ли тебя твое безправіе противъ твоей собственной воли не хозяиномъ, не отцомъ прихода, не господиномъ въ своей сферѣ дѣятельности, но чѣмъ-то безличнымъ, придавленнымъ, со связанными руками и ногами, съ замазаннымъ ртомъ? И сколько подъ часъ труда, огорченій, внутренней и даже внѣшней борьбы придется перенести, пока въ сердце и сознаніе окружающихъ войдешь какъ пастырь душъ, какъ желанный гость, какъ уважаемое лицо, а не какъ наемникъ и слуга, обязанный только за грошъ или за два сдѣлать по заказу то или другое“ Совершенно вѣрно.

Итакъ, вотъ къ чему относится мое „всѣ пастыри“ — къ способу ихъ избранія и содержанія. А къ нравственнымъ мотивамъ поступленія во священники у меня относится выраженіе: „громадное большинство нашихъ семинаристовъ идетъ во священники только ради куска хлѣба“. Посему не ясно ли, что мой противникъ свой вопросъ („неужели между духовенствомъ нѣтъ добрыхъ и честныхъ тружениковъ“?) долженъ поставить не противъ моего „всѣ пастыри“, а противъ моего: „громадное большинство“, и въ этомъ случаѣ его вопросъ теряетъ всякій смыслъ. Утверждая, что у насъ *всѣ* священники присылаются на приходъ и что *громадное большинство* семинаристовъ идетъ на приходъ только ради куска хлѣба, я не отрицаю, что между духовенствомъ есть честные и добрые труженики. У меня количественныя опредѣленія „всѣ“ и „громадное большинство“—стоятъ каждое на своемъ мѣстѣ и перетасовка ихъ даетъ искаженіе въ томъ и другомъ случаѣ. Такую перетасовку и дѣлаетъ мой противникъ.

Это еще не все и даже не самое главное.

Бабура выставляетъ меня хулителемъ нашей церкви, иду-

нимъ противъ своего сознанія „Не строгъ ли очень нашъ судья? сказано по моему адресу — Впрочемъ онъ (т е я) оговаривается, предупреждая: кто поставилъ насъ обличать недостатки нашей церковной жизни“? (стр 65)

Въ этомъ случаѣ Бабура замалчиваетъ одно обстоятельство громадньйшей важности,—и только это недобросовѣстное замалчиваніе даетъ ему возможность говорить о моихъ хуленіяхъ и гоненіяхъ

Противъ моей статьи „Проповѣдь какъ живое слово“ возразили свящ Бабура и свящ Зеленевъ Отвѣтилъ я имъ вмѣстѣ обоимъ. Въ своемъ отвѣтѣ я между прочимъ писалъ слѣдующее. „Вотъ что мы написали въ отвѣтъ своему рецензенту (т е. Бабурѣ), но отвѣта въ редакцію не послали Мы разсуждали въ этомъ случаѣ такъ: кто поставилъ насъ обличать недостатки нашей церковной жизни, если сами пастыри признаютъ ее нормальной? Но прошелъ мѣсяцъ; вышла апрѣльская книжка *Странника*, и здѣсь мы видимъ другую рецензію на нашу статью, свящ. В. Зеленева. И странное дѣло,—этотъ рецензентъ противъ нашей статьи ставитъ такое возраженіе: „„Многіе ли пастыри пасутъ по призванію? Не чаще ли, сообразуясь вѣку сему, пастыри, поступая на приходъ, имѣютъ въ виду вѣрный кусокъ хлѣба, любви къ паствѣ имѣютъ мало, а тяготѣютъ болѣе къ матеріальнымъ благамъ и удобствамъ жизни? Глубокаго знанія ученія вѣры, достигаемаго самообразованіемъ, тоже весьма часто не замѣчается““.

Теперь Бабура, выставляя меня хулителемъ и судьею церковной жизни, умалчиваетъ о содержаніи статьи свящ. Зеленева, умалчиваетъ о томъ, что я въ сужденіяхъ о церковной жизни основываюсь на признаніи *священника* Зеленева, что, по яснымъ моимъ словамъ, я не выступилъ бы съ своимъ отвѣтомъ Бабурѣ, если бы не было этого *признанія священника Зеленева*. Все это мои противникъ замалчиваетъ: какъ, читатель, назвать этотъ пріемъ?!

Мало того. Онъ вырываетъ изъ контекста мои слова: „кто поставилъ насъ обличать недостатки нашей церковной жизни“, умалчивая о слѣдующемъ условіи: „если“ и т. д.

Представьте себѣ, читатель, Вы написали гдѣ-нибудь: „если нѣтъ воскресенія мертвыхъ, то нѣтъ Бога“. Вашъ про-

тивникъ, умалчивая о „если“, возражаетъ вамъ: „вы пишете нѣтъ Бога Вы агенстъ“.

Но вѣдь это наглые куншткюли!

Въ полемическомъ азартѣ мой противникъ совершенно забываетъ о томъ, что я писалъ, и совершенно не соображаетъ, что служитъ противъ меня возраженіемъ и что меня подтверждаетъ

Я писалъ.

Но называя живое слово единственно возможнымъ для проповѣдника словомъ, свидѣтельствомъ истиннаго характера проповѣди, не говоримъ ли мы слишкомъ „жесткое“ слово для современныхъ проповѣдниковъ, среди которыхъ столь рѣдки импровизаторы? Нѣтъ Нельзя ограничивать область проповѣдничества тѣми поученіями, которыя у насъ произносятся въ храмахъ въ большіе праздники по тетрадкамъ На дѣлѣ проповѣдничество равняется всей области пастырскаго душепопеченія и т д

Бабура мнѣ возражаетъ въ *Стр* 1903 г. Янв стр 67:

Уважая проповѣдь живую, высоко цѣня этотъ наиболѣе цѣлесообразный видъ церковнаго учительства, скажемъ только неужели недостойны своего званія и призванія всѣ тѣ изъ насъ, которымъ не дано учить свою паству и вести ее ко спасенію путемъ живой проповѣди? Неужели всякій добрый пастырь, слово истины правящій право, поучающій пасомыхъ примѣромъ собственной богоугодной жизни, любящій, кроткій, участливый къ духовнымъ и житейскимъ нуждамъ пасомыхъ, далекъ отъ пастырскаго идеала? .

Что это за кошмаръ? что за вавилонское смѣшеніе языковъ?

Говоришь: „вправо“. Возражаютъ съ пѣной у рта: „нѣтъ, не влѣво, а вправо“! .

„Придите, и сошедше смѣсимъ тамо языкъ ихъ, да не услышатъ кійждо гласа ближняго своего“.

Бабура разсуждаетъ со мною о проповѣди какъ живомъ словѣ При чемъ тутъ, повидимому, моя *Философія евангельской исторіи?* Но онъ очень остроумно проѣхался и на счетъ этого моего сочиненія: „никакая философія отвлеченныхъ умозрѣній, даже философія евангельской исторіи (какъ игриво!) не въ состояніи создать изъ человѣка пастыря“, при этомъ дѣлается ехидное уничтожающее подстрочное примѣчаніе: „скажемъ чужими словами: „Евангеліе ужъ ни въ какомъ случаѣ не исторія“ *Пр. р. сл.* № 17, стр. 500 (Стр. 1903 г. янв стр. 60).

На стр 500 № 17 *Пр. р. сл.* ничего не говорится о моей *Философіи евангельской исторіи*. .

Въ § 1 моего названнаго сочиненія можно читать слѣ-

дующее: „евангелія, столь важныя въ качествѣ источника для исторіи жизни Іисуса Христа, не представляютъ собою ни исторіи, въ строго научномъ смыслѣ этого слова, ни матеріала для нея: они не могутъ быть разсматриваемы ни въ качествѣ научной исторіи, ни въ смыслѣ лѣтописныхъ повѣствованій. Евангелія имѣютъ идейно-практическую цѣль"...

Какой же смыслъ имѣетъ подстрочное возраженіе Бабуры?

Въ заключеніе скажу: почему мой противникъ такъ боится принимать мои слова въ ихъ прямомъ и буквальномъ смыслѣ, почему онъ не смѣетъ взглянуть въ глаза дѣйствительности, почему у него такая свѣтобоязнь? Ужели онъ находитъ возможнымъ защищать свое дѣло только съ помощью недобросовѣстныхъ подтасовокъ, искаженій и замалчиваній?

Обращаю къ нему его собственный совѣтъ mutatis mutandis: „побольше" литературной честности.

III.

Къ вопросу о переводѣ Ін. VIII. 44 и X. 12. 13 (Отвѣтъ проф. Богдашевскому).

(*Богосл. Вѣсти* 1904, май).

Въ Тр. К. Д. А. (1904, мартъ) проф. Д. И. Богдашевскій подвергаетъ критикѣ данное мною изъясненіе Ін. X, 12 13 (*Б. В.* 1903, кн. IX) и VIII, 44 (кн. X) [1]).

Мое изъясненіе и того и другого мѣста критикъ находитъ „неестественнымъ" (стр. 447 и 449). Было бы весьма интересно узнать отъ проф. Богдашевскаго, что онъ разумѣетъ подъ „натуральностью" экзегезиса, такъ какъ у ученыхъ комментаторовъ нѣтъ обыкновенія называть тотъ или другой экзегезисъ такимъ терминомъ.

Относительно Ін X, 12. 13 проф. Богдашевскій прежде всего разсуждаетъ о значеніи глагола *ἁρπάζειν*. Онъ ни-

[1]) Это изъясненіе Ін. VIII, 44 и X, 12 13 перепечатано въ приложеніи ко II тому *Основъ христіанства*

шетъ: „въ своемъ пониманіи г Тарѣевъ утверждается на томъ, что *σκορπίζειν*, какъ показываетъ его употребленіе въ другихъ мѣстахъ Новаго Завѣта, не имѣетъ значенія *разгонять*, а означаетъ именно *расточать*“. И вотъ Богдашевскій поучаетъ меня, что „если при *σκορπίζειν* стоитъ accusat, то оно именно означаетъ: „разсѣевать“, „разгонять“, ссылаясь на Іс. XVII (XVIII) 15: 2 Цар XXII, 15 и Іи. XVI, 32

Самое величайшее затрудненіе въ литературной полемикѣ происходитъ отъ неточности критиковъ и референтовъ при передачѣ авторскихъ мыслей. Обычно критикъ сначала исказитъ авторскую мысль до предѣловъ нелѣпости и потомъ, подобно Донъ Кихоту, сражается съ мельницей, съ искаженной мыслью, воображая, что одерживаетъ побѣды. Пріемъ самый употребительный, но неприглядный

Повидимому, „я утверждаю, что *σκορπίζειν* не имѣетъ значенія разгонять“, а Богдашевскій указываетъ примѣры такого значенія Коротко и ясно! Но... никогда и нигдѣ я не утверждалъ, что глаголъ *σκορπίζειν* не имѣетъ значенія „разгонять“ Повторю буквально то, что я писалъ: „Русскій переводчикъ и новѣйшіе издатели греческаго текста поступаютъ неправильно. Кромѣ того, что они вынуждены или переставить слово „овецъ“ или отбросить его, они изобличаются также невѣрнымъ пониманіемъ слова *σκορπίζει*. Относя этотъ глаголъ къ подлежащему „волкъ“, они понимаютъ его въ смыслѣ „разгоняетъ“. Но это невѣрно. (Т. е. невѣрно относить въ Іи. VIII, 44 *σκορπίζει* къ подлежащему волкъ и переводить его словомъ „разгоняетъ“). У Мѳ. XII, 30 и Лк. XI, 23 читаемъ: *ὁ μὴ συναγων μετ' ἐμου σκορπίζει* кто не собираетъ со Мною, тотъ расточаетъ, т. е. *здѣсь* (!) *σκορπίζει означаетъ* не *разгоняетъ* или *разгоняетъ*, а расточаетъ или растериваетъ,—глаголъ относится не къ разбойнику или вору, а къ охранителю, или управителю. Также Лк. XVI, 1: одинъ человѣкъ былъ богатъ и имѣлъ управителя, на котораго донесено было ему, что расточаетъ имѣніе его *διασκορπίζων τα ὑπαρχοντα αὐτου* 2 Кор IX, 9: *ἐσκορπισεν, ἐδωκεν τοις πενησιν*, расточилъ, раздалъ нищимъ. *И въ Іи. X. 12 σκορπίζει означаетъ „расточаетъ“, „растериваетъ“, а не „разгоняетъ“*, и относится къ подлежащему пастухъ-наемникъ“, Вотъ что я писалъ. Я не говорилъ объ общемъ значеніи глагола, а говорилъ только о его употребленіи въ Н. З

Научно говоришь только то, на что имѣешь основанія и что относится къ цѣли ученый никогда не придастъ частному значеніе общаго. Я не говорю объ *общемъ значеніи σκορπίζειν* (что легко узнать изъ словаря и что предполагается общеизвѣстнымъ), я говорю объ употребленіи этого слова въ Н. З. Большая разница между вопросомъ объ общемъ значеніи слова и вопросомъ объ употребленіи его въ томъ или другомъ литературномъ памятникѣ. На этомъ основывается различіе греческаго классическаго, греческаго LXX, греческаго новозавѣтнаго.

По словамъ Богдашевскаго, я опредѣлилъ значеніе глагола *σκορπίζειν* по употребленію его въ Н. З. Но я этого не дѣлалъ. Не по употребленію въ Н. З. я опредѣлялъ значеніе глагола, а именно говорилъ объ его употребленіи въ Н. З. Во всякомъ случаѣ будемъ опираться на букву. Я не говорилъ, что *σκορπίζειν не имѣетъ значенія разгонять*; я говорилъ, что глаголъ не имѣетъ этого значенія въ Ін. X, 12, какъ не имѣетъ въ Мѳ. XII, 30; Лк. XI, 23 и XVI, 1.

Выраженіе „разгоняетъ“ для нашей притчи очень опредѣленно. Если *σκορπίζει* означаетъ „разгоняетъ“, то ужъ конечно разгоняетъ овецъ волкъ, а не пастухъ-наемникъ. Для меня и важно было разсѣять это предубѣжденіе и показать, что *σκορπίζειν* не только не имѣетъ исключительно значенія разгонять, но употребляется въ Н. З. именно въ смыслѣ „расточать, растеривать“.

Собственное значеніе *σκορπίζειν* „разсѣивать, разбрасывать“ (по словарю) для нашего текста и для подобныхъ очень неопредѣленно (какъ и значеніе тѣхъ еврейскихъ глаголовъ, которые LXX передаютъ чрезъ *ἐσκόρπισεν* въ пс. XVII (XVIII) 15 (2 Цар. XXII, 15) и CXI (CXII) 9 (2 Кор. IX, 9) и чрезъ *ἐκόπασατε* въ Зах. XIII, 7 (*διασκορπισθήσονται* Мѳ. XXVI, 31; Мрк. XIV, 27). *Одинаково* имѣемъ разсѣяніе или разбрасываніе въ *разныхъ* случаяхъ, когда хозяинъ (блудный сынъ) расточаетъ имѣніе свое (*διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ* Лк. XV, 13, ср. Пс. CXI (CXII), 9—2 Кор. IX, 3), или домоправитель (невѣрный) расточаетъ имѣніе хозяина (*διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ* Лк. XVI, 1), или пастухъ-наемникъ растериваетъ овецъ (*σκορπίζει τὰ πρόβατα*), или волкъ разгоняетъ овецъ (id.), или Господь разсѣиваетъ надменныхъ и враговъ праведника (*διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους* Лк. I, 51, *ἐσκόρπισεν αὐτούς* Пс. XVII (XVIII) 15, (2 Цар. XXII, 15)

По какимъ же признакамъ можно узнать частный оттѣнокъ въ употребленіи глагола,—отчего зависятъ эти оттѣнки? Проф. Богдашевскій пишетъ: „если при *σκορπιζειν* стоитъ accusat, то оно именно означаетъ: „разсѣевать разгонять“.— и ссылается на единственный ветхозавѣтный примѣръ Іс. XVII (XVIII) 15=2 Цар. XXII, 15! Вотъ разительный образчикъ поспѣшныхъ обобщеній! Въ этомъ примѣрѣ, дѣйствительно, Господь разгоняетъ враговъ, также Лк. I, 51 (по характеру мѣсто вѣтхозавѣтное): но вотъ блудный сынъ расточаетъ имѣніе свое (*διεσκορπισεν την ουσιαν αυτου*), управитель расточаетъ имѣніе хозяина (*διασκορπιζων τα ὑπαρχοντα αυτου*)!

Частный оттѣнокъ въ употребленіи глагола зависитъ не отъ этого, а отъ контекста, отъ того, съ какимъ подлежащимъ онъ сочетается Въ нашемъ текстѣ важно опредѣлить, какое подлежащее при *σκορπιζει τα προβατα*: пастухъ или волкъ. Чтобы опредѣлить это, мы обращаемся къ употребленію глагола въ другихъ новозавѣтныхъ мѣстахъ, и находимъ болѣе или менѣе устойчивое сочетаніе съ подлежащими: домоправитель, хозяинъ. Это даетъ намъ обоснованную возможность и въ нашемъ текстѣ относить глаголъ къ подлежащему: пастухъ, а не волкъ (Вотъ почему я и не сказалъ ни одного слова объ опредѣленномъ значеніи глагола—безъ опредѣленнаго сочетанія его съ тѣмъ или другимъ субъектомъ дѣйствія. Вотъ почему, далѣе, въ Ін. XVI, 32 глаголъ употребленъ въ общемъ, неопредѣленномъ значеніи).

Соглашаюсь, что такимъ путемъ можно обосновать только возможность Но вѣдь у меня это не единственное и не обособленное основаніе. Оно у меня примыкаетъ къ другому,—къ тому, что употребленіе сначала указатъ мѣст, а потомъ существ. „*ἁρπαζει αὐτα και σκορπιζει τα προβατα*—расхититъ ихъ и распудитъ овцы“ заставляетъ относить глаголы къ разнымъ подлежащимъ. Эта система основаній и создаетъ необходимое заключеніе.

Правда, мое предшествующее основаніе проф. Богдашевскій старается устранить такимъ объясненіемъ, что волкъ „расхититъ отдѣльныхъ овецъ, а распудитъ цѣлое стадо“. Но это возраженіе Богдашевскаго не имѣетъ никакой силы. Во-первыхъ. Что волкъ, бросаясь въ стадо, схватываетъ *одну овцу* (какъ у Богдашевскаго), а остальныхъ распугиваетъ,

это обычное явленіе Но не объ обстановкѣ этого явленія, не о томъ, что похищеніе овцы волкомъ сопровождается разсѣяніемъ стада, идетъ рѣчь въ притчѣ. Притча говоритъ не о случаѣ нападенія волка, но даетъ схему отношеній къ стаду—пастыря, наемника и волка: пастухъ (всегда) полагаетъ жизнь свою за овецъ, наемникъ убѣгаетъ, какъ только завидитъ приходящаго волка, оставляетъ овецъ, а волкъ расхищаетъ ихъ (*αυτα*). Если вопросъ о картинѣ явленія, одно дѣло; если о схемѣ, другое дѣло Во-вторыхъ—и это самое главное. Если даже допустить возможность картиннаго изображенія, *все равно* этимъ не устраняется странность употребленія сначала указат. мѣст., а потомъ существительнаго. Пусть волкъ однѣхъ овецъ растерзываетъ, а другихъ распугиваетъ, въ этомъ еще нѣтъ основанія сказать: растерзываетъ *ихъ* и распугиваетъ *овецъ*, все равно нужно было бы сказать: растерзываетъ овецъ и распугиваетъ ихъ Богдашевскій говоритъ далѣе объ усиленіи мысли. Но ужели „разогнать“ сильнѣе, чѣмъ „расхитить“?! Наконецъ, что затрудненіе въ чтеніи текста существуетъ, это показываютъ и переводчики, переставляя „овецъ“ и „ихъ“, и новѣйшіе издатели, отбрасывая „*τα προβατα*“.

Противъ даннаго мною перевода Ін. VIII, 44 г. Богдашевскій, во-первыхъ, возражаетъ: „толкованіе это, безъ сомнѣнія, весьма странное, ибо въ Писаніи нигдѣ нѣтъ рѣчи объ отцѣ діавола“ (т. е. кромѣ, какъ я полагаю, даннаго мѣста). Но вѣдь и объ отцѣ лжи въ Писаніи нигдѣ нѣтъ рѣчи (т. е. кромѣ, какъ толкуетъ Богдашевскій, даннаго мѣста) Ergo. оба толкованія въ этомъ отношеніи одинаковы. Какъ же г. Богдашевскій не досмотрѣлъ полнаго *безсилія* своей аргументаціи? Ужели на такихъ призрачныхъ доводахъ можно основывать „безсомнѣнныя“ истины?

Во-вторыхъ, г. Богдашевскій возражаетъ: „Постановкѣ члена предъ *πατηρ* нельзя придавать того значенія, какое усвояетъ проф. Тарѣевъ, ибо извѣстно, что въ Новомъ Завѣтѣ весьма часто существительное съ членомъ имѣетъ значеніе предиката“. Далѣе слѣдуютъ примѣры. Всегда пріятно отъ профессора выслушать урокъ, но непріятно, если урокъ поражаетъ своею элементарностью и безцѣльностью. Былъ ли для проф. Богдашевскаго поводъ давать мнѣ этотъ элементарный урокъ, если я буквально писалъ

какъ: „въ греческомъ *ψευστης* употреблено безъ члена, а *ὁ πατηρ* съ членомъ и потому эти два слова не могутъ быть одинаковыми частями одного предложенія, именно двумя сказуемыми“. Очевидно, г. критикъ въ мою аргументацію не вникаетъ и только потому впадаетъ въ соблазнъ самодовольно сдѣлать элементарное наставленіе. Ему нужно было бы показать, что изъ двухъ сказуемыхъ одного предложенія (употребленныхъ одинаково—въ общемъ или опредѣленномъ смыслѣ) одно можетъ быть безъ члена, а другое съ членомъ

Впрочемъ далѣе г. Богдашевскій пишетъ: „что при *ψευστης* нѣтъ члена, а при *πατηρ* находится членъ, это объясняется тѣмъ же, почему и въ предшествующемъ въ одномъ случаѣ при *ἀληθεια* поставленъ членъ, а въ другомъ нѣтъ: и во истинѣ (*ἐν τῃ ἀληθειᾳ*) не стоитъ, яко нѣсть истины (*οὐκ ἐστιν ἀληθεια*) въ немъ“. Повидимому доказательно прямо на вопросъ? На самомъ дѣлѣ совершенно не на вопросъ. Вмѣсто прямого изслѣдованія вопроса хитросплетеніе, какъ будто критикъ или откровенно не понимаетъ, или намѣренно пугаетъ. Вѣдь, если бы я говорилъ, что каждое существительное въ евангеліи употребляется или на всемъ протяженіи съ членомъ или на всемъ протяженіи безъ члена, въ такомъ случаѣ его примѣръ имѣлъ бы значеніе. Но вѣдь я говорю о членѣ при одинаковыхъ частяхъ одного предложенія, а онъ указываетъ мнѣ на одно слово въ двухъ предложеніяхъ Вѣдь два предложенія, хотя бы и рядомъ стояли, не составляютъ одного предложенія! Что въ этихъ двухъ предложеніяхъ *ἀληθεια* употреблено различно, это понятно, почему: въ одномъ разумѣется частный, опредѣленный, случай грѣхопаденія (*ἐν τῃ ἀληθειᾳ οὐκ ἑστηκεν*), хотя и продолжающійся въ своихъ послѣдствіяхъ, а во второмъ — общій характеръ лица (*οὐκ ἐστιν ἀληθεια ἐν αὐτῳ*). Между тѣмъ было бы совершеннымъ произволомъ и въ дальнѣйшемъ *ψευστης* и *ὁ πατηρ* различать какъ общее и частное

Любопытно спросить: во имя чего проф. Богдашевскій отвергаетъ предложенное мною „весьма своеобразное объясненіе“ Ін. X, 12 13 и VIII, 44, вызванное тѣми затрудненіями, которыя соединяются съ принятымъ чтеніемъ и обычнымъ толкованіемъ? Во имя „своего“ объясненія? Нѣтъ, во имя принятаго и обычнаго, ради защиты чести семинарскихъ

учебниковъ А затрудненія? Для г. Богдашевскаго ихъ не существуетъ: въ принятомъ и обычномъ для него все „непосредственно очевидно" „натурально", „безъ сомнѣнія" Завидно это почиваніе, но подозрительна эта „непосредственная очевидность" Такое почиваніе „непосредственной очевидности" на принятомъ и обычномъ еще никогда не приводило къ уясненію истины, но часто ставитъ „самодовольныхъ" ученыхъ въ безвыходное положеніе.

Такъ это случилось и теперь съ проф Богдашевскимъ. Дѣло въ томъ, что несокрушимую опору для своего объясненія Ін. VIII, 44 я нашелъ въ древнихъ славянскихъ переводахъ

Въ „Остромировомъ евангеліи 1056—57 г, хранящемся въ Импер. публ библіотекѣ", л. 33 (я имѣлъ подъ руками фотолитогр изд. Спб. 1883) читается: „яко ложь и отецъ его" То же чтеніе въ принадлежащихъ библіотекѣ М Д. А пергам. рукописяхъ — XII в (№ 1 Волок.) л. 19 обор., XIV в. (№ 138) л 166 об. (Здѣсь „его" кѣмъ-то передѣлано на „ея", такъ что поправка по цвѣту чернилъ замѣтна, легко замѣтить и выступающее прежнее начертаніе) То же чтеніе имѣютъ „Новый Завѣтъ Г и І Хр, трудъ святителя Алексія, М М " (я имѣлъ фототип изд Леонтія М. М. 1892), „Мирославьево евангелье" (XII в —изд. кор. Серб. Александра. Беогр. 1897) Въ „Описаніи славенскихъ рукописей Московской синодальной библіотеки" (отд. I. М 1855) сказано (на стр. 236), что пергам рукописи евангелій №№ 20 — 31, съ XII по XV в., всѣ, слѣдуя тексту списка Остромирова, передаютъ Ін. VIII, 44 „яко ложь есть и отецъ его", а одинъ изъ списковъ № 30 (стр. 260) имѣетъ даже. „яко ложь есть и господь его". тогда какъ бумаж. списки евангелій съ XV в. №№ 32—44 имѣютъ чтеніе, согласное съ принятымъ нынѣ (стр 284) Однако чтеніе „яко ложь есть и отецъ его" сохраняется въ рукоп. библіяхъ еще XV и даже XVI в (стр. 141). Также по „Описанію рукописей библіотеки Историко-филол. Института кн Безбородко въ г. Нѣжинѣ, сост. подъ ред. М. Сперанскаго" (М 1900) указывается на стр. 5 и 11, что чтеніе „яко ложь есть и отецъ его" имѣютъ два рукоп. четверо-евангелія XVI в. Даже изъ печатныхъ славянскихъ евангелій, напр „Евангелие, напечатанное въ Угровлахіи въ 1512 г." (стр. 232) имѣетъ то же чтеніе Не считаю нужнымъ наводить дальнѣйшихъ справокъ, но и

этихъ достаточно, чтобы видѣть, что *предлагаемый мною на критическихъ основаніяхъ переводъ Ін. VIII, 44 оказывается древнѣйшимъ славянскимъ переводомъ*, исчезнувшимъ лишь въ бумажно-печатный періодъ, вѣроятно, подъ вліяніемъ „цензуры“ извѣстнаго рода „мыслителей“.

Чтобы понять всю силу древняго славянскаго перевода, слѣдуетъ имѣть въ виду, что слав. *ложь* не есть имя сущ. жен. рода, но это имя прилаг. муж. рода: поэтому нашъ славянскій текстъ означаетъ „что лживъ [1]) и отецъ его“. Та рука, которая исправила въ пергам. рукописи „его“ на „сея“, принадлежала невѣжественной головѣ, думавшей, что „ложь“—это сущ. ж. рода Подобную же корректуру я встрѣтилъ и у проф. Муретова [2]). Итакъ наши древніе переводчики хорошо понимали различіе (въ одномъ предложеніи) сущ. безъ члена, переводя его предикатомъ, и существ. съ членомъ, переводя его подлежащимъ

Не попалъ ли проф. Богдашевскій въ „тупикъ“, высокомѣрно объявивъ мое объясненіе Ін VIII, 44 „весьма страннымъ“, „весьма своеобразнымъ“ (in malam partem) и „неестественнымъ“ и величественно заявивъ о своемъ „согласіи съ нашимъ славянскимъ переводомъ и большинствомъ древнихъ толкователей“?

Рѣдко полемика приходитъ къ такому опредѣленному, неотразимому, „документальному“ результату,—и проф. Богдашевскому остается возможность благородно сознаться въ своей ошибкѣ и не позорить себя упорствомъ

IV.

Отвѣтъ г. Торопову.

(*Богосл. Вѣст.* 1904 іюль-авг.).

Въ защиту „принятаго и обычнаго“ изъясненія Іоан. VIII. 44 — К. Торопова.

Когда въ Октябрьской книжкѣ „Богословскаго Вѣстника“ за прошлый годъ прочиталъ я изъясненіе Ін. VIII, 44; такъ тогда еще хотѣлъ было

[1]) Ср 1 Ін. I, 10: V, 10; также II, 4; IV, 20

[2]) Кажется, и Богдашевскій по такому же недоразумѣнію ссылается на славянскій переводъ.

указать проф Тарѣеву на серьезное его недомоганіе въ греческомъ языкѣ Теперь, когда, и послѣ указанія проф Богдашевскимъ „ненатуральности" предложеннаго имъ изъясненія, онъ продолжаетъ отстаивать свой переводъ, пріемлю смѣлость указать допущенныя имъ погрѣшности

Онъ погрѣшаетъ совсѣмъ противъ элементарныхъ правилъ грамматики. Онъ глубоко заблуждается, когда и въ майской книжкѣ настаиваетъ, что „въ греческомъ *ψεύστης* употреблено безъ члена, а *ὁ πατὴρ* съ членомъ и потому *эти два слова не могутъ быть одинаковыми частями одного предложенія*, и именно двумя сказуемыми". Но по законамъ греческаго языка изъ двухъ сказуемыхъ одного предложенія одно можетъ быть безъ члена, а другое съ членомъ; и это бываетъ всегда, если послѣ другого существительнаго стоитъ родительный падежъ мѣстоименій личныхъ и мѣстоименія *αὐτός* (какъ это и есть въ Ін VIII, 44) Въ грамматикахъ, обыкновенно, въ томъ-же самомъ параграфѣ, гдѣ идетъ рѣчь объ употребленіи члена, говорится также, что родительные падежи мѣстоименій личныхъ и мѣстоименія *αὐτός*, если находятся послѣ имени существительнаго, употребляются всегда съ членомъ, причемъ членъ ставится предъ существительнымъ и въ греческомъ языкѣ никогда и нигдѣ нельзя встрѣтить выраженія: *πατὴρ μου*,—*αὐτοῦ*, а непремѣнно: *ὁ πατὴρ μου*,—*αὐτοῦ* (вм *πατὴρ ὁ μοῦ*,—*ὁ αὐτοῦ*). И въ Ін. VIII 44 предъ *πατὴρ* стоитъ членъ не потому, что это слово—подлежащее, а потому, что постѣ него есть родительный падежъ мѣстоименія *αὐτός*,—что безъ члена это слово не могло быть употреблено, не смотря на то, что въ предложеніи является сказуемымъ.

Нелучше обстоитъ дѣло и съ союзомъ *ὅτι* Совершенно вѣрно, что союзъ *ὅτι* значитъ „что" и „потому что", но въ текстѣ всегда можно найти указаніе, въ какомъ значеніи этотъ союзъ употребляется Вѣдь, и въ русскомъ языкѣ характеръ предложеній опредѣляется не союзами, а болѣе существенными признаками, и часто одними и тѣми-же союзами начинаются совершенно различныя предложенія.. Обыкновенно, *ὅτι* въ значеніи „что" вводитъ повѣствовательныя предложенія: между тѣмъ—предложеніе „лжецъ и отецъ его" такого характера не имѣетъ —Если-бы это предложеніе было дополнительное, то оно былобы выражено чрезъ инфинитный оборотъ, такъ какъ дополнительныя предложенія, зависящія отъ глаголовъ говорить, думать (verba dicendi, existimandi), выражаются посредствомъ acc. c. infinit. Достойно вниманія и то, что въ главномъ предложеніи глаголъ *λαλεῖ* повторяется, значитъ—естественнѣе относить къ нему то-же дополненіе, что и въ первомъ случаѣ (*ψεῦδος*), а не новое,—даже цѣлое предложеніе; новое дополненіе было-бы поставлено и въ зависимость отъ новаго глагола (напр *Λέγει*) .

Неправильно толкуетъ проф Тарѣевъ и мѣстоименіе *αὐτοῦ*, переводя его мѣстоименіемъ притяжательнымъ; тогда какъ здѣсь *αὐτοῦ* не притяжательное мѣстоименіе, а родительный падежъ личнаго мѣстоименія третьяго лица. Въ греческомъ языкѣ выраженіе: *στέργει τὸν ἑαυτοῦ* (*αὐτοῦ*) *πατέρα* переводится: онъ любитъ своего отца; а выраженіе:

στέργει τὸν πατέρα αὐτοῦ переводится онъ любитъ его (чужого, не своего) отца Если-бы Ін VIII, 44 имѣло смыслъ, навязываемый ему проф. Тарѣевымъ, то тамъ стояло-бы не *αὐτοῦ*, а *ἑαυτοῦ* или *αὑτοῦ* (съ густымъ дыханіемъ) и притомъ это *ἑαυτοῦ* или *αὑτοῦ* стояло-бы между членомъ и существительнымъ (и такое правило есть въ греческихъ грамматикахъ!), а не послѣ существительнаго. По правиламъ греческаго языка подъ *ὁ πατὴρ αὐτοῦ* въ Ін VIII, 44 нужно разумѣть чьего угодно отца (въ данномъ случаѣ—отца лжи), но только не лица, высказывающаго это (въ данномъ случаѣ—отца діавола), а проф Тарѣевъ придаетъ ему то значеніе, котораго единственно оно имѣть не можетъ.

Кромѣ всего этого, переводъ, предложенный проф Тарѣевымъ: „когда онъ (діаволъ) говоритъ эту ложь, отъ себя говоритъ онъ: что лжецъ *и* Отецъ его" не то, чтобы „ненатураленъ", а прямо-таки безсмысленный Союзъ *и*—союзъ соединительный (и иногда усилительный), а между тѣмъ въ его переводѣ онъ ничего не соединяетъ и ничего не усиливаетъ; союзъ *и* имѣлъ-бы мѣсто, если-бы раньше былъ признанъ лжецомъ кто-либо другой но раньше этого сказано не было Какъ можно сказать: „*и* онъ неправъ", не сказавши этого о комъ-нибудь другомъ? Да и могъ-ли діаволъ когда-нибудь и гдѣ-нибудь сказать про себя, что онъ лжецъ?! Между тѣмъ при „обычномъ" переводѣ союзъ *и* умѣстенъ и необходимъ. „потомучто онъ лжецъ *и* (+) отецъ ея (т е лжи, какъ для устраненія лжетолкованій сказано въ синодальномъ переводѣ)

Сказанное о членѣ въ *ὁ πατὴρ αὐτοῦ* не отвѣчаетъ моей аргументаціи. Вопросъ не о томъ, почему при *πατὴρ αὐτοῦ* стоитъ членъ, дѣло не въ этомъ выраженіи,—дѣло въ сочетаніи *ψεύστης καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ*, вопросъ въ томъ, почему въ этомъ сочетаніи при одномъ существительномъ стоитъ членъ, а при другомъ нѣтъ Мы должны имѣть въ виду ту часть греческой грамматики, которая говоритъ объ употребленіи члена при однородныхъ частяхъ предложенія. Дѣло въ томъ, что греческій языкъ имѣетъ тенденцію уравнивать въ отношеніи къ члену однородныя части предложенія. Что это означаетъ, разсмотримъ на примѣрахъ. У Мѳ. X, 37 *ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα κτλ*, у Лк. XIV, 26 *οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα κτλ*. Почему *μητέρα* у Мѳ. безъ члена, а у Луки съ членомъ? Отвѣтъ: потому что у Мѳ. предшествующее *πατέρα* безъ члена, а у Лк предшествующее *τὸν πατέρα αὐτοῦ* съ членомъ Сказать *τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ μητέρα* или *πατέρα καὶ τὴν μητέρα*—это рѣзало бы ухо. Также Рим. I, 5 *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν*, 2 Θесс. I, 1 то же, 1 Тим. I, 1 *θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν*. Здѣсь *πατρὸς ἡμῶν* и *σωτῆρος ἡμῶν*—безъ члена, потому

что предшествующее *θεοῦ* безъ члена. Соглашаюсь, что эта тенденція греческаго языка выражается *сложнымъ* закономъ, допускающимъ много исключеній. Но мы имѣемъ въ виду частное примѣненіе закона—къ нѣсколькимъ сказуемымъ одного предложенія, и утверждаемъ, что если бы и *ψεύστης* и *ὁ πατὴρ αὐτοῦ* были двумя сказуемыми одного предложенія, то (въ силу указанной тенденціи) или при обоихъ не стояло бы члена или при обоихъ стоялъ бы членъ. Въ этомъ случаѣ мы можемъ сослаться на то, что въ Н. З *нѣтъ примѣра, когда изъ двухъ сказуемыхъ - существительныхъ одно имѣло бы членъ, а другое не имѣло бы члена*, такъ что нашъ примѣръ, при обычномъ пониманіи, оказывается страннымъ исключительнымъ случаемъ, *что и отличается грамматикой новозавѣтнаго языка*. Такъ въ Grammatik des neut. Sprachidioms von Winer-Lunemann (7 изд.) сказано на стр. 109: Einmal sind im Prädicat Subst. mit und ohne Art. verbunden Io 8. 44 *ὅτι ψεύστης ἐστὶ καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ*, т е *единственный разъ* изъ двухъ сказуемыхъ-существительныхъ одно стоитъ безъ члена, а другое съ членомъ Но очевидно, эта странность получается лишь оттого, что неправильно принимаютъ *ὁ πατὴρ αὐτοῦ* за сказуемое,—примемъ его за подлежащее, и странности не будетъ —Что для греческаго уха въ сочетаніи *ψεύστης καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ* первое существительное неотразимо звучало какъ сказуемое, а второе какъ подлежащее, это легко подтвердить Такъ у Игнатія Бог. читаемъ: *ἐάν τις θεὸν τόμῳ καὶ προφητῶν κηρύττῃ ἕνα, χρισιὸν δὲ ἀρνῆται υἱὸν εἶναι θεοῦ, ψεύστης ἐστὶν ὡς καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ὁ διάβολος* У Епифанія *ὑμεῖς υἱοί ἐστε τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ διαβόλου, ὅτι ψεύστης ἐστίν, ὅτι ὁ πατὴρ αὐτοῦ φεύστης ἦν .. ὅτι καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ψεύστης ἦ*ν (См. и другіе примѣры у Тишенд.). Изъ этихъ же примѣровъ видно и то, какъ понималось значеніе союза *καὶ* (*ὡς καὶ*) Конечно, эти примѣры не могутъ служить богословскимъ подтвержденіемъ нашего пониманія, но рѣчь теперь не объ этомъ,—въ качествѣ же филологической справки они даютъ непоколебимыя основанія для того перевода, который я предлагаю.

Что значитъ *ὅτι* при глаг. *λαλεῖν*, объ этомъ въ Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch von F. Blass (2 изд. 1902 г.) мы читаемъ на стр. 237: Die Verba des Sagens, Anzeigens usw. haben in weitestem Umfange *ὅτι* mit Verb. finit., т. е. въ новоза-

бѣгномъ языкѣ глаголы съ значеніемъ говорить, объявлять и т. д. имѣютъ при себѣ по большей части союзъ ὅτι съ verb. finit Selten λαλεῖν ὅτι H. 11, 18. nie dies Verb. mit Akk u. Inf., т. е. рѣдко (среди глаголовъ съ этимъ значеніемъ употребляется) λαλεῖν ὅτι Евр. XI, 18, *никогда этотъ глаголъ не употребляется съ acc. et infin*

Относительно αὐτοῦ и αὐτοῦ въ грамматикахъ новозавѣтнаго языка разъясняется ихъ безразличное употребленіе Параграфъ объ этомъ въ Grammatik des neut. Sprachidioms von Winer-Lunemann на стр. 144 заканчивается такими словами: Es sollte daher auch im N. T. die Wahl zwischen αὐτοῦ u. αὐτοῦ dem besonnenen Urtheil der Herausgeber uberlassen werden, т. е. начертаніе αὐτοῦ или αὐτοῦ должно быть предоставлено соображенію издателей. Можно указать поучительные примѣры. Такъ Мѳ. XVI, 25 слѣд (и пар.): кто хочетъ душу свою сберечь, тотъ потеряетъ ее и т д. ὃς ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι... ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ и т. д. Или Лк XIV, 26 слѣд. Кто не возненавидитъ отца своего... и самой жизни своей... и не несетъ креста своего οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ .. τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν. . τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ .. Мѳ. X, 38 τὸν σταυρὸν αὐτοῦ .. τὴν ψυχὴν αὐτοῦ (Текстъ приводится по Тишендорфу).

Такъ легко устраняются недоразумѣнія г. Торопова простою справкою съ грамматиками греческаго новозавѣтнаго языка, который имѣетъ свои особенности.

Печально не то, что г. Тороповъ не знаетъ этихъ особенностей, а печально то, что для него вся мудрость заключена въ семинарскихъ учебникахъ.

V

Что нѣкоторые считаютъ побѣдою. (Отвѣтъ проф. Богдашевскому)

(Бог. Вѣстн. 1904 сент.).

Въ іюнѣ (04 г. Тр. К. Д. А. стр. 320) проф. Богдашевскій пишетъ: „данное мѣсто ев. Іоанна (VIII, 44) есть единственное въ Н. З. мѣсто, гдѣ одинъ предикатъ (ψεύστης) употребленъ безъ члена, другой (ὁ πατὴρ) съ членомъ, а потому требованіе, чтобы мы указали другіе подобные примѣры, является безусловно невыполнимымъ. Вѣдь могутъ же быть исключенія въ новозавѣтномъ языкѣ“!...

Если бы г. Богдашевскій съ этого началъ свою полемику, онъ не имѣлъ бы для нея матеріала. Вѣдь я съ самаго начала и утверждаю, что признать *ψευστης* и *ὁ πατηρ* за предикаты одного предложенія было бы вопреки правилу. Въ полемикѣ я и добиваюсь отъ г. Богдашевскаго этого признанія, и разъ оно дано, я считаю полемику покончепною Правда г. Богдашевскій видитъ здѣсь исключеніе. Но вѣдь легко понять, что если признать принятый переводъ за единственно вѣрный, то нужно признать и грамматическое исключеніе; напротивъ, если подвергается сомнѣнію этотъ переводъ, если предлагается новый переводъ, въ которомъ по правилу *ψευστης* принимается за предикатъ, а *ὁ πατηρ* за подлежащее, то какое же основаніе создать исключеніе? Если можно объяснить по правилу, то не должно прибѣгать къ исключенію. Иначе какую угодно несообразность въ переводѣ можно было бы оправдать придуманнымъ ad hoc исключеніемъ.

На стр. 324 проф Богдашевскій пишетъ: „возможны два грамматически правильные перевода даннаго мѣста: 1) „ибо онъ лжецъ и=даже (онъ) отецъ лжи“: и 2) „ибо онъ лжецъ и (лжецъ) отецъ его (или какъ и отецъ sicut et pater), т. е. діміургъ. Но послѣдній переводъ явно невозможенъ вслѣдствіе получаемой при немъ мысли“.

Итакъ, вопреки всей своей полемикѣ г. Богдашевскій признаетъ правильнымъ принимать *ψευστης* за предикатъ и *ὁ πατηρ* за подлежащее. Это почти все, что я желаю отъ г. Богдашевскаго, хотя онъ облекаетъ свое признаніе въ туманъ, скрывающій его отступленіе. Во-1-хъ онъ продолжаетъ признавать правильнымъ и принятый переводъ, о которомъ самъ же предъ тѣмъ сознался, что онъ противорѣчитъ правилу. Итакъ, нужно признать правильнымъ только тотъ переводъ, въ которомъ принимается *ψευστης* за предикатъ, а *ὁ πατηρ* за подлежащее. Во-2-хъ — хотя г. Богдашевскій соглашается принять „лжецъ“ за сказуемое и „отецъ его“ за подлежащее, но подставляетъ къ этому сказуемому новое подлежащее (онъ), а къ этому подлежащему новое сказуемое (лжецъ), т. е. то же сказуемое, но лишь еще разъ повторенное. Лишь бы не казаться уступающимъ!.. Нѣтъ, *лжецъ* сказуемое при подлежащемъ *отецъ его* Въ-3 хъ — г. Богдашевскій признаетъ правильнымъ второй переводъ

въ связи съ толкованіемъ, котораго я не предлагаю и ради котораго онъ отвергаетъ переводъ. Но вѣдь я предлагаю иное толкованіе: я разумѣю подъ *ὁ πατηρ αὐτου* не диміурга, а Бога. Конечно, въ этомъ случаѣ необходимо *ὁτι* переводить не „ибо“, а „что“, противъ чего нельзя сдѣлать ни одного грамматическаго возраженія.

Итакъ, грамматика новозавѣтнаго языка за меня. Также и древне-славянскій переводъ за меня. Это очевидно. Я предлагаю переводъ: лжецъ (сказ.=лживъ) и Отецъ (подл.) его (діавола, а не лжи, или ея). Древне славянскій переводъ гласитъ: яко ложь (прилаг.) есть и отецъ (или даже господь) его (а не ея, не лжи).

Но вотъ пріемъ, которымъ г. Богдашевскій скрываетъ предъ читателями своего журнала значеніе славянскаго перевода Нужно замѣтить, что переводъ союза *ὁτι* не можетъ имѣть исходнаго и самостоятельнаго значенія, потому что *ὁτι* можетъ означать и „что“ и „ибо“. Какъ перевести союзъ, зависитъ отъ пониманія всей фразы: если переводить „онъ лжецъ и отецъ лжи“, то конечно „ибо“; также, если переводить „лживъ и отецъ его“, но разумѣть диміурга, то также требуется „ибо“; но если переводить „лживъ и отецъ его“, т. е Богъ, т. е. въ этихъ словахъ видѣть клевету діавола, тогда союзъ нужно перевести „что“. Вотъ почему въ своей первой статьѣ я разсуждаю только о словахъ „лжецъ и отецъ его“, и ни слова не говорю о союзѣ *ὁτι*, лишь переводя его чрезъ „что“. Вотъ почему, оцѣнивая въ первомъ отвѣтѣ г. Богдашевскому славянскій переводъ, я разсуждаю исключительно о тѣхъ же словахъ, и только въ концѣ разсужденія добавляю. „*также* непосредственно очевидно, что древніе переводчики Ін. VIII, 44 не придавали союзу *ὁτι* каузальнаго значенія“. Т. е. если въ славянскомъ переводѣ „ложь“—прилаг., „отецъ его“, а не ея, не лжи—подлежащее и притомъ относится, конечно, не къ диміургу, а къ Богу (даже „господь его“), то „яко“=что. Я считаю это неотразимымъ... Что же дѣлаетъ г. Богдашевскій? Онъ *показываетъ видъ*, что разсужденіе идетъ прежде всего и главнымъ образомъ о переводѣ союза,—онъ пишетъ: „ни откуда не видно, что яко не имѣетъ здѣсь каузальнаго значенія... Вся аргументація проф. Тарѣева разрывается, какъ паутина“... Нѣтъ, г. Богдашевскій. Центръ нашихъ разсужденій, т. е. основа-

ніе, — грамматическое изъясненіе словъ *ψευστης ἐστιν και ὁ πατηρ αὐτου*; во-вторыхъ, я предлагаю свое богословское объясненіе словъ „отецъ его“, относя ихъ къ Богу; отсюда, въ-третьихъ, самъ собою слѣдуетъ переводъ союза...

Помимо славянскаго перевода, на моей сторонѣ древне-греческія чтенія (см. выше): *και ὁ πατηρ αὐτου ψευστης ἐστιν*. И въ этомъ случаѣ г. Богдашевскій съ своими пріемами можетъ затемнить вопросъ. Онъ говоритъ такъ: „въ приведенныхъ (у меня) примѣрахъ греческіе писатели называютъ или діавола отцомъ еретиковъ, или диміурга отцомъ діавола и союзъ *ὁτι* у нихъ имѣетъ кавзальное значеніе; слѣд. эти чтенія не подтверждаютъ предлагаемаго (мною) перевода“. Но, г. Богдашевскій, и въ этомъ случаѣ, какъ всегда и вездѣ, единственнымъ основаніемъ перевода я принимаю грамматическое соотношеніе словъ *ψευστης* (сказ.) и *ὁ πατηρ* (подл.) и только объ этомъ одномъ говорю. Я писалъ: „что для греческаго слуха въ сочетаніи *ψευστης και ὁ πατηρ αὐτου* первое существительное неотразимо звучало какъ сказуемое, а второе какъ подлежащее, это легко подтвердить. Такъ у Игн. Бог.“ и т. д. Такимъ образомъ и здѣсь моя аргументація останется въ полной силѣ.

Итакъ г. Богдашевскій уступилъ мнѣ, признавъ, что правила греческаго языка на моей сторонѣ; на моей же сторонѣ древне-славянскіе переводы и древне-греческія чтенія. И при всемъ томъ проф. Богдашевскій являетъ себя читателямъ *Тр. К. Д. А.* въ видѣ побѣдителя. Но развѣ такъ трудно отличить побѣду отъ полнаго пораженія?

Моя полемика съ проф. Богдашевскимъ нашла себѣ совершенно неожиданный отголосокъ. Проф. Богдашевскій далъ тему для кандидатской работы: „Обозрѣніе русской литературы по изученію Евангелія за послѣднее десятилѣтіе“. Студентъ при разработкѣ этой темы натолкнулся на мою полемику съ проф. Богдашевскимъ и *сталъ на мою* сторону. Ужъ досталось же ему отъ рецензента проф. А Дмитріевскаго! См *Журн. С К Д А* за 1904—1905 г. стр 341—349.

VI.

О дѣйствительности Христова Воскресенія. (Отвѣтъ прот. В. Лаврскому).

(*Бог. Вѣстн.* 1904 іюнь).

Я гдѣ-то читалъ о томъ, какъ одинъ путникъ, застигнутый зимой стаей волковъ, сталъ прислонившись къ дереву,

прикинулся мертвымъ и такъ простоялъ неподвижно нѣсколько времени. Волки, обнюхавъ его, убѣжали. Но сдѣлай онъ одно движеніе, они его растерзали бы.

Этотъ человѣкъ, стоящій неподвижно на унылой однообразной снѣжной равнинѣ, всегда вспоминается мнѣ, когда я думаю о нашемъ богословіи. Такъ уныла и однообразна его неподвижность. Сколько нетронутыхъ вопросовъ, остающихся въ своей первобытной дѣвственности, сколько невыясненнаго, туманнаго! Но сдѣлай какой-нибудь богословъ одно только движеніе мысли, возымѣй онъ дерзкое намѣреніе что-нибудь освѣтить, уяснить; какъ вдругъ на него бросается стая критиковъ, готовыхъ его растерзать. Какъ тараканы изъ щелей, выползаютъ какія-то неизвѣстныя въ богословской литературѣ имена, выползаютъ грозныя, гнѣвныя на то, что побезпокоили ихъ болотное царство, потревожили ихъ непробудный сонъ. Эти критики обычно вооружены такъ, какъ будто они ограбили археологическій музей: такъ все у нихъ затхло, дрябло. Но болѣе всего стрѣлъ они берутъ изъ колчана семи смертныхъ грѣховъ, при чемъ самое излюбленное ихъ орудіе—ложь и клевета.

По поводу моей статьи о Христовомъ воскресеніи [1]), прот. В. Лаврскій бросилъ рѣзкое, обидное для моей чести и для чести академическаго журнала, обвиненіе, что будто я отрицаю дѣйствительность Христова воскресенія. Это — клевета!

Прот. В. Лаврскій (Мисс. Об. 1904 № 7) пишетъ (стр. 769): „.. лишилъ насъ ученый богословъ вѣры въ дѣйствительность Христова воскресенія! Или и въ самомъ дѣлѣ подрываетъ вѣру въ воскресеніе г. Тарѣевъ въ статьѣ своей, оставляя намъ лишь надежду на продолженіе личнаго бытія по смерти, а воскресеніе—даже и воскресеніе Христово—представляя только кажущимся, мнимымъ? Вѣдь есть-же въ настоящее время и философы, и богословы такіе, что говорятъ о Богѣ, о безсмертіи души, а на самомъ дѣлѣ ни личнаго Бога, ни личнаго безсмертія, ни даже самой души не признаютъ“.

Характерны эти послѣднія слова о философахъ и богословахъ. Не слышится ли въ нихъ голосъ инквизитора, уло-

---

[1]) *Бог. Вѣст.* 1903 м. май. Трактатъ вошелъ въ *Философію евангельской исторіи* (*Основы христианства* т. I)

вившаго скрытую секту, духовнаго слѣдователя, котораго не проведешь? „Вы говорите, что вѣруете въ Бога, въ безсмертіе души... Хе-хе... Насъ не обманете. Намъ доподлинно извѣстно, что *на самомъ дѣлѣ* вы не признаете ни Бога, ни личнаго безсмертія“... Какое недовѣріе человѣку, какое читаніе между строками, какое заглядываніе на задній дворъ!

Много еще придется терпѣть нашей богословской наукѣ отъ такой критики...

На той же и слѣдующей страницѣ прот. Лаврскій пишетъ: „Повидимому проф. Тарѣевъ не намѣренъ былъ входить въ изслѣдованіе собственно о воскресеніи: *наша проблема не метафизическая, а нравственная*, говоритъ онъ. Не самое воскресеніе, а *смыслъ воскресенія Христова и сущность его значенія* составляютъ предметъ его богословскаго изслѣдованія. Однако же (и т. д.)... Не безъ намѣренія Тарѣевъ выражается: *воззрѣніе по предмету*, а не воззрѣніе на предметъ; этимъ онъ хочетъ, кажется, какъ бы подчеркнуть, что его занимаетъ не ученіе о воскресеніи, а ученіе о значеніи и смыслѣ воскресенія, такъ что и односторонность и даже ложь, которыя онъ обличаетъ, относятся не къ вѣрѣ въ воскресеніе, а лежатъ уже въ области выводовъ изъ факта. Но на самомъ дѣлѣ“ (и т. д.)...

Какъ все ясно! какъ наглядны пріемы критики! Вѣдь сказано авторомъ, что его проблема нравственная, а не метафизическая, но критикъ этому не довѣряетъ, онъ навязываетъ автору догматическія задачи. Прими онъ мои слова за то, за что я ихъ выдаю, у него не будетъ повода обвинять меня въ догматической области. И вотъ прот. Лаврскій навязываетъ мнѣ мотивы и сокровенныя мысли, надъ которыми затѣмъ и упражняетъ свое критическое остроуміе.

На стр. 772 прот. Лаврскій пишетъ: „Въ изложеніи простонародной метафизики воскресенія... что составляетъ традиціонно-догматическое изложеніе вѣры въ воскресеніе, незыблемое г. Тарѣевымъ въ его изслѣдованіи, и гдѣ начинается грубо-антропоморфное, іудейско-чувственное пониманіе догмата о воскресеніи, г. Тарѣевъ, къ сожалѣнію, не отдѣлилъ. Приходится читателю его статьи самому разыскивать“ (и т. д.)...

Вотъ въ томъ и бѣда, что писаніе прот. Лаврскаго не есть ученая критика, а консисторскій розыскъ, и проще сказать—

лжесвидѣтельство. Есть у меня въ статьѣ всѣ нужныя указанія: названо у меня и то, что я считаю крайностью чувственнаго воззрѣнія, и что его умѣреннымъ изложеніемъ. Мое изслѣдованіе въ этой части направлено противъ модной новопутейской теоріи святого сладострастія. „Въ наличности такого мнѣнія, писалъ я, мы имѣемъ сильнѣйшій мотивъ съ особою настойчивостью раскрывать мысль *о духовности, или духовной тѣлесности*, воскресшаго Христа.. Говорить о плоти воскресшаго Христа въ связи съ разсужденіями о святомъ сладострастіи, или, по крайней мѣрѣ, о святомъ язычествѣ съ его наукой, искусствами, культурой,— говорить о плоти воскресшаго Христа въ оправданіе этихъ разсужденій значитъ, съ экзегетической точки зрѣнія, говорить не то, что безосновательно, а въ поразительно-грубое противорѣчіе съ словомъ Божіимъ“. Почему же мой почтенный критикъ умолчалъ объ этомъ мотивѣ моихъ разсужденій? Довольно ясно, почему. Ему не хотѣлось оказаться въ положеніи явныхъ защитниковъ святого сладострастія.

На стр. 773 прот. Лаврскій приводитъ значительную выдержку изъ моей статьи (хотя съ нежелательными для меня сокращеніями): „намъ обѣтовано духовное тѣло, какъ вполнѣ соотвѣтствующее духовной божественной жизни. Смертью и воскресеніемъ Христа снимается съ человѣка тяжесть смертнаго тѣла (Римл. VII, 24)... Пусть это будетъ не окончательное уничтоженіе тѣла, но преобразованіе нашего уничиженнаго тѣла сообразно славному тѣлу Христа (Филип. III, 21) и мы будемъ имѣть вмѣсто тѣла душевнаго тѣло духовное (1 Кор. XV, 44), такъ что нельзя говорить о нашей абсолютной безтѣлесности по воскресеніи; но несомнѣнно, что наше воскресшее тѣло не будетъ имѣть въ себѣ ничего матеріальнаго, если только этому слову придавать реальное значеніе“...

За эту выдержку большое спасибо прот. Лаврскому. Если бы онъ хотѣлъ дать читателямъ „Миссіонерскаго обозрѣнія“ вѣрное понятіе о моей статьѣ, онъ могъ бы привести нѣсколько такихъ выдержекъ, а особенно заключительный выводъ статьи: „Такъ какъ вѣрующіе воскреснутъ не каждый самъ по себѣ, а какъ сыны царства по закону органической связи людей между собою, то воскресшіе будутъ не только живы для Бога (т. е. безсмертны), но будутъ реальны другъ для друга, т е. (собственно) воскреснутъ въ нѣкоторой тѣ-

лесности (*σῶμα πνευματικόν*), воскресеніе будетъ всеобщимъ, равнымъ образомъ объективно-всеобщимъ будетъ судъ надъ ними, объективною будетъ парусія Христа... И такъ воскресеніе изъ мертвыхъ составляетъ самое основное христіанское чаяніе".

Вотъ изъ этихъ *своихъ* словъ я отвѣчаю за каждый звукъ, съ *своими* словами я готовъ предстать на судъ собора, ибо вѣрую, что мое исповѣдываніе вполнѣ *православно.*

Что же прот. Лаврскій? Онъ находчивъ. Приведя выдержку изъ моей статьи, онъ продолжаетъ: „что такое хочетъ г. Тарѣевъ сказать этимъ прибавленіемъ: если только этому слову придавать реальное значеніе? Вѣроятно, слѣдующее" (и т. д.). Прот. Лаврскій находитъ возможнымъ и въ этомъ случаѣ вложить въ мои слова свой смыслъ, дать имъ свое толкованіе. Но зачѣмъ же? Вѣдь у меня же мои слова объяснены. Буквально я писалъ такъ: „Наша проблема не метафизическая, а нравственная, и мы всего менѣе расположены вступать въ состязаніе о словахъ. Насъ не привлекаетъ метафизическое изслѣдованіе „духовнаго тѣла", такъ какъ несомнѣнно, что оно не будетъ имѣть въ себѣ ничего матеріальнаго, если только этому слову придавать реальное значеніе,—наша жизнь за гробомъ не будетъ имѣть матеріальнаго содержанія, ибо въ воскресеніи ни женятся, ни выходятъ замужъ, но пребываютъ какъ ангелы Божіи на небесахъ (Мѳ. XXII, 30 пар.), такъ что плоть и кровь не переступятъ за предѣлы гроба, въ которомъ будетъ уничтожено чрево (1 Кор. VI, 13; XV, 50)". Можно ли говорить яснѣе того, какъ я говорю? Было ли достаточное основаніе прот. Лаврскому прервать мою выдержку именно тамъ, гдѣ начинается объясненіе, и спрашивать: что хочетъ сказать г. Тарѣевъ? Но этого мало. Вслѣдъ за приведенными словами я дѣлаю обширное подстрочное примѣчаніе въ объясненіе того же слова. Въ этомъ примѣчаніи я между прочимъ пишу: „Если матеріальность нашего загробнаго тѣлеснаго существованія утверждается лишь по сущности ограниченнаго бытія, т. е. не болѣе для воскресшихъ людей, чѣмъ для ангеловъ, которыхъ мы не называемъ матеріальными существами, если загробная матеріальность не будетъ сопровождаться земною стихійностью, если тамъ не будетъ ни физическихъ отправленій тѣла, ни физическаго страха и

удовольствія, если тамъ не будетъ матеріальныхъ цѣнностей, если наше тѣло будетъ одухотворено; то очевидно, это будетъ матеріальность духовная, нематеріальная, т. е. нѣчто такое, что лишено всякаго реальнаго значенія и даже логическаго смысла. Каждое метафизическое понятіе только въ томъ случаѣ не бываетъ пустымъ звукомъ или простою логическою формулою, если оно можетъ быть въ дальнѣйшемъ или ближайшемъ сведено къ нашему субъективному опыту. Так. обр. понятіе матеріальной жизни всецѣло образуется опытомъ нашей матеріальной жизни и, если устраняются всѣ дѣйствительныя черты этого опыта, то отъ матеріальной жизни останется одинъ пустой звукъ". Въ виду этихъ подробныхъ объясненій зачѣмъ же понадобилось прот. Лаврскому давать собственное „вѣроятное" объясненіе моимъ словамъ? У меня мысль въ высшей степени ясная. Кромѣ метафизическаго значенія, слово матеріальный имѣетъ значеніе жизненно-этическое. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ жить матеріально-тѣлесною жизнью значитъ пить, ѣсть, жениться, торговать и пр. Такъ какъ въ этомъ смыслѣ наша загробная жизнь не будетъ матеріальною, то я не интересуюсь тѣмъ, можно ли назвать наше тѣло по воскресеніи матеріальнымъ въ метафизическомъ смыслѣ.

На стр. 774 критикъ пишетъ: „Итакъ, абсолютной безтѣлесности человѣка по воскресеніи допустить нельзя, а утверждать (абсолютную) нематеріальность воскресшаго тѣла возможно? Дѣйствительно, это было бы что-то похожее на состязаніе о словахъ".

Вполнѣ вѣрю, что критикъ откровенно не понимаетъ, какъ это греч *σωμα*, переводимое по-русски словомъ тѣло и допускающее сочетаніе „духовное тѣло", можетъ быть нематеріально... Но что же я могу подѣлать съ этимъ непониманіемъ критика? Могу только искренно посовѣтовать ему подумать, поучиться, въ частности справиться въ комментаріяхъ и словаряхъ съ значеніемъ гр. *σῶμα*. Изъ русскихъ книгъ могу назвать ему Прав. Соб. 1902 г., окт., стр. 514—516, гдѣ дается объясненіе гр. слова проф. Несмѣловымъ.

По словамъ прот. Лаврскаго, я утверждаю, что Христосъ „воскресъ *только* духовно" (см. стр. 772, 773, 776). Уже одно то, что критикъ нѣсколько разъ повторяетъ это изреченіе, показываетъ, что оно составляетъ гвоздь въ рѣзкомъ обви-

ненiи прот. Лаврскаго. И вотъ представьте себѣ, читатель, во всей моей обширной статьѣ о воскресенiи нѣтъ такого выраженiя: „Христосъ воскресъ *только* духовно“. Я раскрываю „мысль о духовности, или духовной тѣлесности, воскресшаго Христа“; я писалъ: „Христосъ воскресъ духовно“ (стр. 18). Критикъ, излагая мою статью, добавляетъ отъ себя въ основную формулу лишь одно лишнее слово. Ужели это важно? Да, важно, одно такое слово можетъ измѣнить весь смыслъ формулы. Мой критикъ, кромѣ доходовъ по церкви, вѣроятно, получаетъ еще жалованье какъ законоучитель прогимназiи и приходской школы. Что онъ почувствуетъ, если ему скажутъ: „отнынѣ вы будете получать жалованье *только* по школѣ“? Что можетъ быть законнѣе требованiя, чтобы критикъ вѣрно передавалъ слова автора? Но этого такъ трудно добиться. Всего лишь въ послѣдней книжкѣ нашего журнала я писалъ: „самое величайшее затрудненiе въ литературной полемикѣ происходитъ отъ неточности критиковъ и референтовъ при передачѣ авторскихъ мыслей. Обычно критикъ сначала исказитъ авторскую мысль до предѣловъ нелѣпости, и потомъ, подобно Донъ Кихоту, сражается съ мельницей, съ искаженной мыслью, воображая, что одерживаетъ побѣды. Пріемъ самый употребительный, но неприглядный“. И вотъ приходится повторять это снова и снова Если сказать, что Христосъ воскресъ духовно, то это значитъ лишь повторить слова апостола: Христосъ ожилъ духомъ (1 Пет. III, 18) А сказать: Христосъ воскресъ только духовно, это значитъ высказать мысль несостоятельную. Критикъ дѣлаетъ выгодную для себя, но недобросовѣстную подтасовку моихъ словъ. Но дѣло не въ одномъ лишь формальномъ нарушенiи законнаго требованiя быть точнымъ при передачѣ чужихъ мыслей, но и по существу критикъ, вставивъ это словечко въ мою формулу, исказилъ мою мысль. Я именно не могъ сказать, что Христосъ воскресъ *только* духовно. Сказать такъ, значитъ подразумѣвать: а не тѣлесно. Но я не только говорилъ „о духовности, или духовной тѣлесности, Воскресшаго“, — я нарочито разъяснялъ, что „открывшiйся въ воскресенiи Христа духъ есть божественный духъ, божественное начало жизни, а не духовное въ отличiе отъ чувственнаго“. Поэтому я дальше писалъ: „Фактъ воскресенiя Христова утверждаетъ духов-

ность Христа въ противоположность непосредственно и прямо не душевно-тѣлесной жизни, тѣмъ менѣе въ сообразность съ нею, а въ прямую противоположность плотскому, человѣческому направленію жизни. Наша душевно-тѣлесная условность не затрогивается непосредственно идеею воскресенія Христова" и т. д. Очевидно, протоіерей В. Лаврскій рѣшительно не понимаетъ, о чемъ я говорю. Я вѣрю въ искренность его негодованія, но не желаю, чтобы моя репутація страдала отъ его недомыслія.

Изложивъ такимъ-то образомъ мою статью, прот. Лаврскій приступаетъ къ ея критикѣ. Онъ приводитъ мои слова: „повѣствованія четырехъ евангелистовъ о воскресеніи Христа принадлежатъ къ числу тѣхъ евангельскихъ сказаній, которыя почти невозможно привести къ единству въ подробностяхъ". Прот. Лаврскій на десяти страницахъ дѣлаетъ опытъ „сведенія къ единству" евангельскихъ сказаній. И вотъ его послѣдній результатъ: легко привести къ единству евангельскія сказанія, если опустить одно изъ явленій Господа по воскресеніи (783—784)...

На такое возраженіе я могу только пожать плечами.

На стр. 771 прот. Лаврскій пишетъ: „тамъ, гдѣ дѣло идетъ о выводахъ изъ понятія о воскресеніи Христовомъ, г. Тарѣевъ указываетъ много цитатъ и приводитъ дословныя выписки изъ современныхъ богословскихъ писателеи, чтобы его не могли обвинить въ переиначиваніи чужихъ мыслей. Къ сожалѣнію, онъ не сдѣлалъ того же при изложеніи самаго основанія этихъ выводовъ".

Это—клевета.

Анализъ евангельскихъ повѣствованій о воскресеніи у меня изложенъ на стр. 27—45=18½ стр. Изъ нихъ представляютъ изъ себя буквальныя выдержки стр. 31, 32, 33 и половина 34-й изъ М. Филарета, Θеофилакта, проф. Муретова; большая половина 35-й стр. изъ Златоустаго; почти вся 36 изъ Θеофилакта, 37 и 38 громадная выдержка изъ проф. Муретова (и В. Соловьева); на 40 стр. большая цитата изъ Златоустаго. Итого, не менѣе ⅓ буквальныхъ выдержекъ изъ авторитетовъ.

Только необычайная важность предмета и необходимость соблюдать наивозможную осторожность въ выраженіяхъ заставили меня быть столь внимательнымъ къ авторитетамъ.

Я смѣло могу сказать, что въ моей статьѣ нѣтъ ни одного характернаго выраженія, которое не было бы повтореніемъ или слова Божія (таковы: Христосъ воскресъ духовно 1 Пет III, 18, въ духовномъ тѣлѣ 1 Кор. XV, 44) или святоотеческаго языка (таковы: тѣло Воскресшаго было чуждо всякой матеріальности, или вещественной грубости, дебелости)... Поэтому, кто не соглашается съ моимъ изложеніемъ новозавѣтнаго ученія, тому необходимо столкнуться съ тѣми авторитетами, на которые я опираюсь. Любопытно, что прот. Лаврскій не останавливается предъ этимъ. Я объясняю Ін. XX, 20 („увидѣлъ и увѣровалъ") словами М М Филарета. Прот. Лаврскій, не соглашаясь съ моимъ объясненіемъ, полемизируетъ съ М. Филаретомъ Не обходится при этомъ безъ курьезовъ. Предъ тѣмъ, въ оправданіе своего предположенія о необходимости исключить изъ числа явленій воскресшаго Господа явленіе Его женамъ, возвращавшимся отъ гроба, прот. Лаврскій сослался на „благоговѣйнѣйшаго истолкователя Писаній, преосвященнаго Θеофана", многозначительно добавивъ: „его никто уже, безъ сомнѣнія, не заподозритъ и не завинитъ въ недостаткѣ вѣры" (784 стр.) Но пять страницъ ниже, прот. Лаврскій полемизируетъ и съ „синодальнымъ переводомъ" и съ объясненіемъ М Филарета (стр. 789—790), очевидно допуская возможность завинить автора катихизиса въ недостаткѣ вѣры.

Ну, разумѣется, съ такими пріемами можно писать, что угодно (только цѣна такимъ писаніямъ мѣдный грошъ).

Но дѣло не въ этихъ частностяхъ, а въ общемъ духѣ статьи Протоіерей Лаврскій обвиняетъ меня въ томъ, что я отрицаю *„дѣйствительность Христова воскресенія"* и *„представляю воскресеніе Христово и наше только кажущимся, мнимымъ"*.

На сіе во всеуслышаніе отвѣчаю, что я *никогда и нигдѣ не называлъ воскресенія только кажущимся, мнимымъ. Это обвиненіе чистая клевета.*

Я представляю воскресеніе дѣйствительнымъ и говорю, что Христосъ воскресъ и мы воскреснемъ въ духовномъ тѣлѣ.

Чтобы оцѣнить это ученіе съ православной точки зрѣнія, обратимся къ православному ученію.

Въ прав катихизисѣ мы читаемъ: „Воскресеніе мертвыхъ

есть дѣйствіе всемогущества Божія, по которому всѣ тѣла умершихъ человѣковъ, соединясь опять съ ихъ душами, оживутъ и *будутъ духовны* и безсмертны".

Въ Прав. Исповѣданіи кав. и ап. ц. восточной: „Тѣло будетъ прославленное, безсмертное, нетлѣнное, не будетъ требовать пищи и питія: *будетъ подобно духу*".

Пр.—догм. богословіе М. Макарія. „Воскресшія тѣла будутъ *духовны, въ противоположность* нынѣшнему грубо *вещественному* тѣлу, сдѣлаются непричастными тѣлеснымъ потребностямъ, *подобно духамъ безплотнымъ—ангеламъ*".

Вотъ ученіе, которому я буквально слѣдую, а мнѣніе протоіерея Лаврскаго о матеріальности воскресшихъ тѣлъ, столь сродное новопутейскимъ фантазіямъ, вмѣняю въ ничто

VII

О воскресеніи Христа. (Отвѣтъ о. діакону Басову).

(Бог. Вѣст. 1910 года).

Эти строки я пишу въ отвѣтъ на статью діакона Н. М. Басова въ первыхъ трехъ книжкахъ возобновленнаго журнала „Чтенія въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія"—*Что говоритъ новая русская апологетика въ отвѣтъ на возраженія отрицательной критики по вопросу о дѣйствительности воскресенія Христова.*

О. Басовъ удостовѣряетъ (февр 101), что „многія положенія проф. Тарѣева существеннаго значенія не только сродны, но и совершенно тождественны съ положеніями отрицательной критики, напр., о характерѣ евангельскихъ повѣствованій, о значеніи явленій Воскресшаго, о происхожденіи вѣры учениковъ въ воскресеніе ихъ Учителя и, наконецъ, о томъ, что представляетъ собою исторически фактъ воскресенія Христова". Получается сильное впечатлѣніе: положенія профессора православной духовной академіи совпадаютъ съ тезисами отрицательной критики. Но почему же о. Басовъ скрываетъ отъ *любителей духовнаго просвѣщенія* тотъ фактъ, что эти основныя положенія въ моемъ трактатѣ выражены не моими словами, а словами церковно-православныхъ авторитетовъ: М. М. Филарета (о происхожденіи вѣры учениковъ въ воскресеніе ихъ Учителя), св Іоанна Златоустаго и блаж.

Θеофилакта (о значеніи явленій Воскреснаго), ортодоксальнѣйшаго богослова М. Д. Муретова (о томъ, что представляетъ собою исторически фактъ воскресенія Христова). Вѣдь это дало бы *совершенно иную картину*. Напримѣръ, на стр 111 о Басовъ пишетъ: „если Тарѣевъ полагаетъ, что *воскресеніе Христа получило историческую плоть и кровь въ сердцахъ вѣрующихъ*, то здѣсь новая апологетика пользуется уже готовою формулою, которую мы читали у Ренана: *маленькая христіанская община совершила истинное чудо: она воскресила Іисуса въ своихъ сердцахъ интенсивною любовію, которую къ Нему питала*. Но съ этою фразою Ренана о. діакону нужно было бы сопоставить не мои слова, а слова М. Филарета, которыя у меня приводятся на стр. 259 перваго изданія: „Въ ту минуту, какъ *ученикъ, его же любяше Іисусъ*, вступивъ во гробъ, *видѣ ризы едины* лежащія, необыкновенно живая любовь необыкновеннымъ образомъ возбудила въ немъ вѣру; онъ не видалъ ничего болѣе, какъ отсутствіе погребеннаго Іисуса изъ гроба, но въ глубинѣ любящаго сердца ощутилъ, что живетъ Возлюбленный“. Вотъ чьи слова совпадаютъ съ формулою отрицательной критики. И *всѣ* мысли и выраженія, совпаденіе которыхъ съ тезисами отрицательной критики ставитъ мнѣ въ упрекъ о. діаконъ, заимствованы мною у названныхъ церковныхъ авторитетовъ. Таковы, между прочимъ, и фразы, что воскресеніе Христа было „торжествомъ вѣры“ Его учениковъ, что воскресеніе Христа было „историческимъ явленіемъ только по своимъ послѣдствіямъ и по славѣ Единороднаго отъ Отца въ обитаніи среди людей“ и т. д. Если бы о. діаконъ не скрылъ этого обстоятельства отъ читателей своей статьи, то не осталось бы повода и пищи для того паѳоса, съ какимъ его статья написана. Но какъ назвать этотъ пріемъ умолчанія?

Далѣе о. діаконъ на стр. 170—172 мартовской книжки показываетъ рядомъ выписокъ, что я рекомендую до послѣдней степени уступить притязаніямъ отрицательной критики, которая представляетъ всѣ факты евангельской исторіи созданными фантазіей вѣрующихъ. О. діаконъ очень остроумно издѣвается надъ такою моею уступчивостью. Но дѣло въ томъ, что эта мнимая моя уступчивость создана исключительно „фантазіей“ о. діакона. Выписки берутся имъ не изъ перваго тома, въ которомъ обсуждается евангельская

исторія, а изъ второго тома (стр. 11 и 158), гдѣ идетъ рѣчь не о фактахъ евангельской исторіи, а объ историко-филологической базѣ евангельской проповѣди. „Нужно признать самую рѣшительную зависимость евангелія отъ ветхозавѣтно-іудейскаго языка, но вмѣстѣ съ тѣмъ евангеліе по своему содержанію остается наиболѣе оригинальною проповѣдью въ исторіи религій". О томъ же, что отрицательной критикѣ нужно уступить въ вопросѣ о фактахъ евангельской исторіи, что нужно отказаться отъ всѣхъ фактовъ евангельской исторіи — этой окончательно нелѣпой и безповоротно дикой мысли у меня абсолютно нигдѣ нѣтъ. Общій взглядъ на фактическую достовѣрность евангельской исторіи на стр. 138 перваго тома во 2 изданіи (стр. 13—14 изд. 1) у меня выраженъ такъ: „Полная и незыблемая достовѣрность нашихъ евангелій утверждается ихъ внутреннимъ характеромъ... Апостолы не могли выдумать евангельской исторіи. Четвероевангеліе не можетъ быть признано выдуманнымъ произведеніемъ". То же на стр. 148. Мой оффиціальный рецензентъ профессоръ М. Д Муретовъ заявилъ обо мнѣ (Журналы Совѣта М. Д. А. за 1904 г. стр. 185 — 186): „Авторъ беретъ четвероевангеліе догматически въ ихъ современномъ церковномъ видѣ"! Ни одного факта евангельской исторіи я не уступаю отрицательной критикѣ.

Что же значитъ *выдумка* о. діакона Басова?

Также и въ вопросѣ о воскресеніи Христа. Я признаю историческимъ фактомъ все, о чемъ въ евангеліи повѣствуется какъ объ историческомъ фактѣ. Лучшимъ доказательствомъ этому служитъ то, что о. діаконъ Басовъ, по мнѣнію котораго я считаю воскресеніе Христа вымысломъ (февр. 114), не могъ сдѣлать мнѣ ни одного фактическаго возраженія. Всѣ свои возраженія противъ меня онъ сводитъ къ слѣдующему: „при явленіяхъ Воскресшаго ученики внимали рѣчамъ, которыя далеко не были отголоскомъ ихъ собственныхъ мыслей, которыя противорѣчили имъ въ пунктахъ самыхъ дорогихъ для ихъ сердецъ, — доказательство, что здѣсь находился Онъ Самъ. Эти, совершенно личныя, непосредственныя обращенія Воскресшаго и перерождали и преобразовывали вѣру учениковъ". Но это именно мысли которыя высказаны мною. Я писалъ: „Явленія Воскресшаго были духовнымъ общеніемъ съ Нимъ учениковъ. Когда Онъ

явился Маріи Магдалинѣ, она не узнала Его по внѣшнему виду и не могла прикоснуться къ Нему, однако она узнала отъ Него, что Онъ восходитъ къ Отцу. Когда Онъ шелъ съ двумя учениками въ Эммаусъ и изъяснялъ имъ сказанное о Немъ во всемъ Писаніи, то глаза ихъ были удержаны, такъ что они не узнали Его, однако сердце ихъ горѣло въ нихъ. Впрочемъ все это были явленія подготовительныя: центральнымъ изъ явленій Воскресшаго было явленіе Его одиннадцати: тогда Онъ вдунулъ въ нихъ Духа Святаго" и т. д. (1 изд. стр 269—270; 2 изд. стр. 355). Самъ о. діаконъ заявилъ, что онъ имѣлъ „истинное удовольствіе" прочитать „на заключительныхъ страницахъ" моей книги „признаніе, что *реальность духовнаго общенія учениковъ съ Воскресшимъ есть историческая дѣйствительность* и, притомъ, рѣшающаго значенія", но о. діаконъ увѣряетъ, что это и подобныя мои признанія являются непослѣдовательностью съ моей стороны (мартъ 177), что я къ такой непослѣдовательности былъ чѣмъ-то *вынужденъ* (ф. 107), что я не могу „считать себя вправѣ" высказывать такія утвержденія, что „мнѣ не принадлежитъ эта основа" (110) [1]). Но почему же я не имѣю права дѣлать этихъ признаній? Въ чемъ у меня непослѣдовательность? Объ исторической дѣйствительности фактовъ евангельской исторіи и, въ частности, воскресенія Христова я говорю уже въ приведенныхъ выше мѣстахъ философіи евангельской исторіи, также въ самомъ началѣ отдѣла о воскресеніи Христа (стр. 341: вѣра апостоловъ служитъ условіемъ исторической дѣйствительности Христова воскресенія); также стр. 342: воскресеніе Христа было свидѣтельствомъ дѣйствительности Его вѣчной духовной жизни: 342—343: жизнь Христа безъ послѣдовавшаго воскресенія Его и восшествія къ Отцу была бы зданіемъ безъ верха, символомъ безъ реальнаго блага, шепотомъ безъ слышнаго звука и пр.; 345: „духовностью" не исключается соматич-

---

[1]) Тотъ же пріемъ *недовѣрія* моимъ прямымъ словамъ и внесенія въ нихъ *чуждаго* толкованія открыто употреблялъ и о. Лаврскій, какъ это мною отмѣчено уже. Это обычное недовѣріе, это подозрѣніе всякаго писателя въ хитрости и лукавствѣ (см. особенно *картину*, въ какой меня рисуетъ о. діаконъ Басовъ на стр. 100 февр.)—эта психологія въ нашемъ вѣдомствѣ, очевидно, воспитывается какими-то общими причинами

ность и пр. 346; апостолы видѣли воскресшаго Христа и т. д.

Поводъ ко всякаго рода перетолкованіямъ моего трактата о воскресеніи Христа даетъ то обстоятельство, что я, поставивъ предметомъ этого трактата не „вопросъ о дѣйствительности воскресенія Христа и не чудесность этого факта, а его смыслъ, сущность его значенія“ (Бог. В. 1903 май стр. 1 и Философія ев. ист. 1 изд.), въ частности разъясняю, во-первыхъ, общецерковное ученіе, что Христосъ воскресъ, какъ и мы воскреснемъ, въ тѣлѣ духовномъ, а не въ тѣлѣ душевномъ, и, во-вторыхъ, выясняю связь воскресенія Христа съ уничиженіемъ земной жизни Христа и съ вѣрою апостоловъ. Разумѣя то, что лишь воскресеніе Христа въ тѣлѣ душевномъ дало бы право называть его *внѣшнимъ* событіемъ, я пишу: „воскресеніе Христа не представляетъ внѣшняго событія: оно—предметъ апостольской вѣры и духовный результатъ Христова подвига, при чемъ вѣра апостоловъ входитъ въ объемъ этого результата и вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ условіемъ исторической дѣйствительности Христова воскресенія“ (2 изд. 341). „Воскресеніе Христа было естественнымъ слѣдствіемъ Его нравственнаго подвига и, только въ этой внутренно-причинной связи съ Его уничиженіемъ,—вѣнцомъ Его жизни“ (342). „Воскресеніе Христа было *вмѣстѣ съ тѣмъ и одновременно* воскресеніемъ вѣры апостоловъ. Только въ этой *связи* съ воскресеніемъ вѣры воскресеніе Христа можетъ быть названо *причиною* возрожденія апостоловъ,—только въ томъ смыслѣ, что воскресеніе Христа было высшимъ торжествомъ вѣры учениковъ Его“ (343). Послѣднее выраженіе, что воскресеніе Христа и явленія Воскресшаго были „окончательнымъ торжествомъ вѣры надъ невѣріемъ“ взяты мною у проф. М. Д. Муретова (см цитаты 1 изд. стр. 260—261). У него же я выписываю (1 изд. стр. 255) фразу, что воскресеніе, какъ и воплощеніе Бога-Слова было „историческимъ явленіемъ только по своимъ послѣдствіямъ и по славѣ Единороднаго отъ Отца въ обитаніи среди людей... Поэтому евангелисты не дали и дать не могли строго историческаго и подробнаго описанія исходныхъ событій евангелія — его начала и конца, рожденія и воскресенія Христова“. Во второмъ изданіи эту выписку я замѣнилъ такими словами: „воскресеніе Христа,

какъ и воплощеніе въ Немъ божественнаго Слова, не были историческими явленіями въ своей метафизической отвлеченности, но получали историческую плоть и кровь только въ сердцахъ вѣрующихъ" (346). Къ этому же циклу относится фраза въ 1 изд. стр 296: „воскресеніе Христа, какъ историческій фактъ, было *вмѣстѣ* воскресеніемъ учениковъ, умершихъ съ Нимъ" и во 2 изд. 355: „воскресеніе Христа, какъ историческій фактъ, было воскресеніемъ учениковъ, умершихъ съ Нимъ" Общая мысль во всѣхъ этихъ изреченіяхъ очень ясна: воскресеніе Христа, въ своей метафизической отвлеченности, какъ воскресеніе въ духовномъ тѣлѣ, будучи дѣйствительнымъ, реальнымъ, соматичнымъ, не можетъ быть само по себѣ чувственно представлено, наглядно описано,—такую историческую изобразительность оно пріобрѣтаетъ лишь въ связи съ пространственно-временными и душевно-чувственными переживаніями учениковъ [1]) Съ этимъ

[1]) Слабо понимая, въ чемъ сущность вопроса, о діаконъ направляетъ противъ меня слѣдующее разсужденіе (ф. 106) „Если безспорно, что никто не былъ свидѣтелемъ самаго воскресенія, то это обязываетъ насъ только не забывать традиціоннаго различенія въ вопросѣ о воскресеніи Христовомъ двухъ сторонъ, каковыми являются дѣйствительность воскресенія и образъ его, или, какъ выражаются нѣмецкіе богословы: die Tatsachlichkeit und das Wie der Auferstehung Какъ произошло воскресеніе Христа, это и традиціонная апологетика всегда относила къ числу истинъ сверхъестественныхъ, непостижимыхъ, но по выраженію Грюцмахера, die Unvorstellbarkeit der Auferstehung Iesu beweist ihre Unwirklichkeit noch nicht и, поскольку можетъ быть рѣчь о воскресеніи Христовомъ съ точки зрѣнія его дѣйствительности, оно въ евангельскихъ повѣствованіяхъ избыточествуетъ признаками не только необычайнаго чуда, но и, въ полномъ смыслѣ, событія историческаго; указываются: время событія, мѣсто его, условія и обстановка его, обстоятельства, предшествовавшія ему и непосредственно слѣдовавшія за нимъ".. Но эти разсужденія не идутъ противъ меня: я именно самъ такъ разсуждаю Я именно различаю дѣйствительность, реальность, соматичность воскресенія отъ его исторической, чувственной являемости. Мое различіе отъ о діакона единственно въ томъ, что я историческую сторону воскресенія (время, мѣсто и т. д) не считаю самою дѣйствительностью воскресенія, ибо все это не есть то, чѣмъ было воскресеніе само по себѣ, но то, въ чемъ оно переживалось апостолами, ибо не только условія и обстановка воскресенія, обстоятельства предшествовавшія и послѣдовавшія, не составляютъ самаго воскресенія, но духовное тѣло стояло также выше пространственно-временной ограниченности. Что воскресеніе Христа само по себѣ было

вполнѣ сообразно евангельское повѣствованіе о томъ, что вѣра въ воскресеніе Христа возникла раньше явленій Воскресшаго и что Воскресшій являлся только вѣрующимъ. Во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ можно спорить о терминологіи, но самая мысль ясна какъ Божій день.

Что же дѣлаетъ о. діаконъ Басовъ? Онъ въ своемъ изложеніи и перетолкованіи *совершенно искажаетъ мою мысль* и достигаетъ этого *повидимому* самымъ незначительнымъ измѣненіемъ словъ и преимущественно упорною игрою съ словцомъ *только*. По его словамъ, я признаю „не событіе воскресенія, но *только* идейно-практическое, религіозно-творческое изображеніе“ его (ф. 102), признаю воскресеніе „*только* дѣломъ вѣры учениковъ“ (105), показываю въ немъ „*только* вѣру отъ вѣры“ (113), считаю его „*только* заключительнымъ періодомъ въ религіозномъ сознаніи учениковъ“ (115), думаю, что Христосъ „*только* сталъ невидимъ“ (116), утверждаю, что „воскресеніе Христово, какъ фактъ историческій, было *только* воскресеніемъ учениковъ умершихъ съ Нимъ“ (м. 179). И такъ далѣе съ утомительнымъ однообразіемъ на цѣлыхъ десяткахъ страницъ. Во всѣхъ этихъ выраженіяхъ преступность съ православной точки зрѣнія создается единственно словомъ *только*, и оно вносится въ мою рѣчь критикомъ-обвинителемъ произвольно. Я, какъ и профессоръ Муретовъ, различая божественную дѣйствительность воскресенія отъ чувственно-исторической являемости Воскресшаго, признаю, что воскресеніе Христа чувственно-историческую являемость принимало только по вѣрѣ апостоловъ [1]), а о

дѣйствительнымъ, реальнымъ, соматичнымъ, и что оно въ обстоятельствахъ пространства и времени, въ обстановкѣ, сопровождавшей его, становилось историческимъ фактомъ, историческою являемостью, внѣшнимъ событіемъ—это я принимаю всѣми силами своей души. Стр. 345: „Духовностью не исключается соматичность, но ею исключается земной, душевный характеръ тѣлесности, ея чувственность какъ со стороны собственныхъ земныхъ интересовъ, такъ и со стороны доступности внѣшнимъ чувствамъ *Божественная дѣйствительность* доступна лишь очамъ вѣры и становится *для этого міра* дѣйствительностью подъ условіемъ вѣры“. О. діаконъ Басовъ, очевидно, философски не образованный человѣкъ.

[1]) Для любознательныхъ я напомню, что въ своей системѣ (см. т. 2 стр 185—186 дал. т. 3 стр. 120 и мн. др. м.) я полагаю строгое различіе между божественною дѣйствительностью и ея явленіемъ въ этомъ внѣш-

Басовъ мнѣ приписываетъ мнѣніе, что вся дѣйствительность воскресенія исчерпывалась только вѣрой апостоловъ. Вмѣсто моего выраженія: „воскресеніе Христа было вмѣстѣ съ тѣмъ воскресеніемъ вѣры апостоловъ“, „воскресеніе Христа, какъ историческій фактъ, было вмѣстѣ воскресеніемъ учениковъ“, онъ приписываетъ мнѣ безусловное мнѣніе, что воскресеніе было *только* дѣломъ вѣры, *только* воскресеніемъ апостоловъ. Вмѣсто моего (предполагающаго, согласно съ блаж. Θеофилактомъ, различіе между духовною тѣлесностью Христа и чувственною переходною тѣлесностью) выраженія: „*переходная* тѣлесность была отраженіемъ переходнаго состоянія въ вѣрѣ учениковъ“ (356 стр.), онъ приписываетъ мнѣ абсолютное мнѣніе, что (вообще) „тѣлесность явленій Воскресшаго это

немъ мірѣ. послѣднее я и приписываю вѣрѣ, которая и будетъ излишнею въ загробной жизни. Такъ т. 2 стр. 186· „Блаженство божественной любви переживается человѣкомъ, который сознаетъ себя сыномъ Божіимъ, въ качествѣ самоочевидной *реальности*. И поскольку это есть абсолютная любовь, блаженство въ своей собственной мощи оказывается неистощимымъ и безпредѣльнымъ. Однако эта мощь внутренняго блаженства не покрываетъ природно-исторической жизни, и послѣдняя противостоитъ богосыновнему самосознанію въ значеніи *внѣшняго* матеріала, который еще предстоитъ преодолѣть. Въ отношеніи къ этой *внѣшней* реальности богосыновство опредѣляется *вѣрою*“. Т. 3 стр. 120—122. „Сущность вѣры не въ одномъ только признаніи, что *Богъ существуетъ*, а въ увѣренности, что этотъ невидимый міръ существуетъ для меня, что онъ для меня, въ этой жизни, можетъ стать дѣйствительностью, что я могу жить имъ въ этомъ мірѣ. *Существующее внѣ человѣка*, невидимое *божественное* силою *вѣры* становится дѣйствительностью *для него*. *Божественная* любовь *существуетъ* внѣ человѣка Любовью *для человѣка* она становится *чрезъ вѣру*“. И т. д.

Вообще въ моихъ книгахъ даны не отрывочные трактаты, а цѣльная система, и не объясненнаго въ одномъ мѣстѣ всегда нужно искать въ другомъ мѣстѣ. Каждый терминъ выясняется въ связи цѣлой системы

О. Басовъ въ одномъ мѣстѣ (ф. 100) ехидно рисуетъ картину, въ которой представляетъ меня ловко разсчитывающимъ, какой мнѣ удобнѣе взять курсъ въ вопросѣ о воскресеніи. Смѣю увѣрить о діакона, что эта картина не соотвѣтствуетъ дѣйствительности... Трактатъ о воскресеніи (по подсчету о. діакона составляющій всего 18 страницъ) есть лишь органическая часть перваго тома, который составляетъ часть пятитомной системы. Для меня вопросъ о воскресеніи, какъ и всякій другой частный вопросъ, предрѣшается всею системою

лишь отраженіе переходнаго состоянія въ вѣрѣ апостоловъ" (ф. 99, 115). Вмѣсто моего выраженія о *связи* между воскресеніемъ апостольской вѣры и воскресеніемъ Христа" (343), онъ утверждаетъ (ф. 102 и м. 178), что я „объясняю воскресеніе Христово *внѣ всякой связи* съ событіемъ воскресенія". Вмѣсто моего выраженія, что „воскресеніе Христа было *одновременно* воскресеніемъ вѣры", онъ пишетъ (ф. 106), что, по моему мнѣнію, „воскресеніе Спасителя совершилось *прежде всего* въ сердцахъ вѣрующихъ". Вмѣсто моего утвержденія, что воскресеніе Христа не было *внѣшнимъ* событіемъ, онъ присваиваетъ (ф 115) мнѣ мысль, что „воскресеніе Спасителя не есть *особое* событіе" [1]). И такъ далѣе. Вся статья о діакона есть мелочная и упорнѣйшая фальсификація моей рѣчи.

Продолжайте, о. діаконъ, въ этомъ же родѣ. У меня въ 1 т. стр. 152 сказано, что „Христосъ былъ дѣйствительный человѣкъ",—обвиняйте меня въ томъ, что я считаю Христа

---

[1]) И о діаконъ авторитетно меня поучаетъ: „вѣра не могла быть условіемъ исторической дѣйствительности воскресенія Христова безъ особаго воздѣйствія на нее свыше" (ф 108). *Выше всякаго сомнѣнія* Это я давно знаю Въ 3 т. стр. 120 я пишу: „Въ какой бы то ни было области, творчество человѣка ограничивается воспріятіемъ, воспроизведеніемъ и воображеніемъ, матеріализаціей, воплощеніемъ идеи. Такому же ограниченію подлежитъ и творчество вѣры. Существующее внѣ человѣка, невидимое божественное силою вѣры становится дѣйствительностью для него". Вся моя система проникнута убѣжденіемъ, что божественное дано не въ результатѣ, а въ начальномъ исходѣ міровой и человѣческой жизни. На этомъ основаніи я не согласенъ съ идеализмомъ (См т 5 стр. 201—202) Все дѣло воскресенія было дѣломъ двухъ факторовъ: божественной дѣйствительности и человѣческой вѣры Послѣдняя была лишь условіемъ, подъ которымъ божественная дѣйствительность воскресенія становилась чувственно историческимъ явленіемъ. Поэтому я не долженъ говорить, что воскресеніе было *только* дѣломъ вѣры. Я этого и не говорю, это мнѣ лишь приписываетъ о. діаконъ. Различіе между мною и о. діакономъ, также старающимся не смѣшивать сверхчувственной непостижимой и внѣшней стороны воскресенія (ф. 105), въ томъ, что о. діаконъ, по своей философской необразованности, *видѣніе* апостолами Воскресшаго считаетъ событіемъ, имѣвшимъ мѣсто *помимо* ихъ опыта О діаконъ своею статьею достаточно показалъ, что онъ усвоилъ самоучитель англійскаго языка. Ему теперь нужно научиться *мыслить* и *понимать*. О пристойности рѣчи я уже не говорю Этому не учатся. Это дается только *воспитаніемъ*.

только человѣкомъ, и сдѣлайте параллельныя выписки изъ сочиненій Толстого Во 2 т. раскрывается ученіе, что Богъ есть любовь, и на стр. 181 сказано, что „любовь по существу божественна". Кричите: проф. Тарѣевъ считаетъ Бога *только* любовью и въ этомъ совпадаетъ съ Фейербахомъ. Въ т. 3 стр. 136 я говорю, что христіанское воодушевленіе „служитъ *символическимъ* предваренiемъ будущаго откровенія сыновъ". Пишите, о діаконъ, что я признаю Св. Духа *только* символомъ христіанской жизни, и процитуйте Ричля...

Вы пишете въ одномъ мѣстѣ: какъ назвать этотъ *новый* принципъ, рекомендуемый проф Тарѣевымъ?

Я спрашиваю: какъ назвать этотъ *старый* пріемъ, практикуемый о. діакономъ Басовымъ?

Вы ставите вопросъ: къ какому роду литературы отнести мой трактатъ о воскресеніи Христа? Вы находите, что онъ относится къ категоріи назидательныхъ произведеній.

А къ какому роду литературы относится Ваша статья, о. діаконъ? Конечно, она не имѣетъ ничего общаго съ наукой. Она принадлежитъ къ той словесности, которая мягко именуется злостной диффамаціей и подлежитъ вѣдѣнію суда, Но я ограничусь обращеніемъ къ суду честныхъ людей. Я Васъ вызываю, о. діаконъ, на послѣднее состязаніе: формулируйте Ваше окончательное сужденіе обо мнѣ, а я дамъ рѣшительный и ясный отвѣтъ на вопросъ о дѣйствительности Христова воскресенія. И предоставимъ суду честныхъ людей рѣшить, я ли „расчетливо" (какъ Вы выражаетесь) держусь отрицательной тактики, или Вы „по какому-нибудь практическому расчету" держитесь очень некрасивой тактики.

Вы пишете обо мнѣ (ф 115): „Сводя къ итогу свои впечатлѣнія отъ статьи проф. Тарѣева, что же мы получаемъ?.. Оказывается, что можно даже не употреблять выраженія: воскресеніе Христа. Воскресеніе Христа не есть особое событіе, или состояніе, въ жизни лично Спасителя, въ которую оно, по выраженію Тарѣева, не внесло ничего новаго, а представляетъ собою только заключительный періодъ въ религіозномъ сознаніи учениковъ. Воскресеніе Христа—это, просто, подъемъ, возрожденіе, окончательное утвержденіе, наивысшій моментъ вѣры апостоловъ въ ихъ, тѣлесно умершаго, Учителя".

А вотъ что у меня написано на самомъ дѣлѣ—и это можетъ читать всякій, желающій честно знать истину. Т. 2 стр. 358: „Какъ для первыхъ вѣрующихъ дѣйствительность воскресенія Христова не была субъективною мечтою, но Онъ являлся всему ихъ обществу, съ объединявшею ихъ объективностью Его явленій, и Духъ Святый открылся въ ихъ собраніи въ видимыхъ дарахъ; такъ и въ церковности сыновъ воскресенія дано условіе объективной парусіи имъ Христа. Какъ сыны воскресенія живы для Бога и живы другъ для друга, такъ и для нихъ живъ Христосъ". Т. 3 стр. 144: „Воскресеніе Христа изъ мертвыхъ, какъ начало всеобщаго воскресенія, предполагается цѣлями мірового творенія, завершаетъ все дѣло Христа и оправдываетъ нашу духовную жизнь. Если Христосъ не воскресъ изъ мертвыхъ, первенецъ изъ умершихъ, если мы, христіане, не воскреснемъ, то тщетна вѣра наша". Бог. Вѣст. 1903 г. іюнь 214: „воскресеніе изъ мертвыхъ составляетъ величайшее христіанское чаяніе; воскресеніе Христа образуетъ краеугольный камень христіанства. Если бы Христосъ умеръ и не воскресъ, то христіанство было бы только ученіемъ; если бы христіанство было только ученіемъ, то это было бы самое странное ученіе и мы были бы самыми несчастными изъ людей. Но Христосъ воскресъ: христіанство есть не только ученіе, оно есть жизнь".

Что же, требуется комментарій?!

Мнѣ не трудно распутать всякое такое хитросплетеніе, какъ эта критика о. діакона. Но мнѣ очень трудно *постоянно* ограждаться отъ покушеній злостной диффамаціи.

Я откровенно скажу: подъ напоромъ этого моря злобы и ненависти я себя чувствую мученикомъ.

Мнѣ недавно писалъ одинъ изъ моихъ случайныхъ корреспондентовъ о моихъ богословскихъ трудахъ: „Вы совершили такое дѣло, которое естественно вызываетъ или любовь и восторгъ или ненависть".

Можетъ быть. Я получаю десятки восторженныхъ писемъ. Но почему *явно* открывается только ненависть? Развѣ она энергичнѣе любви? Или просто она выгоднѣе, и обстоятель-

ства, дѣлая робкихъ учениковъ Никодимами, придаютъ особую наглость людямъ извѣстнаго сорта? [1]).

VIII

Отвѣтъ г. „православному".

(*Бог. Вѣстн.* 1905 апр).

Нѣкто, скрывшійся подъ псевдонимомъ „православный" въ Моск. Вѣд. № 83 обрушился на мою статью „Духъ и плоть" [2]) и собственно на третій параграфъ этой статьи, гдѣ рѣчь идетъ о свободѣ плоти.

Статья Московскихъ Вѣдомостей настолько колоритна и заслуживаетъ памяти потомства, что я рѣшаюсь здѣсь ее перепечатать Моск. Вѣд 1905, № 83: Куда же, куда мы идемъ?

„Прислушиваясь, присматриваясь къ тому, что теперь творится на Руси, невольно спрашиваешь себя: да на яву ли это? Не во снѣ ли все это видишь и слышишь?

Просимъ вниманія читателей для нижеслѣдующихъ выписокъ: „Свобода духа необходимую точку опоры можетъ имѣть только въ свободѣ плоти.

„Свобода плоти—въ полнотѣ и самобытности плотской жизни, въ полнотѣ ея радостей, ея страстей, особенно радостей брачныхъ, въ свободѣ и личнаго начала .

„Радость плотской любви сама по себѣ не только не безнравственна, но она-то и составляетъ естественный фундаментъ нравственности .. Безъ естественныхъ плотскихъ страстей, безъ плотскихъ радостей, безъ личнаго самолюбія, честолюбія и славолюбія—не было бы міровой исторіи, вся поверхность земли была бы усѣяна мертвыми костями безъ духа и жизни" .

Остановимся на минуту Сдѣлаемъ нѣкоторые выводы.

„Свобода духа необходимую точку опоры можетъ имѣть только (даже только!) въ свободѣ плоти, а свобода плоти—въ полнотѣ ея радостей, ея

---

[1]) Однако всего краснорѣчивѣе то обстоятельство, что мои идеи входятъ въ обиходъ богословской мысли. См. проф прот. І Галахова *О религіи* ч. II (1915) стр 212—214: „Постичь тайну воскресенія Христа можно лишь тогда, когда мы поймемъ смыслъ Его земного уничиженія . Воскресеніе Іисуса Христа, какъ историческій фактъ, было вмѣстѣ съ тѣмъ фактомъ духовнаго воскресенія самихъ учениковъ, когда ихъ іудейскія національныя чаянія Мессіи кореннымъ образомъ измѣнились" (Однако и о. Галаховъ при прямыхъ, довольно частыхъ, цитатахъ изъ *Основъ христіанства* обычно со мною полемизируетъ).

[2]) Напечатано въ *Бог Вѣстн.*, затѣмъ отдѣльно въ изд. *Истина и символы въ области духа* и наконецъ вошло въ IV томъ *Основъ христіанства.*

страстей (и, чтобы не было сомнѣнія, какихъ именно *страстей*, авторъ спѣшитъ прибавить), особенно радостей брачныхъ" Слѣдовательно: свобода духа—въ полнотѣ радостей брачныхъ . Не такъ ли, читатель?

Но тогда какъ же быть намъ съ Апостоломъ Павломъ, который властно повелѣваетъ *распинать плоть свою съ ея страстями* и похотями" Какъ быть съ ученіемъ Христа Спасителя, который велитъ взять намъ *свой крестъ* и идти за Нимъ? Какъ тогда понимать слова Апостола *егда немоществую*, тогда *силенъ есмь*, а слѣдовательно—тогда-то, при немощахъ плоти, а не при радостяхъ ея—и свободенъ" Да кто же изъ православныхъ не видитъ, что авторъ вышеприведенныхъ строкъ идетъ прямо вразрѣзъ со всѣмъ ученіемъ отеческимъ, съ ученіемъ Самого Христа Спасителя?. И какую же, по его сужденію, оказалъ услугу человѣчеству сатана, соблазнивъ прародителей на грѣхъ, отъ коего пошло и „честолюбіе", и „славолюбіе" и другія страсти!

Но продолжимъ выписки

„Съ евангельской точки зрѣнія, плотской жизни должна быть предоставлена полная (слышите даже полная!) свобода

„Евангеліе нельзя проповѣдывать дѣтямъ, потому что это значило бы внушать имъ ненависть къ отцу и матери, ненависть къ братьямъ и сестрамъ".

Вотъ какъ!. А какъ же Христосъ Спаситель именно дѣтей-то и считалъ наиболѣе способными воспринимать сердцемъ Его ученіе"

Да и взрослымъ-то сказалъ, что если они не будутъ *яко дѣти*, то не войдутъ въ Его царство, стало-быть неспособны будутъ воспринимать Его ученіе. И Отца Своего Небеснаго Онъ благодарилъ за то, что Тотъ утаилъ Его ученіе отъ премудрыхъ и разумныхъ (такихъ, какъ нашъ авторъ) и открылъ его младенцамъ-простецамъ ..

Прочтемъ еще нѣсколько строкъ .

„Непосредственно по Евангелію нельзя устроить суды, потому что въ Евангеліи сказано: не судите".

Какъ видите: полное согласіе въ принципѣ съ графомъ „великимъ писателемъ"

„Нынѣ, въ дни войны, нерѣдко можно слышать и читать, что истиннымъ воиномъ можетъ быть только христіанинъ, но такія рѣчи опрокидываются каждымъ успѣхомъ язычниковъ-японцевъ надъ православными воинами"

Видно, что авторъ самъ не понимаетъ, что такое „истинный воинъ" ..

„Одинъ священникъ сказалъ войску, вмѣсто: со щитомъ или на щитѣ, со Христомъ и во Христѣ: это безсознательное кощунство. Если въ евангеліи предписано не противиться злому, то, очевидно, Евангеліе не имѣетъ задачей воспитывать воинственности.. Патріотизмъ можно примирить съ евангеліемъ только (даже: только!) при помощи лицемѣрія и софистики... Истинное христіанство не можетъ подогрѣвать патріотическихъ чувствъ".

„Только въ полнотѣ и свободѣ плотской жизни можетъ быть точка опоры для небесныхъ порывовъ духа Если сказано: возненавидь отца, мать, жену, дѣтей, раздай имущество, пожертвуй жизнью, то, вѣдь, очевидно, это благовѣстіе имѣетъ силу лишь для того, кто знаетъ тепло плотской любви, радости семейной жизни, кто поработалъ надъ пріобрѣ-

ченіемъ имущества, кто любилъ свой народъ, наслаждался честію и славою. Для Бога можетъ быть пріобрѣтенъ тотъ, кто сначала пріобрѣлъ себя для себя. Напротивъ, кто не любилъ мірскою любовью, не зналъ мірскихъ сладостей и горестей (по автору это значитъ пріобрѣсти себя для себя; ему дѣла нѣтъ, что Христосъ говоритъ *аще кто и весь міръ*, со всѣми его утѣхами, пріобрящетъ, *душу же свою отщетитъ*,—не будетъ ему отъ того никакой пользы),—для того слова Евангельскія звучатъ вяло, слабо, какъ эхо отдаленнаго пѣснопѣнія, въ которомъ не разберешь словъ, какъ сновидѣніе, котораго не вспомнишь".

Выходитъ: не согрѣша — не умолишь.. Это намъ напоминаетъ одинъ случай, бывшій въ Вифанской слободкѣ лѣтъ пятьдесятъ тому назадъ: остановились у мужичка на ночлегъ двѣ странницы-черницы. Хозяйка, отправляясь въ поле на работу, просила ихъ приглянуть за ребенкомъ въ колыбелькѣ, покачать, если заплачетъ. Тѣ согласились. Возвращаясь мать и, къ ужасу своему, видитъ малютку зарѣзаннымъ. „Кто же это сдѣлалъ"? Черницы спокойно отвѣтили: „мы" —Что вамъ сдѣлалъ невинный младенецъ? — „Не согрѣша — не умолишь" Есть и теперь сектанты, утверждающіе, что если совѣсть спокойна, то трудно себя настроить къ покаянію, а если ее встревожишь преступленіемъ, то она проснется.. Выводъ тотъ же, что у нашего автора.

Но возьмемъ еще два-три перла ученой мудрости автора:

„Если бы удалось внушить евангеліе кому-нибудь *съ отрочества* (невольно вспоминаются при этомъ дивные образы святыхъ отроковъ-подвижниковъ: хотя бы нашихъ родныхъ—преподобныхъ отцевъ Сергія и Серафима, отъ юности Христа возлюбившихъ, отъ непорочнаго младенчества за Нимъ духомъ послѣдовавшихъ),—съ первыхъ дней сознанія воспитать его въ истинномъ христіанствѣ, *то вѣдь это выросъ бы жалкій уродецъ, никому и ни на что негодный*, — выродилась бы изъ него та теплохладность, о которой сказано въ писаніи". и которую, добавимъ мы по автору, слѣдуетъ довести до точки кипѣнія раженіемъ страстей и похотей тѣлесныхъ: не такъ ли, читатель?

Да, конечно, такъ: авторъ дальше приводитъ слова извѣстнаго проповѣдника новаго язычества, г. Мережковскаго: „кто никогда не былъ язычникомъ, тотъ никогда не будетъ христіаниномъ", и говоритъ: „съ этимъ мы охотно соглашаемся".

Но довольно выписокъ. Теперь попросимъ читателей угадать: откуда мы беремъ такіе перлы декадентщины? Можетъ быть, онъ скажетъ: несомнѣнно изъ *Новаго Пути*, или изъ замѣнившихъ его *Вопросовъ жизни*.

Ошибаетесь.

Строки эти напечатаны въ журналѣ, издаваемомъ одною Духовною Академіею, пропущены въ печати епископомъ Православной Церкви—ректоромъ одной Академіи, а принадлежатъ профессору нравственнаго Богословія, доктору богословскихъ наукъ и, въ добавокъ, какъ мы слышали, признаны Совѣтомъ Академіи достойными преміи..

Вотъ какіе нынѣ „ученые" профессора водятся въ Духовныхъ Академіяхъ. И если они открыто печатаютъ такія вещи, то что же они говорятъ на своихъ лекціяхъ будущимъ пастырямъ нашей Православной Церкви? Какую „нравственность" они такъ культивируютъ?..

Не правда ли, читатель вѣдь если бы это не было напечатано, если бы объ этомъ ходили только темные слухи, то можно бы еще усомниться не во снѣ ли все это слышишь? А вотъ приходится воочію читать такія вещи!

Куда же, Бога ради скажите,—куда же мы идемъ?"

Очевидно, судя по стилю, тому же перу г православнаго принадлежитъ статья въ *Моск Вѣд* за тотъ же 1905 г, № 141 *Еще разъ: куда же мы идемъ?*—и статьи въ Колоколѣ 1909, №№ 866 *Доколѣ же?* и № 984 *На поворотномъ пунктѣ церковной исторіи* О послѣднихъ статьяхъ ниже

Въ томъ видѣ, въ какомъ г. „православный" приводитъ выдержки изъ моей статьи, и въ томъ освѣщеніи, въ какомъ онъ ихъ представляетъ, получается нѣчто ужасное... Выходитъ, что я требую свободы плоти со всѣми ея мерзостями. Откровенно говорю—если бы я это написалъ, я былъ бы достоинъ полнаго порицанія Но въ дѣйствительности этого не было.

Рецензія г. „православнаго" представляетъ изъ себя рядъ взятыхъ безъ всякой связи отрывковъ изъ моей статьи. Такимъ путемъ можно Катихизисъ Филарета и Догматику Макарія завинить въ еретичествѣ. Или примѣръ изъ позднѣйшаго времени. У извѣстнаго поборника *православія* еп. Никона встрѣчается выраженіе: „монахи-свиньи", да еще слова эти влагаются въ уста Богоматери. Какой шумъ по поводу такихъ выраженій могъ бы надѣлать г. *православный*... Развѣ не ясно, что необходимо брать общій смыслъ сочиненія и контекстуальную связь выдержекъ?

Я писалъ о свободѣ плоти—съ такими ограниченіями: „Свободу плотской, или языческой жизни я никакъ не отожествляю съ безнравственностью, распущенностью. Плотская жизнь, во всей полнотѣ своего развитія, имѣетъ въ себѣ этическія основы. Язычники, по словамъ апостола, не имѣя закона, по природѣ законное дѣлаютъ, они сами себѣ законъ, дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ". Это я пишу въ самомъ началѣ даннаго параграфа. Мой рецензентъ выписываетъ строки непосредственно предшествующія этимъ словамъ и непосредственно слѣдующія за ними, а эти слова, существенно важныя для пониманія моей рѣчи, онъ опускаетъ. Я говорю о природѣ въ предѣлахъ нравственнаго закона, о плоти въ предѣлахъ этическихъ. Вотъ объ этомъ-то рецензентъ Моск. Вѣд. и умалчиваетъ,—подъ названіе плоти онъ подсовываетъ плотскія мерзости, о которыхъ у

меня нѣтъ рѣчи Сдѣланное въ началѣ параграфа условіе я настойчиво провожу во всей статьѣ. Я пишу: „Будемъ разсматривать плоть по существу, т-е. будемъ имѣть лучшее во плоти, нормальное... Посмотримъ на нормальную, благоустроенную семью“. Развѣ не ясно, что я говорю о цѣломудренной плоти? А вотъ заключительныя слова моей статьи: „Предъ идеею абсолютнаго неба земля есть только царство *цѣломудренной* природы, предъ бездною неба человѣческое— есть только *нравственно*-человѣческое“. Ужели вопреки этой ясной рѣчи меня можно обличать въ проповѣди разврата, ужели можно называть эту рѣчь декадентщиной? Послѣдній выводъ моей статьи „Религія и нравственность“ таковъ. „Совершенная безнравственность какъ религія есть совершенная нелѣпость. Безъ этической культуры нѣтъ истинной религіи“. Послѣдній выводъ статьи „Духъ и плоть“, служащей продолженіемъ первой, таковъ: „Христіанство не можетъ сдѣлать ни малѣйшей уступки въ сторону эстетической религіи, въ сторону эстетизма. Ницшеанство въ философіи и декадентство, или эстетизмъ, въ искусствѣ—діаметрально противоположны христіанству“.

Чего же еще отъ меня требуютъ? Какъ же можно мою статью назвать декадентщиной, когда она рѣшительно направлена противъ эстетизма и декадентства?

Судите, читатель, сами!

Но вѣдь я говорю о свободѣ радостей брачныхъ, о свободѣ естественныхъ страстей?! Несомнѣнно. Мой рецензентъ думаетъ, что всѣ страсти отъ сатаны и что, говоря о *естественныхъ* страстяхъ, я становлюсь „прямо вразрѣзъ со всѣмъ ученіемъ отеческимъ“. Это свидѣтельствуетъ о *полномъ* и *рѣшительномъ невѣжествѣ* г. рецензента *Моск. Вѣд.* Святые отцы не только учатъ о томъ, что естественная страсть (о которой я говорю) и грѣховная страсть, или похоть, двѣ вещи различныя, что есть безпорочныя естественныя страсти, но что таковыя даже были восприняты Христомъ. „Исповѣдуемъ, пишетъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, что Христосъ воспринялъ всѣ естественныя и безпорочныя страсти человѣка“ (*τα φυσικα και αδιαβλητα παθη* De f. orth. lib. III, 20) И я вмѣстѣ съ св. отцомъ исповѣдую естественныя безпорочныя страсти, хотя бы это не нравилось мнительному и невѣжественному рецензенту Моск. Вѣд.

Что въ частности радости брачныя—въ нормальной благоустроенной семьѣ—не отъ сатаны, какъ думаетъ рецензентъ, а отъ Бога, не скверны, а непорочны, этому ясно учитъ слово Божіе, учатъ и св. отцы. По словамъ апостола, *бракъ честенъ и ложе непорочно* (Евр. XIII, 4) Людей, воздерживающихся или учащихъ воздерживаться отъ брака, какъ отъ скверны, апостолъ называетъ сожженными въ своей совѣсти (1 Тим. IV, 2). Тоже постановили и церковные каноны. „Аще кто, епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ, или вообще изъ священнаго чина, удаляется отъ брака и мяса и вина, не ради подвига воздержанія, но по причинѣ гнушенія, забывъ, что вся добра зѣло, и что Богъ, созидая человѣка, мужа и жену сотворилъ ихъ, и такимъ образомъ хуля клевещетъ на созданіе: или да исправится, или да будетъ изверженъ изъ священнаго чина, и отверженъ отъ церкви. Такожде и мірянинъ“ (Ап. 51 и другіе).

Несомнѣнно я и мой рецензентъ смотримъ на бракъ противоположно и одинъ изъ насъ достоинъ анаѳемы, но кто?!..

Но вѣдь удареніе не на словахъ естественныя страсти, а на словѣ *свобода*,—я говорю о свободѣ естественныхъ страстей, о свободѣ плоти, о свободѣ мірской жизни, даже о полной свободѣ. Это и возмущаетъ моего рецензента.

Объяснюсь.

Свобода плоти можетъ быть или нравственная свобода, т.-е. свобода ея отъ нравственнаго закона, разгулъ, распущенность, или свобода религіозная. Очевидно, что я говорю не о первой, такъ какъ я разумѣю цѣломудренную плоть и нравственную мірскую жизнь. Я различаю нравственность мірскую, земную, утилитарную, и нравственность духовную, христіанскую. Первую я не высоко ставлю, но не называю ее вмѣстѣ съ бл. Августиномъ прикрытымъ порокомъ Это есть подлинная нравственность. Она утверждается на природѣ. „Язычники по природѣ законное дѣлаютъ“. На какихъ же *природныхъ* свойствахъ утверждается *утилитарная* мораль—на инстинктѣ самосохраненія, или на соціальномъ инстинктѣ—семейномъ, общественномъ? Я говорю послѣднее,—и это такъ просто и невинно, что странно въ этомъ оправдываться. Отъ *утилитарной* морали я отличаю высокую христіанскую нравственность. „Христіанство—абсолютная

духовная жизнь, вѣра и дѣятельность. Оно прежде всего вноситъ абсолютность въ нравственную жизнь, даетъ абсолютное выраженіе нравственной заповѣди, дѣлаетъ изъ заповѣди благо".

Итакъ, я рѣшительно противъ нравственной свободы плоти,—я говорю только о *религіозной* свободѣ плоти Параграфъ, столь смутившій моего рецензента, заканчивается у меня такой формулой: „въ интересахъ евангелія нужно желать *религіозной* свободы для плоти".

Что же это такое религіозная свобода плоти? Я понимаю евангельскія правила жизни весьма высоко, и потому думаю, что по евангелію могутъ жить только избранные люди, что евангеліе—для избранныхъ личностей, а не для опредѣленія формъ мірской жизни. „Христіанство не въ плоти, не въ ея границахъ, не въ ея формахъ. Христіанство въ томъ и только въ томъ, что надъ плотью, только въ духовной абсолютной любви, только въ абсолютномъ устремленіи духа къ божественному совершенству". Религіозная свобода плоти это значитъ свобода формъ мірской жизни отъ абсолютныхъ требованій христіанской религіи. „Евангельская жизнь не имѣетъ непосредственной связи съ формами плотской жизни,—евангелію нѣтъ дѣла до содержанія мірской жизни, для него дороги лишь души человѣческія". Отдѣльный человѣкъ можетъ жить по евангелію, но устроить формы мірской жизни по евангелію нельзя. Можетъ быть христіанинъ-мужъ, христіанинъ-князь; но вопросы о томъ, какъ устроить судъ съ присяжными засѣдателями, земское управленіе, городскую думу, какъ вести войну, благоустроить государство—для всѣхъ этихъ вопросовъ въ евангеліи отвѣта мы не найдемъ. Ужели же въ этомъ мнѣніи—ересь? Я рѣшаю вопросъ по существу не церковный, не догматическій, а чисто научный и практическій. Практическое значеніе вопроса вотъ въ чемъ: чего нужно желать, того ли, чтобы священники засѣдали на мірскихъ сходкахъ, а епископы участвовали въ государственномъ совѣтѣ, или того, чтобы они воспитывали души христіанскія? отъ чего намъ ждать христіанскаго спасенія—отъ личнаго усовершенствованія или отъ хорошихъ законовъ? Я отвѣчаю, что христіанство ограничивается душою, а мірскія дѣла лучше всего предоставить мірянамъ. Для общественнаго устройства нужны хоро-

ше законы, а для войны хорошія пушки. Строго говоря, это такъ просто, что объ этомъ не стоило бы говорить, если бы не было фанатиковъ, которые на всякую общественную нужду отвѣчаютъ повтореніемъ однихъ и тѣхъ же словъ о распинаніи плоти со страстьми и похотьми. Хорошія слова полезны, когда они кстати

Мой рецензентъ приравнялъ мою теорію христіанства къ дикому сужденію чернушекъ, убившихъ ребенка. Нѣтъ, по смыслу моей теоріи этимъ безумнымъ чернушкамъ, которыя считали себя по своему монашеству совершенными, нужно было бы выйти въ свое время за-мужъ и имѣть своихъ дѣтей, тогда имъ не пришла бы въ голову дурь—убивать чужого ребенка.

До крайности возмутился рецензентъ Моск. Вѣд. моими словами, что евангеліе нельзя проповѣдывать дѣтямъ. Онъ торжественно указываетъ на преподобныхъ Сергія и Серафима, отъ юности Христа возлюбившихъ, отъ непорочнаго младенчества за Нимъ духомъ послѣдовавшихъ.

На это отвѣчу слѣдующее Безмужное зачатіе Христа не отмѣняетъ общаго закона человѣческаго рожденія. Такъ равнымъ образомъ и то обстоятельство, что нѣкоторые люди Духомъ Святымъ уготовляются въ сосудъ Божій отъ чрева матерняго, не отмѣняетъ общаго закона распространенія евангелія. Одинъ святой дитятей не бралъ материнской груди,—ужели отсюда вывести правило—запретить питать дѣтей материнскимъ молокомъ? Не въ томъ дѣло, что выходитъ изъ дѣтей, а въ томъ, что можно сдѣлать изъ дѣтей. Вотъ настоящій вопросъ: если того или этого ребенка съ дѣтства воспитать въ монашествѣ, то можно ли заранѣе ручаться, что изъ него непремѣнно выйдетъ истинный христіанинъ? Такой опытъ былъ однажды продѣланъ на виду у всего міра: Юліанъ былъ предоставленъ съ дѣтства исключительно монахамъ и изъ него вышелъ отъявленный гонитель христіанства. Самъ Христосъ благословилъ дѣтей, но не училъ ихъ. Взрослымъ нужно учиться быть дѣтьми, а дѣти—ихъ царство небесное.

Мой рецензентъ, выписавъ мои слова: „свобода духа необходимую точку опоры можетъ имѣть только въ свободѣ плоти“, дѣлаетъ отъ себя выводъ: „слѣдовательно, свобода духа въ свободѣ плоти“. Вотъ образчикъ совершенно нелѣ-

ной логики. „Православный“ опирается на землю, слѣдовательно онъ—земля....

Далѣе, онъ выписываетъ мои слова: я въ томъ то соглашаюсь съ Мережковскимъ,—умалчивая о слѣдующихъ: но въ томъ то не соглашаюсь. Такимъ образомъ мою критику новопутейскаго ученія рецензентъ Моск. Вѣд. представляетъ какъ мое послѣдованіе ему. Это пріемы нечестные. Я соглашаюсь съ Мережковскимъ (только) въ словахъ: „кто никогда не былъ язычникомъ, тотъ никогда не будетъ христіаниномъ“, т.-е. не сильный въ порокѣ не силенъ и въ добродѣтели А вотъ что пишетъ Григорій Богословъ: „души слабыя въ отношеніи и къ добродѣтели и къ пороку равно медлительны и неподвижны; онѣ не склоняются много ни на ту, ни на другую сторону; у нихъ такія же движенія, какъ у людей страждущихъ оцѣпенѣніемъ“ (ч. III, стр. 112). Т е это—уродцы. Припомнимъ слова апокалипсиса; „о, если бы ты былъ горячъ или холоденъ“...

Я соглашаюсь съ этими словами Мережковскаго и употребляю его выраженіе „плоть“ вмѣсто „мірская жизнь“, потому что я съ нимъ полемизирую. Самыя элементарныя правила полемики требуютъ говорить на одномъ языкѣ съ противникомъ и отмѣчать предѣлъ, съ котораго начинается несогласіе съ нимъ.

Понадергавъ нѣсколько безсвязныхъ выдержекъ изъ моей статьи, рецензентъ продолжаетъ: „строки эти напечатаны въ журналѣ издаваемомъ одною духовною Академіею, пропущены въ печати епископомъ православной церкви—ректоромъ одной Академіи, а принадлежатъ профессору нравственнаго богословія, доктору богословскихъ наукъ и, въ добавокъ, какъ мы слышали, признаны Совѣтомъ Академіи достойными преміи“..

Посудите, читатель: редакція академическаго журнала, цензура Преосвященнаго ректора Академіи, профессорское званіе и докторская степень автора, премированіе Совѣтомъ Академіи—какой сонмъ *честныхъ* свидѣтелей въ пользу моей статьи! И кто же этотъ скрывающійся подъ псевдонимомъ православнаго, если для него все это не имѣетъ значенія? Поистинѣ, „куда мы идемъ“? Моск. Вѣд. зовутъ своихъ читателей отъ свѣта богословской науки и авторитета церковныхъ органовъ во мракъ темныхъ доносчиковъ, произносящихъ свое мрачное „слово и дѣло“.

Рецензентъ заканчиваетъ. „Вотъ какіе нынѣ ученые профессора водятся въ духовныхъ академіяхъ. И если они открыто печатаютъ такія вещи, то что же они говорятъ на своихъ лекціяхъ будущимъ пастырямъ православной церкви? какую нравственность они тамъ культивируютъ“?

О, господинъ православный, мы не скрываемся подъ псевдонимами, не бросаемъ камней изъ-за угла, мы не боимся свѣта, мы боимся только анонимныхъ доносовъ

IX.

О книгѣ г. Зарина „Аскетизмъ“.

(*Бог. Вѣст* 1908 май и іюнь).

Десять истекшихъ мѣсяцевъ до такой степени были поглощены у меня печатаніемъ „Основъ христіанства“, что я не имѣлъ возможности внимательно слѣдить за новою литературою по своему предмету. Я отмѣчалъ для себя по рецензіямъ, обозрѣніямъ и объявленіямъ нужное и важное, выписывалъ, но не читалъ И за это время у меня накопилось множество ученыхъ трудовъ по нравственной наукѣ, на которые я съ жадностью набросился, лишь только освободился отъ своей всепоглощающей работы. И первою книгою, за которую я принялся, было ученѣйшее „этико-богословское“ изслѣдованіе Сергѣя Зарина *Аскетизмъ по православно-христіанскому ученію*. Томъ первый: основоположительный, въ двухъ книгахъ, изъ которыхъ книга первая даетъ критическій обзоръ важнѣйшей литературы вопроса (VIII+XXX+388 стр), а вторая содержитъ опытъ систематическаго раскрытія вопроса (XI+XV+693 стр) Всего 1145 страницъ. Почти на каждой страницѣ подавляющее обиліе цитатъ, греческихъ и латинскихъ текстовъ. Я припомнилъ недавній магистерскій диспутъ г. Зарина, восторженные отзывы оффиціальныхъ рецензентовъ, газетный шумъ. Было повѣдано, что трудъ г. Зарина свидѣтельствуетъ „о безконечномъ трудолюбіи автора, о глубокомъ проникновеніи его въ предметъ, о прекрасномъ авторскомъ настроеніи внутреннемъ... Всѣ отдѣльныя понятія, о которыхъ тутъ трактуется, выяснены на основаніи святоотеческихъ данныхъ весьма обильныхъ. Въ этомъ заключается заслуга автора несомнѣнная... Авторъ

отличается необыкновеннымъ трудолюбіемъ, онъ прочиталъ множество святоотеческихъ твореній на ихъ оригинальномъ языкѣ, проштудировалъ массу болѣе или менѣе выдающихся пособій, отнесся къ нимъ необыкновенно внимательно, добросовѣстно, самостоятельно; всѣ свои положенія обосновываетъ надежными — библейскими, святоотеческими данными". Рецензентъ - панегиристъ писалъ, что „авторомъ проштудировано до 88 томовъ святоотеческихъ твореній" и „что сущность дѣла, принципіальная сторона его установлены авторомъ твердо на твердѣйшемъ библейскомъ и святоотеческомъ основаніи".

Въ виду этихъ предварительныхъ данныхъ я приступилъ къ чтенію грандіознаго труда г. Зарина съ изощреннымъ вниманіемъ, съ напряженнымъ благоговѣйнымъ чувствомъ.

И первое внѣшнее впечатлѣніе отъ этихъ книгъ было радостное, бодрящее, открывающее твердую почву подъ ногами и широкія дали въ будущемъ. Взявъ въ руки этотъ „основоположительный" увѣсистый томъ, напечатанный на великолѣпной бумагѣ, четкимъ и солиднымъ шрифтомъ, украшенный оглавленіями, предисловіями, введеніями, заключеніями, указателями, дѣленіями, подраздѣленіями, вводными положеніями и выводными тезисами, историко-филологическими справками по каждому вопросу, безконечными цитатами и примѣчаніями къ каждому почти слову текста, невольно радуешься за наше богословіе какъ за науку.

Но первое впечатлѣніе отъ этой диссертаціи и окончательное сужденіе, которое вытекаетъ изъ тщательнаго изученія ея, радикально расходятся

Я разсмотрю сочиненіе г. Зарина съ двухъ сторонъ: во-первыхъ, со стороны формальной—въ отношеніи его къ пособіямъ и, во-вторыхъ, со стороны принципіальной—въ отношеніи его къ библейско-святоотеческимъ источникамъ. Я отвѣчу на два вопроса: дѣйствительно ли г. Заринъ „отнесся къ выдающимся пособіямъ необыкновенно внимательно и добросовѣстно"? и дѣйствительно ли „принципіальная сторона аскетизма установлена авторомъ твердо на твердѣйшемъ библейскомъ и святоотеческомъ основаніи"? Я покажу, что Заринъ не сдѣлалъ ни того, ни другого.

Внимательное отношеніе къ пособіямъ авторъ выставляетъ въ качествѣ выдающейся особенности своего труда. „Одною

изъ особенностей предлагаемаго труда, говоритъ онъ, является довольно подробное обозрѣніе литературы предмета, составляющее отдѣльную книгу. Эта особенность явилась результатомъ нашего убѣжденія, что разсмотрѣніе трудовъ, имѣющихъ отношеніе къ предмету нашей диссертаціи, только тогда будетъ имѣть существенное научное значеніе, если мы представимъ ихъ подробный и обстоятельный разборъ, который имѣлъ бы не одно критическое значеніе, но и являлся бы научно-богословскимъ анализомъ тѣхъ вопросовъ и точекъ зрѣнія на предметъ нашей работы, которые не соотвѣтствуютъ вполнѣ или только отчасти нашей основной точкѣ зрѣнія и основной идеѣ и разсмотрѣніе которыхъ въ самомъ сочиненіи нарушило бы его цѣльность и послѣдовательность".. Этой аргументаціи слишкомъ недостаточно, чтобы оправдать то утомительно-подробное обозрѣніе литературы предмета, которое мы встрѣчаемъ въ книгѣ и которое постоянно сбивается на установленіе различій между данной диссертаціей и сходными по предмету трудами; но ея вполнѣ достаточно для того, чтобы оправдать предъявленіе съ нашей стороны строгихъ требованій къ авторскому обозрѣнію.

Еще болѣе строгость критики оправдывается тѣмъ, что самъ авторъ относится къ рецензируемымъ трудамъ чрезвычайно строго. Вся его первая книга представляетъ изъ себя какую-то дикую вакханалію педантическаго высокомѣрія и безпредѣльнаго самолюбованія.

Вотъ образцы рецензій г. Зарина О преосв. Θеофанѣ: „Въ данномъ случаѣ, къ удивленію, мы встрѣчаемъ у преосв. Θеофана, повидимому, нѣкоторую несогласованность, непослѣдовательность... Вообще отношеніе экстаза, какъ высшей цѣли созерцательнаго подвижничества, къ требованіямъ идеала религіозно-нравственнаго совершенства далеко не представляется яснымъ въ изложеніи преосв Θеофана и возбуждаетъ въ высшей степени важныя и серьезныя недоумѣнія". А. Θ. Гусевъ: „Профессору Гусеву не удалось вполнѣ вѣрно схватить и точно выразить сущность и коренныя особенности православнаго аскетическаго воззрѣнія... Мы не видимъ у А. Θ. послѣдовательности и опредѣленности". Θ. Θ. Гусевъ: „Θ. Θ. Гусевъ не уловилъ съ достаточною глубиною и не оттѣнилъ съ достаточною опредѣленностью *двуединства* христіанскаго религіозно-нравственнаго идеала". П. П. Пономa-

ревъ: „Въ разбираемомъ кругѣ мыслей г. Пономарева мы не видимъ строгой послѣдовательности и полной согласованности, не наблюдаемъ строго-логическаго раскрытія одного опредѣленнаго положенія . Къ сожалѣнію, которое приходится испытывать очень часто при чтеніи разбираемаго сочиненія, авторъ его не раскрылъ основательно, точно и обстоятельно содержанія центральнаго и основного понятія аскетики—спасенія". И. В. Поповъ: „Въ дальнѣйшемъ раскрытіи этихъ мыслей замѣтна нѣкоторая неопредѣленность, неясность, недоговоренность, а иногда даже спутанность, неточность". М. М. Тарѣевъ: „Его мысли не отличаются, къ сожалѣнію, опредѣленностью смысла и точностью ихъ формулировки. . По нашему глубочайшему убѣжденію, проф. Тарѣевъ выразилъ православное ученіе по данному вопросу *неточно*". Harnack: „Строгой и точной научной провѣрки сочиненія Гарнака не выдерживаютъ... Такой способъ разсужденія ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть признанъ научнымъ". Holl: „Этотъ ученый въ своихъ сужденіяхъ и выводахъ часто даетъ дѣйствительнымъ фактамъ неправильное толкованіе, преувеличиваетъ ихъ значеніе, придаетъ имъ невѣрную окраску.. У него отсутствуетъ цѣлостное, правильное, такъ сказать, органическое представленіе трактуемаго предмета,—мы не находимъ у него вполнѣ яснаго, точнаго, опредѣленнаго представленія о содержаніи аскетической созерцательности".

На ряду съ этими безжалостными рецензіями, г Заринъ упорно, неутомимо, дѣйствительно послѣдовательно такъ рекомендуетъ свой трудъ: „Въ нашей диссертаціи все служитъ къ раскрытію православнаго ученія, къ уясненію его общаго духа и основного смысла. Православный аскетизмъ выводится изъ особенностей православнаго ученія о спасеніи; основная цѣль и существенное содержаніе спасенія опредѣляютъ и всѣ частные моменты аскетизма, объясняютъ смыслъ и значеніе и всѣхъ отдѣльныхъ подвиговъ, тѣхъ или иныхъ аскетическихъ средствъ. Здѣсь все раскрывается по особому самостоятельному плану, изъ извѣстныхъ обоснованныхъ и тщательно провѣренныхъ предпосылокъ".

Ну, посмотримъ, насколько „внимательно и добросовѣстно" этотъ удивительный мужъ „относится" къ пособіямъ, которыя онъ столь высокомѣрно трактуетъ.

Я, конечно, долженъ остановиться на какомъ-нибудь одномъ изъ рецензируемыхъ имъ авторовъ и въ примѣненіи къ нему прослѣдить шагъ за шагомъ его операціи. Такъ какъ г. Заринъ и меня удостоиваетъ помѣстить въ поле своего „обозрѣнія“, то я и провѣрю на себѣ доброкачественность его критическихъ пріемовъ.

Мое имя г. Заринъ упоминаетъ еще на стр. XV. „Традиціонный аскетизмъ — по его словамъ—иногда даже и у богослововъ рѣшительно противополагается христіанской любви, какъ начало ей совершенно чуждое, съ нею рѣшительно несовмѣстимое“. Ссылка: „Ср. проф. М. М. Тарѣевъ *Бог. Вѣст.* 1906, апр. 716“=*Живыя души* стр. 76.

Но въ данномъ мѣстѣ я (вслѣдъ за приведенною у г. Зарина выдержкою) пишу слѣдующее: „На традиціонный аскетизмъ можно смотрѣть различно, и *мы о немъ не говоримъ*. Но современные теоретики его, *о которыхъ мы и говоримъ*, берутъ его въ опредѣленномъ освѣщеніи. Они считаютъ подвигъ аскетизма высшею формою христіанской жизни, высшимъ христіанскимъ идеаломъ, и при этомъ аскетизмъ понимается въ смыслѣ, рѣшительно отличающемъ его отъ подвига христіанской любви“.

Какъ же можно ссылаться на это мѣсто въ доказательство того, что богословы (т. е. я) противополагаютъ аскетизмъ и любовь? Я лишь говорю о современныхъ аскетахъ, которые *понимаютъ* аскетизмъ въ смыслѣ противоположномъ подвигу любви.

Переходимъ теперь къ параграфу, посвященному въ книгѣ г. Зарина спеціально мнѣ. Обращаетъ на себя вниманіе въ этомъ параграфѣ уже изложеніе. Здѣсь на каждой строкѣ пестрятъ такія фразы: „Мы выразили бы эту мысль такимъ образомъ... Не совсѣмъ точно... Точнѣе и правильнѣе было бы“ .. Г. Заринъ любуется собой, услаждается своими словами. Ему мало тысячи страницъ. Вотъ эту строку онъ у васъ поставилъ бы раньше другой, эти два слова переставилъ бы, здѣсь измѣнилъ бы сравнительную степень на превосходную, а тамъ превосходную на сравнительную, тутъ къ его сожалѣнію запятая не въ его духѣ, а тамъ вмѣсто большого тире лучше было бы начертать малое... Неутомимость прямо комариная!.. Это, разумѣется, пустяки. Но уже не пустяки то, что г. Заринъ по вопросу объ аскетизмѣ разсматриваетъ

изъ всѣхъ моихъ сочиненій „Философію евангельской исторіи“ и „Духъ и плоть“—сочиненія, *на выборъ* не имѣющія прямого отношенія къ аскетизму, и ни словомъ не упоминаетъ о тѣхъ моихъ сочиненіяхъ, гдѣ аскетическій вопросъ трактуется у меня систематически—„Цѣль и смыслъ жизни“ и „Искушенія Христа“, соединенныя потомъ мною въ одинъ томъ подъ общимъ заглавіемъ „Христіанское міровоззрѣніе“. Въ предисловіи къ послѣднему я, характеризуя эти книги, теперь пишу: „Излагая исторически-христіанское міровоззрѣніе, невозможно вполнѣ избѣжать уклона къ аскетизму и символизму: философія христіанскаго міросозерцанія неизбѣжно есть не что иное, какъ философія аскетически-символическаго освященія жизни“ [1]). Вотъ этихъ-то книгъ г. Заринъ не разсматриваетъ, а останавливаетъ свое вниманіе на названныхъ двухъ, чтобы имѣть возможность придти къ неизмѣнно самодовольнымъ выводамъ. Ну, скажите пожалуйста, какое касательство къ аскетическому вопросу имѣетъ философія евангельской исторіи? Г. Заринъ анализируетъ ту главу этой философіи, которая имѣетъ своимъ предметомъ воскресеніе Христа,—и заканчиваетъ свое обозрѣніе слѣдующимъ самодовольно-педантическимъ заключеніемъ: „Что касается сущности и смысла христіанскаго аскетизма, то настоящее освѣщеніе этого вопроса болѣе или менѣе достижимо только съ точки зрѣнія цѣльнаго существа христіанскаго ученія, съ которымъ онъ находится въ нераздѣльной органической связи. Анализъ одного факта воскресенія Христова, взятый въ своей отдѣльности, недостаточенъ“ [2]). Вы, г. Заринъ, совершенно правы, какъ были бы правы, если бы стали утверждать, что Пасха слѣдуетъ за Великимъ постомъ, а Успенскій постъ бываетъ послѣ Петровокъ. Но что Вамъ дало поводъ читать наставленія по этому пункту? Развѣ я когда-нибудь утверждалъ, что исходя изъ одного факта воскресенія Христова можно рѣшить весь аскетическій вопросъ? Я не только этого не утверждалъ, но я писалъ, что этотъ фактъ не имѣетъ никакого прямого отношенія къ аскетизму: „изъ факта воскресенія Христова нельзя сдѣлать никакихъ непосредственныхъ выводовъ относительно нашей душевно-тѣлес-

[1]) *Основы христіанства*, т III, стр. 6.
[2]) Стр. 201

ной условности [1]) и т. д. Г Заринъ называетъ эти мои сужденія эластичными, неопредѣленными, расплывчатыми, трудно уловимыми и „сводитъ“ ихъ къ собственному толкованію. Пріемъ слишкомъ неблаговидный. Г. Зарину слѣдовало бы вникнуть въ смыслъ рецензируемаго имъ труда.. Равнымъ образомъ и статья „Духъ и плоть“, составляющая часть изслѣдованія „Истина и символы въ области духа“, изслѣдованія, вошедшаго потомъ въ IV томъ *Основъ христіанства* подъ общимъ заглавіемъ „Христіанская свобода“, — статья эта лишь краешкомъ затрагиваетъ аскетизмъ, такъ какъ это изслѣдованіе и этотъ томъ лежатъ въ сферѣ именно не аскетической. „Освободить духовную религію отъ символической (аскетически-символической) оболочки и внѣдрить ее въ живую жизнь“—такова задача этого изслѣдованія и всего четвертаго тома [2]) Въ сочиненіяхъ, вошедшихъ въ III томъ, я систематизирую историческо-христіанское аскетическо-символическое міровоззрѣніе, а въ этомъ изслѣдованіи „выступаетъ впередъ лично-критическій элементъ, предусматриваніе грядущаго“. Что же удивительнаго, если г. Заринъ и по поводу этой статьи приходитъ къ тому же выводу: „Всѣ эти понятія требуютъ спеціальнаго анализа, раскрытія ихъ въ связи съ цѣльнымъ христіанскимъ міровоззрѣніемъ... Мысли проф. Тарѣева не даютъ вполнѣ *опредѣленнаго* и *точнаго*—даже, конечно, общаго, представленія о предметѣ,—объ аскетизмѣ и другихъ, съ нимъ тѣсно связанныхъ 'предметахъ“ [3]). Но вѣдь все дѣло въ томъ, что г Заринъ ищетъ не тамъ, гдѣ нужно искать, и дѣлаетъ это намѣренно и сознательно, т. е. *злонамѣренно*, какъ это сейчасъ откроется.

Основная ложь въ выборѣ рецензируемаго матеріала съ неизбѣжностью влечетъ за собою фальшь и во всѣхъ частностяхъ. Такъ г. Заринъ увѣряетъ, что проф. Тарѣевъ слишкомъ суживаетъ объемъ понятія аскетизмъ, когда говоритъ, что природное отношеніе христіанина не становится неизбѣжно аскетическимъ, не создаетъ бѣгства изъ міра“ [4]).

---

[1]) *Философія ев исторіи*, стр 249. (Въ *Основахъ христіанства* это мѣсто не удержано).

[2]) *Основы христіанства*, т. IV стр 6

[3]) Стр. 204—205

[4]) Стр. 203

Прежде всего г. Заринъ искажаетъ данное мѣсто. У меня написано слѣдующее: „Христіанство въ абсолютности добра, въ соединеніи этики съ вѣрою, въ духовной вѣрующей любви... Природное отношеніе христіанина не становится *по одному этому* неизбѣжно аскетическимъ“ [1])... И что же? По мнѣнію Зарина *по одному этому* христіанство аскетично въ смыслѣ бѣгства изъ міра? Г. Заринъ получаетъ возможность разводить свои водянистыя разсужденія на тему о томъ, что отшельничествомъ не исчерпывается аскетизмъ, что религіозность не бываетъ обязательно отвлеченною,—прежде всего потому, что онъ лишаетъ рецензируемое мѣсто контекстуальнаго смысла. Во-вторыхъ потому, что онъ намѣренно забываетъ мое систематическое рѣшеніе аскетическаго вопроса. Я ссылаюсь на все содержаніе сочиненія „Цѣль и смыслъ жизни“, а вотъ, въ частности, характерная въ систематическомъ отношеніи страничка [2]): „Міръ, какъ область своего князя, противодѣйствуетъ духовной жизни: отъ его духа христіанинъ предохраняетъ себя постомъ и юродствомъ. Иначе какъ аскетомъ и юродивымъ христіанинъ не можетъ быть въ мірѣ (это *а*). Но этотъ же самый міръ состоитъ изъ людей, которыхъ христіанинъ призванъ любить . Внѣ этой дѣятельности (любви) въ мірѣ христіанина нельзя себѣ и представить (это *б*). Но юродствомъ и любовью не исчерпываются отношенія христіанина къ міру.. Полнота естественнаго развитія составляетъ для христіанина долгъ“... (это *в*). Имѣя въ виду эту систему мысли, я получаю для себя право въ другихъ мѣстахъ смотрѣть на вопросъ съ той или другой стороны. Такъ въ соч. *Истина и символы* я выдвигаю только второй пунктъ. Ну, какой же смыслъ дѣлать мнѣ возраженіе, что я слишкомъ узко понимаю аскетизмъ?!

Вообще всѣ тезисы, которые выдвигаетъ противъ меня г. Заринъ, *имѣются у меня самого.* Напр. онъ возражаетъ мнѣ: „аскетизмъ (въ широкомъ смыслѣ) принципіально предполагается въ христіанствѣ, какъ средство и способъ пріобрѣсти и обезпечить себѣ истинную свободу. Гал. V, 13 и д. [3]).

---

[1]) *Истина и символы* стр. 154 (=*Основы христіанства*, т. IV, стр. 129).

[2]) *Цѣль и смыслъ жизни,* 2 изд. стр 143—144 (Въ *Основахъ христіанства* это мѣсто не сохранилось).

[3]) Стр. 203.

У меня: „Христіанскій постъ не есть добродѣтель, ведущая къ совершенству, и не есть заслуга предъ Богомъ· онъ имѣетъ иныя основанія. Мы призваны къ свободѣ; только свобода наша не должна быть поводомъ къ угожденію плоти Гал V, 13... Постъ необходимъ христіанину потому, что онъ ограждаетъ духовную жизнь отъ захватовъ плоти Силы для борьбы съ обычаями міра сего даетъ юродство Христа ради“ [1])...

Въ разсматриваемомъ отношеніи рецензентскіе пріемы г. Зарина оказываются очень странными. Но это еще не послѣдняя степень фокусничества, до которой доходитъ г. Заринъ.

Онъ не упускаетъ случая укрѣпить свою репутацію въ глазахъ сферъ намекомъ на подозрительность моего православія. *Точное* выраженіе православія — это привиллегія такихъ лицъ, какъ г. Заринъ.

И, наконецъ, г Заринъ окончательно добиваетъ меня констатированіемъ моей литературной несамостоятельности. Онъ пишетъ: „Кратко, но вѣрно значеніе аскетизма въ христіанствѣ опредѣляетъ проф. М. М. Тарѣевъ въ слѣдующихъ словахъ: „Самосохраненіе духа предполагаетъ его свободу въ отношеніи къ тѣлу — умѣренность, мужество и проч. Но эти душевно-тѣлесныя, или аскетическія, добродѣтели не имѣютъ самостоятельной духовной цѣнности, а пріобрѣтаютъ таковую лишь въ религіозномъ или этическомъ (альтруистическомъ) освѣщеніи“. Религія и нравственность. Богосл. Вѣстн. 1904 г. Ноябрь, стр. 395. Но въ данномъ случаѣ проф. слѣдуетъ о. І. Л. Янышеву. Ср. 2-ое изданіе его лекцій (СПб. 1906), стр. 202, гдѣ о. І Л. отмѣчаетъ самъ зависимость отъ его воззрѣній М. М. Тарѣева (примѣч. 1-ое)“ [2]).

Въ теченіе свыше 15-лѣтней моей литературной дѣятельности мнѣ пришлось испытать много покушеній на мое авторское имя. Но это первый случай, когда мнѣ бросаютъ обвиненіе въ зависимости отъ чужихъ воззрѣній [3]). Разберемся

---

[1]) *Цѣль и смыслъ жизни*, 2 изд 104 108. (= *Основы христіанства*, т. III, стр. 98. 103)

[2]) Стр. 202, прим. 4.

[3]) Обвиненіе въ литературной зависимости рецензируемыхъ авторовъ входитъ въ число излюбленныхъ пріемовъ г Зарина. Напр. стр. 186:

Прежде всего: дѣйствительно ли „о. І. Л. отмѣчаетъ самъ мою зависимость отъ его воззрѣній“?

Ничуть не бывало О. І. Л. Янышевъ слишкомъ благоразуменъ и осторожень, чтобы допустить что-нибудь подобное.

О. Янышевъ, приводя мои слова [1]), пишетъ: „Эта мысль вполнѣ *совпадаетъ* съ моими понятіями“. *Совпаденіе* мысли — вотъ все, о чемъ говоритъ о Янышевъ. Нужно при этомъ имѣть въ виду особенности второго изданія его книги. Оставляя текстъ перваго изданія безъ перемѣны, онъ „въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ къ нему прибавляетъ не мало ссылокъ на такія мѣста изъ нашей богословской и небогословской литературы позднѣйшаго времени, которыя имѣютъ ближайшее отношеніе къ тому или другому параграфу его лекцій“. Онъ искалъ такимъ путемъ „оправданія или исправленія“ своихъ мнѣній. Даже „теоріи Толстого, Ницше и В С Соловьева послужили для него оправданіемъ“... Вотъ по какимъ скромнымъ мотивамъ о. Янышевъ указываетъ и мою совпадающую съ его мнѣніями мысль.

И вдругъ—изъ этого скромнаго *совпаденія* г. Заринъ дѣлаетъ *зависимость* Ну не русскій ли это Овидій, пишущій свои миѳическія метаморфозы?!

Между тѣмъ г. Заринъ въ примѣненіи къ себѣ самому хорошо умѣетъ понять и изъяснить предѣльное значеніе „совпаденія“. На двухъ страницахъ, непосредственно предшествующихъ посвященному мнѣ параграфу, онъ выясняетъ отношеніе своей книги къ книгѣ проф. К. Д Попова въ предѣлахъ совпаденія: „Это совсѣмъ не значитъ, что мы пользовались трудомъ проф. Попова, какъ справочною книгою... Совпаденіе же... объясняется просто общностью источниковъ“ [2]).

Почему же онъ забываетъ о такомъ взаимоотношеніи сход-

„названныя изслѣдованія И В Попова своимъ замысломъ и общею постановкою вопроса обязаны вліянію весьма интересной книги Голля“. Стр 227 тоже о диссертаціи С И Смирнова.

[1]) „Единственный принципъ нравственности—человѣкъ человѣку святыня; единственный видъ безнравственности убійство въ прямомъ и широкомъ смыслѣ этого слова, грѣхъ противъ своей духовной личности и противъ чужой жизни“ *Истина и символы*, стр 118

[2]) Стр. 196.

ныхъ по темамъ трудовъ въ примѣненіи ко мнѣ? Или можетъ быть у меня съ о. Янышевымъ констатируется буквальное совпаденіе? Мы видѣли выдержки изъ моей статьи, какія дѣлаетъ самъ о. Янышевъ и г. Заринъ. А вотъ соотвѣтствующій текстъ изъ книги о. Янышева: „Изъ удовлетворенія нравственнаго требованія владѣть и пользоваться тѣломъ, а чрезъ тѣло и внѣшнею природою, свободно создаются слѣдующія добродѣтели или субъективныя блага человѣческаго духа: мудрость, понимаемая какъ богатство знанія... трудолюбіе.. воздержаніе.. мужество“ [1])... Т. е. у меня съ о. Янышевымъ совпадаетъ одно слово *мужество,* (или — пусть уступлю—могли бы совпадать еще) воздержаніе, благоразуміе, мудрость... *Совпаденіе* въ этомъ? Говорить о совпаденіи въ указаніи этихъ добродѣтелей—да что это: наглость или невѣжество?!... Да вѣдь это добродѣтели, названныя классическою этикою и составляющія въ системахъ европейской морали такое же общее мѣсто, какъ понятія воплощенія, искупленія, освященія въ христіанской догматикѣ.

Но совпадаетъ ли моя мысль съ понятіями о. Янышева? Рѣшительно нѣтъ. По мнѣнію о. Янышева „аскетическія добродѣтели“ суть „субъективныя блага“ и онѣ „сосредоточиваются въ одной, которую можно назвать самоуваженіемъ“ (достоинство образа Божія). Чтобы „сдѣлать“ совпаденіе, о. Янышевъ въ мои слова прибавляетъ *отъ себя*: „единственный принципъ нравственности—человѣкъ человѣку святыня (слѣдовательно, прибавлю я (о. Янышевъ) отъ себя, онъ и *для себя* святыня)“... Но о. Янышевъ слишкомъ поспѣшно истолковываетъ мои слова въ своемъ смыслѣ: по моему взгляду, изложенному въ статьяхъ IV тома, которыя имѣетъ въ виду о. Янышевъ,—аскетическія добродѣтели не имѣютъ самостоятельной духовной цѣнности, не даютъ положительнаго религіозно-этическаго блага, и нравственность предполагаетъ аскетизмъ, какъ гигіену духа и какъ условіе общественной жизни, но нисколько не требуетъ аскетизма, какъ специфическаго духовнаго подвига [2]). О. Янышевъ стоитъ на точкѣ зрѣнія платоновской этики, а я (въ этомъ сочиненіи)—аристотелевской. Дистанція громаднаго размѣра!.. И

---

[1]) Стр. 201—202.

[2]) *Истина и символы*, стр. 73 (= *Основы христіанства,* IV, 69) и 118.

вообще моя система ни въ чемъ существенномъ не совпадаетъ съ системою о. протопресвитера Янышева. У насъ могутъ быть общими только термины—нравственность, добродѣтель, аскетизмъ, благо [1]) и т. д

Теперь мы приступаемъ къ послѣднему и важнѣйшему моменту въ „отношеніяхъ“ г. Зарина къ моимъ сочиненіямъ. Г. Заринъ, утверждающій, что у меня нѣтъ опредѣленнаго и точнаго, даже общаго, представленія объ аскетизмѣ и другихъ, съ нимъ тѣсно связанныхъ предметахъ, что у меня нѣтъ точнаго выраженія православнаго ученія и что я несамостоятеленъ въ томъ немногомъ, что у меня есть хорошаго, *на самомъ дѣлѣ обрѣтаетъ у меня точныя и опредѣленныя, православныя представленія объ аскетизмѣ, которыми и пользуется въ видѣ и въ размѣрахъ широкаго плагіата.* И предварительныя старанія г. Зарина увѣрить добродушныхъ читателей (и своего не вполнѣ добродушнаго оффиціальнаго рецензента) въ отсутствіи у меня точныхъ православныхъ, самостоятельно выраженныхъ представленій объ аскетизмѣ и соприкосновенныхъ предметахъ является *хитро задуманнымъ и ловко выполненнымъ маневромъ замѣтанія слѣдовъ.* Оказывается, г Заринъ, дѣлая видъ, что онъ знакомъ лишь съ *Философіей евангельской исторіи* и съ статьею *Духъ и плоть* и что онъ понятія не имѣетъ о сочиненіяхъ, вошедшихъ въ *Христіанское Міровоззрѣніе* (т. е. *Цѣль и смыслъ жизни* и *Искушенія Христа*),—близко знакомъ съ этими сочиненіями, въ которыхъ у меня аскетизмъ поставленъ „въ связь съ цѣльнымъ христіанскимъ міровоззрѣніемъ“. И любопытно—въ приложенномъ къ концу первой книги перечнѣ „сочиненій, имѣющихъ *отдаленное* отношеніе къ вопросу объ аскетизмѣ“, г Заринъ упоминаетъ мои книги *Уничиженіе Христа* и *Искушенія Христа*, но называетъ послѣднюю книгу во *второмъ* изданіи (1900 г.), чѣмъ уже настойчиво внушаетъ мысль, что *первое* изданіе *Искушенія Христа* и равно *Цѣль и смыслъ жизни* не имѣютъ даже *отдаленнаго* отношенія къ его изслѣдованію и что онъ, можетъ быть, и не видалъ этихъ книгъ. Между тѣмъ...

---

[1]) И что у меня дѣйствительно, какъ и у о Янышева, употребляются эти слова, объ этомъ о. Янышевъ почему-то счелъ нужнымъ оповѣстить своихъ читателей на стр 200. 462 и др

Но пусть говорятъ факты, которые мы почерпаемъ изъ второй книги г. Зарина.

На стр 11 у г Зарина читаемъ

Святоотеческое ученіе съ нарочитою обстоятельностью и особенною углубленностью раскрываетъ ту библейскую мысль, что автономія для человѣка по отношенію къ Богу безусловно невозможна, такъ какъ самое бытіе его и условія его жизни необходимо (т е нравственно, идеально-необходимо) опредѣлены отношеніемъ къ нему Божества, не только какъ Первопричины всего, но и, что особенно важно, какъ Первообраза духовной природы человѣка.

У меня

Искушенія Богочеловѣка стр 319:

Богъ, первая причина и послѣдняя цѣль всего существующаго, есть единый истинный Господь славы и этимъ должно опредѣляться отношеніе къ Нему человѣчества. Автономія для человѣка безусловно невозможна, самое его бытіе и условія его жизни уже опредѣлены отношеніемъ къ нему Божества какъ первопричины всего, а потому единственно разумная цѣль его свободной дѣятельности только въ Богѣ.

Ужъ это, г. Заринъ, не простое совпаденіе, а чистый плагіатъ. Но примѣчательно, что этотъ самый школьническій плагіатъ г. Заринъ предваряетъ ссылкой на авторитетъ „святоотеческаго ученія и библейской мысли“ и на характеръ „нарочитой обстоятельности и особенной углубленности“... Послѣ этого мы уже будемъ знать цѣну „твердѣйшаго библейскаго и святоотеческаго основанія“ въ изслѣдованіи г. Зарина. Замѣчу также, что это мѣсто я причисляю къ разряду неудачныхъ тезисовъ въ моемъ первомъ литературномъ произведеніи, не удержанныхъ уже ни во второмъ, ни въ третьемъ изданіи *Искушеній Христа*. Но г. Заринъ „дареному коню въ зубы не смотритъ“.

У Зарина стр. 226

Человѣкъ заключилъ собою постепенную лѣстницу Божія творенія на землѣ не какъ послѣдній въ ряду другихъ тварей, а какъ конечная *цѣль* всего предшествовавшаго ему творенія; именно въ немъ былъ заключенъ *смыслъ* всего творенія міра. Слѣдовательно отношеніе человѣка ко всему міру внутренне-органическое.

У меня ibid. стр. 27:

Человѣкъ заключилъ собою твореніе Божіе не какъ послѣдній въ ряду другихъ тварей, а какъ цѣль предшествовавшаго ему творенія.

. Его отношеніе ко всему міру не внѣшне-механическое, а внутренне-органическое; въ немъ былъ заключенъ смыслъ всего мірового творенія...

Къ этой выдержкѣ г. Заринъ особенно усердно подставляетъ множество святоотеческихъ цитатъ.

И такъ далѣе: изъ *Искушеній Богочеловѣка* г. Заринъ заимствуетъ болѣе, чѣмъ изъ другихъ моихъ книгъ. Не оста-

вляетъ онъ своимъ вниманіемъ и 2-е изданіе *Искушеній Христа*. Такъ

у г Зарина стр 217—218

Не трудно видѣть, что подчиненіе грѣховной страсти, такъ называемое „обольщеніе“ ею (ἀπάτη), представляющее собою самый обычный, характерный видъ отношеній грѣховнаго человѣка къ страсти, еще далеко не выражаетъ всей силы дѣйствія грѣховнаго зла въ природѣ человѣка, какъ ни страннымъ это можетъ представляться на первый взглядъ [1]) Яснѣе, полнѣе и опредѣленнѣе эта сила грѣховной страсти открывается самосознанію человѣка именно *при борьбѣ* человѣка со зломъ,—и чѣмъ сильнѣе противодѣйствуетъ ему воля человѣка, тѣмъ рельефнѣе, осязательнѣе проявляется и господствующая въ человѣкѣ сила зла Вотъ почему всю тяжесть искушеній испытываютъ совсѣмъ не тѣ люди, которые обычно живутъ въ стихіи грѣха, а напротивъ,—именно люди, поставившіе своею цѣлью *сопротивленіе* страстямъ, подавленіе похотей,—питающіе къ нимъ внутреннее отвращеніе Конечно, слѣдуетъ признать, что въ той или другой степени борьба со страстями имѣетъ мѣсто почти у всѣхъ людей... Однако эта борьба носитъ обычно частичный, неполный характеръ, не позволяющій психическому феномену, извѣстному подъ именемъ страсти, проявить всѣхъ своихъ специфическихъ, наиболѣе характерныхъ особенностей. Эта борьба обычному самосознанію человѣка представляется борьбою между различными

у меня стр 122—124 (*Основы христіанства*, т III, стр. 244—246)

Обольщеніе грѣховною сладостью представляетъ собою самый общій видъ искушеній грѣховнаго человѣка Но оно еще не выражаетъ всей *силы* дѣйствія грѣха черезъ зло Полнѣе эта сила открывается при борьбѣ со зломъ,—по закону дѣйствіе равно противодѣйствію Обольщеніе предполагаетъ сочувствіе воли злу. Чѣмъ полнѣе дѣйствуетъ обольщеніе, тѣмъ полнѣе это сочувствіе, тѣмъ менѣе противодѣйствія, тѣмъ менѣе силы проявляетъ зло Напротивъ, чѣмъ сильнѣе противодѣйствіе, тѣмъ болѣе силы зла проявляется, тѣмъ сильнѣе искушеніе. Извѣстно, что люди, преданные страстямъ и похотямъ, почти не испытываютъ искушеній, какъ борьбы, и грѣху, говоря образно, нужно слишкомъ мало усилія, чтобы овладѣть ими; *тяжесть* искушеній, или страданіе въ искушеніяхъ, испытываютъ скорѣе праведники, т. е. вообще сопротивляющіеся похотямъ и страстямъ и, тѣмъ болѣе, питающіе къ нимъ отвращеніе.

Борьба со зломъ имѣетъ различные виды: она бываетъ или *противленіемъ* похоти и страстямъ, по какимъ-либо расчетамъ, по требованію нравственнаго закона, или же *скорбью отъ страстей* при наличномъ отвращеніи къ нимъ. Уже самое обольщеніе вмѣщаетъ въ себѣ борьбу. Но эта борьба, по опредѣленію св. Ефрема Сиріянина, есть противленіе помысла, клонящееся или къ истребленію стра-

[1]) „Странный взглядъ“. поразительное признаніе со стороны г. Зарина!

естественными, природными стремленіями, которыя иногда кажутся даже равноцѣнными, имѣющими едва-ли не одинаковое право на свое удовлетвореніе.. Въ такихъ случаяхъ борьба со страстями не можетъ быть полною, рѣшительною уже по тому одному, что сама воля человѣка какъ-бы колеблется неустойчиво въ ту и другую сторону, раздвояется, частью склоняясь въ пользу удовлетворенія страсти, слѣдовательно, на ея сторону, частью же сопротивляясь ея обольстительному натиску Полная борьба со страстями открывается и осуществляется въ человѣкѣ тогда, и только тогда, когда въ немъ образуется рѣшительное отвращеніе къ страстямъ, какъ такимъ явленіямъ, которыя по своему настоящему содержанію и подлинному характеру являются безусловно чуждыми *истиннымъ*, *подлиннымъ*, а не извращеннымъ потребностямъ и запросамъ человѣка,—какъ состояніямъ, враждебнымъ самой идеальной природѣ человѣка, до нѣкоторой степени даже какъ бы объективно даннымъ для его самосознательной воли.. На высшихъ ступеняхъ религіозно-нравственнаго развитія уже простой позывъ къ совершенію злого дѣла, исходящій изъ периферій человѣческой природы, одно, такъ называемое, приближеніе страсти сознается и чувствуется, какъ величайшее *страданіе*, мученичество Такимъ образомъ древніе христіанскіе подвижники пережили всѣ дѣйствительныя и возможныя ступени подавленія и искорененія изъ своей природы страстей, фактически самымъ полнымъ образомъ вынесли и испытали всю силу и остроту борьбы съ ними во всѣхъ ея перипетіяхъ, оттѣнкахъ и осложненіи въ помыслѣ, или къ соизволенію на страстный помыслъ... Это есть борьба въ области самой природы человѣка, борьба между ея различными природными стремленіями. Хотя въ ней принимаетъ участіе воля, но все-же она дѣйствуетъ какъ природное начало, а не въ качествѣ начала лично-разумнаго, контролирующаго самосознаніемъ самого себя, возвышающагося надъ природою и объективирующаго ее. При борьбѣ въ области обольщенія сама воля раздвояется, частью соизволяя на пожеланіе, частью ему противляясь И при этой борьбѣ имѣетъ мѣсто сочувствіе злу Это — частичная борьба. Полная борьба открывается съ замѣною обольщенія отвращеніемъ къ страстямъ и похотямъ, какъ объективно даннымъ для сознательной воли человѣка Тогда зло дѣйствуетъ на человѣка скорбями: это скорби отъ страстей, по аскетическому выраженію.

Уже языкъ человѣческій въ самомъ именованіи *страсти* указываетъ страданіе. ...Тѣмъ болѣе при высшемъ развитіи нравственно-религіознаго сознанія, когда человѣкъ объективируетъ свою природу, противополагая себѣ ее, какъ объективно-данное условіе своей самодѣятельности, всякая страсть—самое влеченіе страсти—является для него всецѣло страданіемъ . Отличительная особенность этого страданія состоитъ въ томъ, что оно воспринимается не столько чувствомъ, сколько свободною волею, что оно существуетъ въ качествѣ ограниченія воли, — и въ этомъ именно качествѣ оно называется на языкѣ аскетической письменности *скорбью отъ страстей* и т д.

ніяхъ, при разнообразныхъ формахъ проявленія страстей, на всѣхъ ступеняхъ ихъ развитія, начиная съ обольщенія страстью и кончая скорбью отъ страсти.

Послѣ такой продолжительной экскурсіи въ область моихъ сочиненій, г. Заринъ считаетъ умѣстнымъ торжественно заявить о „важномъ историческомъ смыслѣ анализа аскетическаго ученія о страстяхъ, о его глубокомъ психологическомъ и важномъ богословскомъ значеніи въ дѣлѣ раскрытія существенныхъ основъ нравственнаго ученія объ *аскетизмѣ*, для выясненія подлиннаго смысла послѣдняго въ религіозно-нравственномъ, принципіальномъ и антропологическомъ отношеніяхъ“..

Изъ приведеннаго отрывка видно, между прочимъ, какъ г. Заринъ исполняетъ свою задачу „разбавленія водою“ заимствуемыхъ мѣстъ. Гдѣ у меня стоитъ „отвращеніе“, тамъ Заринъ пишетъ „*внутреннее* отвращеніе“, вмѣсто „природныя стремленія“ пишетъ „*естественныя*, природныя стремленія“ и т п.

Оказываетъ г. Заринъ вниманіе и *Философіи евангельской исторіи.*

У Зарина стр. 32:

Жизнь Іисуса Христа была истинною, божественною, духовною вѣчною жизнію; Онъ открылъ міру эту жизнь, сдѣлался „начальникомъ и совершителемъ“ истинной, духовной жизни людей.

Стр. 364·

При этомъ любовь Христа, во имя которой Онъ положилъ душу Свою за друзей, не была только нравственною силою, но она имѣла религіозно-объективное значеніе,— она была откровеніемъ любви Отца, откровеніемъ Его существа.

Ф-ія ев ист. стр 24:

Жизнь Іисуса Христа есть истинная, божественная, духовная вѣчная жизнь . Онъ открылъ міру эту жизнь, сдѣлался начальникомъ и совершителемъ духовной жизни христіанъ.

Стр 53:

Поэтому Его любовь, во имя которой Онъ положилъ душу Свою за друзей, не была только нравственною силою, но она имѣла религіозно-объективное значеніе, она была откровеніемъ любви Отца, откровеніемъ Его существа.

Послѣ этой выдержки г. Заринъ ставитъ цитату: „Ср. Н. И. Сагарда, цит соч. стр. 516: фактически совершенное Христомъ пожертвованіе Своей жизни для блага человѣчества нашему познанію является какъ объективное представленіе того, что есть любовь въ собственномъ смыслѣ“. Эти слова г. Сагарды нисколько не напоминаютъ той выдержки,

и однако г Зарин спѣшитъ написать: „сравни“. Какая щепетильность! Онъ лишь не показываетъ, откуда на самомъ дѣлѣ взяты эти слова. Фальшивая цитата служитъ у г. Зарина однимъ изъ многихъ пріемовъ заметанія слѣдовъ. Къ этому пріему онъ прибѣгаетъ нерѣдко. Г. Заринъ не брезгуетъ ничѣмъ.

Стр 12	Стр 32·
Человѣкъ имѣетъ въ Богѣ основу не только своего физическаго существованія, органической жизни, но, что особенно важно, также и своей нравственной природы	Человѣкъ въ Богѣ имѣетъ основу какъ своего физическаго существованія, такъ и своей нравственной природы.

Но довольно. Не могу больше злоупотреблять гостепріимствомъ Богословскаго Вѣстника. Вѣдь если мнѣ выписать сейчасъ всѣ взятыя у меня г. Зариным части моихъ сочиненій, то пришлось бы заполнить нѣсколько десятковъ страницъ...

Я скажу болѣе того. Помимо буквальныхъ заимствованій у меня болѣе или менѣе значительныхъ частей, г. Заринъ зависитъ отъ моихъ сочиненій и въ смыслѣ рѣшенія *принципіальныхъ* вопросовъ своей книги. Почти всѣ основные пункты *принципіальной* стороны дѣла онъ раскрываетъ въ смыслѣ моей богословской системы, хотя въ своемъ изложеніи онъ каждый тезисъ до такой степени разбавляетъ озерами прѣсной воды, такъ утомительно тягуча, безконечно растянута его рѣчь, что постоянно стираются краски опредѣленнаго міровоззрѣнія и все наклоняется къ избитымъ истинамъ. Во всѣхъ его разсужденіяхъ о твореніи, грѣхопаденіи, спасеніи, вѣчной жизни, христіанской любви, смиреніи—я не могу не узнавать своихъ воззрѣній. Я не знаю у него почти ни одной страницы принципіальнаго характера, которая не напоминала бы моихъ книгъ. Напр. у Зарина стр. 23: „Никакая достигнутая человѣкомъ ступень религіозно-нравственнаго совершенства, какъ бы она ни была высока, не можетъ и не должна считаться окончательною, верховною, достаточною, такъ что на ней можно было бы остановиться“. Искушенія Богочеловѣка стр. 24: „Истинная жизнь человѣка не имѣетъ предѣла, когда бы она могла остановиться“... У Зарина 221: человѣкъ познаетъ свою противоположность Богу и, вмѣсто самоотреченія, пожелалъ осуществить свое безусловное достоинство именно въ своей

тварной, ограниченной, эмпирической наличности. У меня стр. 35 (и предшествующія), кончая словами: пожелалъ утвердить божественное достоинство въ своей ограниченной исключительности. У Зарина 28: грѣхъ человѣческаго самоутвержденія поставилъ Божество во внѣшнія отношенія къ человѣку... 222: Богъ представился ему теперь не любящимъ Отцомъ, но завистливо оберегающимъ Свои преимущества .. У меня 38 и 39: удаленіе Бога какъ любящаго Отца... внѣшнее отношеніе Бога къ нему... завидующимъ ему... И т. д. и т. д. [1]).

[1]) Я долженъ сознаться, что *привыкъ* встрѣчать плагіаторское отношеніе къ своимъ сочиненіямъ. Но я не могу не возмущаться тѣми случаями плагіата, когда мое имя или намѣренно затушевывается или даже произносится съ явнымъ неодобреніемъ. Я испытываю крайнее негодованіе, когда богословы, черпающіе изъ моихъ колодцевъ, ревностно бросаютъ въ меня грязью. Это не рѣдкость. Напр. какой-то Глѣбовъ, писавшій о воскресеніи Христа, „относится“ къ XI главѣ моей „Философіи евангельской исторіи“ совершенно такъ же, какъ Зринъ къ моимъ сочиненіямъ, и также вводитъ въ заблужденіе *своего* оффиціальнаго рецензента. (Однако проф. Григорьевъ отмѣчаетъ вообще компилятивный характеръ работы Глѣбова, а объ его критикѣ пишетъ слѣдующее: „. кромѣ текстовъ и избитыхъ голословныхъ фразъ (у Глѣбова) ничего нѣтъ. Богословскаго умозрѣнія автора читатель не найдетъ и въ другихъ мѣстахъ разсматриваемой главы. Единственное, что оживляетъ эту главу,—полемическія замѣтки по адресу проф Тарѣева и Д. С. Мережковскаго. Въ значительной части вѣрныя, эти замѣтки все-же мало интересны, такъ какъ мысль автора вращается въ плоскости учебниковъ Догматики и Нравственнаго богословія, а мысли г.г Тарѣева и Мережковскаго бьютъ изъ родниковъ живого духа, спускаться въ которые г. Глѣбовъ не находитъ нужнымъ“. *Прав. Соб.* 1909 ноябрь 223—224). Или—въ *Трудахъ Кіевской д. акад.* (1907 іюнь) нѣкто, разсуждая объ искушеніяхъ Христа, не вспоминаетъ ни однимъ *добрымъ* словомъ меня, столь много потрудившагося надъ этимъ вопросомъ,—направляетъ всѣ свои разсужденія *противъ* меня, не забывая и „разрушенія церковнаго ученія о лицѣ Іисуса Христа“, и въ заключеніе поучаетъ, что искушенія Христа были „подвигомъ Его самоуничиженія“. Это противъ меня-то, хотя именно я поставилъ „Уничиженіе Христа“ во главу своей религіозной системы, и изъ этой именно идеи послѣдовательно и настойчиво объясняю искушенія Христа! .. И г. Чекановскій, авторъ трактата *Къ уясненію ученія о самоуничиженіи І. Христа*, Кіевъ 1910, слишкомъ многимъ обязанъ моему изслѣдованію объ уничиженіи Христа, чтобы имѣть право (даже подъ покровомъ Кіевской академіи) отзываться о моихъ трудахъ столь пренебрежительно. (Между прочимъ, г. Чекановскій съ семинарской грубостью подчеркнулъ изчезновеніе во второмъ изданіи моего изслѣдо-

Такъ какъ я разсмотрѣлъ „отношеніе“ г. Зарина къ моимъ сочиненіямъ лишь въ качествѣ примѣра его отношенія къ пособіямъ, то я считаю нужнымъ въ заключеніе добавить, что г Зарінъ *многое* беретъ изъ очень *многихъ* пособій. Если это потребуется, я это легко докажу [1]).

Итакъ, на первый изъ поставленныхъ вопросовъ объ отношеніи г Зарина къ пособіямъ я отвѣчаю: онъ отнесся къ пособіямъ *необыкновенно внимательно, но крайне недобросовѣстно.*

Теперь перейду ко второму изъ намѣченныхъ пунктовъ.

Поведемъ теперь рѣчь о принципіальной сторонѣ въ изслѣдованіи г. Зарина.

О библейской точкѣ зрѣнія по вопросу объ аскетизмѣ, о библейскомъ ученіи, въ его своеобразномъ видѣ, въ его специфическихъ особенностяхъ, г. Заринъ не имѣетъ никакого понятія. У него „данныя Откровенія—послѣдовательно и настойчиво—представляются въ святоотеческомъ и аскетическомъ пониманіи и освѣщеніи“. На всемъ протяженіи своего обширнаго „опыта систематическаго раскрытія вопроса“ аскетическаго—онъ грубо топчетъ принципы библейскаго богословія, ни разу онъ не поднимается на высоту этой науки.

Не зная научно евангелія, не стоя на высотѣ библейско-научной точки зрѣнія на аскетизмъ, г. Заринъ не относится научно-критически и къ церковно-историческому аскетическому міровоззрѣнію. Т. е. онъ не ставитъ вопросовъ о томъ,

---

ванія многочисленныхъ „св“ Если ужъ онъ такъ заинтересовался этою мелочью, то я скажу прямо. во второмъ изданіи я зачеркнулъ въ заглавіи слова „Господа Нашего Іисуса“ и въ текстѣ многочисленныя „св.“, потому что въ первое изданіе эти слова и помѣтки внесены старательною рукою ханжи-цензора. Ср и автобіографическое сообщеніе А. П. Лебедева *Бог. Вѣстн.* (1907 г. май стр 163 прим.) Но всѣхъ превосходитъ въ этомъ отношеніи г. Заринъ.. И не могу не вошять, что терпѣть это выше человѣческихъ силъ! Одною рукою бросаютъ въ тебя грязью, а другою у тебя же обильно черпаютъ,—доносятъ на твое неправославіе, а свое православіе выражаютъ твоими же словами!..

[1]) Въ *одномъ* отношеніи я лично могу быть благодаренъ г. Зарину. *Сдѣлавъ выписки изъ моихъ сочиненій на многихъ десяткахъ страницъ, онъ почти къ каждой выдержкѣ подыскиваетъ многочисленныя святоотеческія цитаты, и тѣмъ неопровержимо доказываетъ близость этихъ выдержекъ къ святоотеческому ученію.*

подъ какими условіями евангельское міровоззрѣніе стало церковно-историческимъ аскетическимъ мировоззрѣніемъ, по какимъ ступенямъ послѣднее развивалось и въ какіе типы оно выливалось. Ничего этого не хочетъ знать г. Заринъ. онъ просто систематизируетъ библейско-святоотеческіе взгляды на аскетизмъ, объединяя разныя церковно-историческія начала.

Поэтому трудъ г. Зарина не имѣетъ никакого научно-критическаго значенія. Не въ томъ дѣло, что г. Заринъ не ставитъ себѣ критико-исторической задачи, а въ томъ, что онъ не стоитъ на высотѣ критико-исторической науки, совершенно не считается съ ея выводами.

Система г. Зарина идетъ въ разрѣзъ съ критико-историческимъ принципомъ: она служитъ у него механическимъ сведеніемъ подъ однѣ рубрики разнороднаго матеріала.

Критико-историческій методъ отношенія къ матеріалу составляетъ одну сторону, только отрицательное условіе систематической богословской работы; положительнымъ, зиждущимъ началомъ ея служитъ интуитивное начало, личнотворческое. Послѣднее также рѣшительно отсутствуетъ въ работѣ г. Зарина, и это обосновываетъ нашъ послѣдній приговоръ надъ нею: это жалкая, ниценская работа, не имѣющая никакого значенія.

Въ книгѣ г. Зарина мы находимъ такую бездну непреоборимой наивности, которая прячется лишь подъ толстымъ слоемъ самодовольства. По его мнѣнію, весь вопросъ—въ количествѣ изученныхъ святоотеческихъ твореній, а идеалъ—математическая точность изученія (=5000 страницъ). Въ дѣлѣ системы христіанская этика идетъ будто однимъ путемъ съ догматикой.

Г. Заринъ обнаружилъ рѣшительную неспособность свою понять значеніе личнаго элемента въ дѣлѣ богословской систематизаціи. Это открывается и въ критической части его труда, и въ систематической. Оказывается, что большинство изъ пособій, бывшихъ у него подъ руками, стоитъ на высотѣ лично-религіознаго творчества, религіозно-философскаго мышленія. Таковы труды еп. Θеофана, А. Θ. Гусева, Θ. Θ. Гусева и т. д. Со всѣхъ сторонъ г. Заринъ получалъ настойчивыя предупрежденія, цѣнныя указанія. Онъ имѣлъ достойнѣйшихъ руководителей. И гонимый бѣсомъ

мелкаго тщеславія и волнами поверхностнаго мышленія, онъ пренебрегъ этими предупрежденіями и указаніями, прошелъ мимо всѣхъ этихъ цѣнныхъ опытовъ. Отошелъ отъ нихъ съ тѣмъ же, съ чѣмъ и приступилъ къ нимъ—съ неуязвимымъ самомнѣніемъ. Какъ онъ не поразился легкостью своей критики, легкостью своихъ побѣдъ! И если для него такъ очевидна непрочность всѣхъ этихъ опытовъ, стоило ли ему посвящать имъ цѣлую книгу?.. Вообще наша богословская критика стоитъ очень низко: мелочная, придирчивая, недобросовѣстная. И все-же г. Заринъ превзойдетъ своимъ легкомысліемъ многихъ другихъ... Онъ, видите-ли, не подозрѣвая цѣльности того или другого міросозерцанія, съ воздушною легкостью доказываетъ односторонность одного, другого, третьяго. четвертаго авторовъ. Знаете, какъ мы привыкли разносить католичество и протестантство: противъ католическихъ положеній выставляемъ протестантскія, противъ протестантскихъ католическія. Критика легкая, но вѣдь католичество есть цѣльная и стройная система, и протестантство—цѣльная и стройная система, а чего наше православное богословіе достигаетъ механическимъ соединеніемъ католичества и протестантства? Ни католичество, ни протестантство не исчерпываются тѣми тезисами и отрывками, которые захватываются такою критикою: они остаются, въ своей органической стройности, за предѣломъ ея. Такъ и г. Заринъ (напримѣръ) противъ А. Ѳ. Гусева, который стоитъ за дѣятельное христіанство, выставляетъ Ѳ. Ѳ. Гусева, у котораго выступаетъ созерцательная религіозность, и обратно. Противъ каждаго онъ выставляетъ одну и ту же формулу: „да, у нѣкоторыхъ отцовъ-аскетовъ такія мысли есть, это одинъ изъ типовъ аскетизма, но у другихъ отцовъ есть другія мысли“.. Для себя же онъ идеаломъ ставитъ объединеніе того и другого типа. Онъ не постигаетъ того, что А. Ѳ. Гусевъ, какъ живая нравственная личность, отразился въ своихъ трудахъ, и Ѳ. Ѳ. Гусевъ, какъ живой, сказался въ своей книгѣ, и еп. Ѳеофанъ, и проф. Пономаревъ и проч. А объединеніе, о которомъ мечтаетъ г. Заринъ, припахиваетъ мертвечинкой,—и самъ г. Заринъ сумѣлъ не дать ни одного штриха своего личнаго міровоззрѣнія. Его трудъ безъ души, его этико-богословское изслѣдованіе не имѣетъ печати личности человѣческой, печати Божьяго дара. Его сочиненіе

стоитъ ниже въ этомъ отношеніи почти всѣхъ трудовъ, которые онъ такъ высокомѣрно обсуждаетъ. Ни въ комъ онъ не усмотрѣлъ образа Божія, не подслушалъ живого біенія человѣческой души, личныхъ надеждъ, личныхъ устремленій. Для него существуютъ лишь мертвыя слова. Со страшнымъ упорствомъ онъ расчленяетъ системы на фразы, изреченія, слова, и твердитъ, твердитъ, твердитъ одно и то же: эта фраза невѣрна, это изреченіе неточно, это слово неясно. Ни разу онъ не поднялся до того, чтобы взглянуть въ душу рецензируемыхъ авторовъ, окинуть взоромъ цѣлое той или другой религіозной системы, того или другого міровоззрѣнія...

Богословскія работы съ характеромъ религіознаго мышленія, личнаго религіознаго міросозерцанія, нашею средою не принимаются, не признаются, встрѣчаются здѣсь съ самодовольнымъ презрѣніемъ здраваго смысла. О. протопресвитеръ Янышевъ, книгу котораго я теперь, по указанію г. Зарина, внимательно прочиталъ, посвящаетъ мнѣ на стр 200 слѣдующія строки (въ примѣчаніи). „Въ статьѣ г. М М. Тарѣева „Цѣль и смыслъ жизни“ говорится: „христіанинъ не можетъ быть въ мірѣ иначе, какъ аскетомъ и юродивымъ“. Безъ аскетизма, добавляетъ отъ себя о. протопресвитеръ, духовная жизнь, конечно, не возможна.. но къ чему же тутъ юродство? А между тѣмъ на слѣдующей страницѣ мимоходомъ тѣмъ же авторомъ ясно высказывается и такая, вполнѣ здравая мысль: „призваніе христіанина—проявить духовную божественную жизнь въ полнотѣ естественной жизни“... О. протопресвитеръ Янышевъ считаетъ меня способнымъ хотя-бы *мимоходомъ* высказывать здравыя мысли,— и, вотъ, моя идея христіанскаго юродства кажется ему такою колоссальною, невѣроятною нелѣпостью, что онъ удивляется, какъ я, все-таки проявляющій проблески здраваго смысла, могъ высказать такую идею... Благосклонный читатель! кто бы ты ни былъ, ты понимаешь, что литературное слово въ наше время служитъ наиболѣе яркою формою исповѣданія Многія стороны души, не умѣщаясь въ узкихъ рамкахъ житейской практики, могутъ открыться только въ формѣ литературнаго слова. Ненависть и презрѣніе ко всякому человѣку, любовь ко всѣмъ людямъ, крайній позоръ нравственнаго паденія, послѣдняя высота религіознаго во-

сторга, героическое смиреніе и дерзновенная гордость—могутъ адэкватно сказаться не въ дѣлѣ, а въ словѣ. И когда говоришь о юродствѣ, вѣдь это значитъ—надѣваешь на себя рубище и идешь въ немъ предъ глазами міра, обнажаешь душу свою, открываешь предъ всѣми свое сердце... И несется тебѣ отвѣтъ со стороны присяжнаго богословія: противорѣчитъ здравому смыслу, нелѣпость!.. Но при чемъ же тутъ здравый смыслъ? Вѣдь это душа сказалась, настроеніе сказалось, живая правда тутъ... Но нѣтъ мѣста живой правдѣ тамъ, гдѣ безраздѣльно царитъ здравый смыслъ. Такое отношеніе къ своимъ религіознымъ идеямъ, къ своей религіозной системѣ я встрѣчалъ не разъ. На этой же низкой ступени религіозной критики стоитъ и г. Заринъ. Онъ приводитъ мои слова: „Евангеліе нельзя проповѣдывать дѣтямъ, потому что это значило бы внушать имъ ненависть къ отцу и матери, а это было бы полною нелѣпостью“,—и добавляетъ отъ себя: „такою же нелѣпостью, какою было бы внушать дѣтямъ отсѣчь правую руку, вырвать правый глазъ и т. п. Но такихъ нелѣпостей, т. е. внушать буквальное пониманіе евангельскихъ словъ, забывая всѣ правила для пониманія священнаго текста,—не слѣдуетъ внушать и взрослымъ“ [1])...

Любитъ г. Заринъ поучать. Но повѣрьте, г. Заринъ, религіозная проблема пошире тѣсной области экзегетическихъ правилъ.

...Рѣшительное пренебреженіе къ личному началу богословской систематизаціи приводитъ г. Зарина къ печальнымъ слѣдствіямъ и въ опытѣ собственной системы Здѣсь мы наблюдаемъ неудержимое стремленіе сказать все обо всемъ, соединить всѣ святоотеческія мысли, всѣ начала, всѣ типы. Но, конечно, до конца этого стремленія провести невозможно: механическій конгломератъ всего и обо всемъ поражалъ бы своимъ дикимъ видомъ и самый невзыскательный взглядъ. И г. Заринъ „неволей“ прибѣгъ къ единственному, остававшемуся ему, выходу, къ плагіату. Всю принципіальную часть онъ взялъ изъ чужихъ рукъ...

---

[1]) Кн. 1-я стр 204. Т. е. у меня въ мукахъ сердечныхъ ставится христіанская проблема, а г. Заринъ самую муку моего сердца, самую проблему мою называетъ нелѣпостью.

(Изъ *Бог. Вѣстн.* 1910 сент.).

Въ недавно выпущенной книжкѣ еп. Стефана *Къ вопросу о системѣ православнаго христіанскаго нравоученія* я еще разъ упоминаюсь и крайне уничижаюсь въ качествѣ противника аскетизма. „Враждебными аскетизму явились не только представители матеріализма, особенно соціализма, позитивизма и индеферентизма (чит. индифферентизма), но даже и идеализма и, наконецъ, нѣкоторые у насъ представители православнаго богословія (проф. М. Тарѣевъ)“ (стр. 157, также 221).

Уничижаетъ меня еп. Стефанъ, во-первыхъ, тѣмъ, что, обозрѣвая всѣ системы нравственнаго богословія и даже „ученыя работы, которыя, хотя и не даютъ намъ прямыхъ данныхъ къ рѣшенію вопроса о построеніи системы православнаго нравоученія, однако могутъ дать не мало цѣннаго матеріала для построенія и содержанія существенныхъ отдѣловъ таковой системы“, даже не упоминаетъ моихъ работъ, хотя другой епископъ засвидѣтельствовалъ (in malam partem) въ Колоколѣ (№ 866), что „проф М. М. Тарѣевъ читаетъ тотъ предметъ, который главнымъ образомъ и трактуется въ его знаменитыхъ четырехъ томахъ — именно нравственное богословіе“, и хотя въ 5 томѣ содержится обширная статья „Церковность, какъ предметъ нравственнаго богословія“ по спеціальному вопросу, которымъ занимается еп. Стефанъ.

Но за то (и это во-вторыхъ) еп. Стефанъ внимательно останавливается на моей полемикѣ съ г. Заринымъ, котораго, само собою разумѣется, преосвященный авторъ беретъ подъ свое покровительство Такимъ образомъ еп. Стефанъ увѣдомляетъ читателей, что „проф. Тарѣевъ отмѣчается г. Заринымъ, какъ противникъ традиціоннаго аскетизма и какъ выражающій православное ученіе въ нѣкоторыхъ случаяхъ, въ частности въ мысляхъ объ аскетизмѣ и другихъ, съ нимъ тѣсно связанныхъ, предметахъ, не точно и не вполнѣ опредѣленно... Проф. Тарѣевъ (въ своемъ отвѣтѣ) прежде всего старается изобличить г. Зарина въ недобросовѣстномъ отношеніи къ пособіямъ какъ вообще, такъ и въ частности и у него, проф. Тарѣева. Г. Заринъ, обвиняя послѣдняго въ неправославіи по вопросу объ аскетизмѣ, въ то же время

будто бы (!?) заимствуетъ у него, не показывая источниковъ, точныя и опредѣленныя православныя представленія объ аскетизмѣ... Въ пространномъ отвѣтѣ на таковую безжалостно жестокую критику проф. Тарѣева г. Заринъ всячески оправдывается отъ взводимыхъ на него обвиненій и старается доказать при этомъ, что критика проф. Тарѣева, какъ вызванная личнымъ раздраженіемъ и озлобленіемъ въ виду неблагопріятнаго о немъ отзыва въ разсматриваемомъ изслѣдованіи, не имѣетъ характера безпристрастнаго и объективнаго, и что проф. Тарѣевъ самъ на себѣ оправдалъ данный имъ приговоръ о нашей богословской критикѣ, какъ о мелочной и придирчивой“ (221—222).

Такъ еп. Стефанъ представляетъ дѣло читателю. Я позволю себѣ указать преосвященному автору на уклоненіе его отъ фактической правды.

Мое обвиненіе, предъявленное г Зарину, выражено категорически. „Г. Заринъ, утверждая, что у меня нѣтъ опредѣленнаго и точнаго, даже общаго, представленія объ аскетизмѣ и другихъ, съ нимъ тѣсно связанныхъ предметахъ, что у меня нѣтъ точнаго выраженія православнаго ученія и что я несамостоятеленъ въ томъ немногомъ, что у меня есть хорошаго, *на самомъ дѣлѣ обрѣтаетъ у меня точныя и опредѣленныя, православныя представленія объ аскетизмѣ, которыми и пользуется въ видѣ и въ размѣрахъ широкаго плагіата*“.

Таково мое обвиненіе. Едва-ли найдется хоть одинъ добросовѣстный человѣкъ въ мірѣ, который призналъ бы это обвиненіе мелочнымъ. Нѣтъ, это одно изъ такихъ обвиненій, подъ тяжестью которыхъ „избѣгаютъ выходить изъ дому, встрѣчаться съ знакомыми“. Противъ этого г. Заринъ не будетъ спорить.

Придирчиво ли это обвиненіе? Пусть на это отвѣтитъ, прежде всего, самъ г. Заринъ. Итакъ, о моемъ православіи.

Называя меня неправославнымъ по вопросу объ аскетизмѣ, г. Заринъ, послѣ, въ отвѣтѣ на мою критику, пишетъ: (въ сочиненіяхъ проф. М. М. Тарѣева) „дѣйствительно дано опредѣленное и правильное, хотя только общее, понятіе о значеніи и основныхъ принадлежностяхъ христіанскаго аскетизма,—и я могу только пожалѣть, что изложеніе (ихъ) не вошло въ мой обзоръ“ (Хр. Чт. 1908 г. дек. стр. 1697). И

это не ясно сказано? Этимъ дѣло еще не кончается? Еп. Стефанъ все еще находитъ возможнымъ говорить, ссылаясь на г. Зарина, о моемъ неправославіи по вопросу объ аскетизмѣ?! Да это значитъ видя не видѣть, слыша не слышать!

Теперь о плагіаторскомъ отношеніи г. Зарина къ моимъ сочиненіямъ. Фактъ плагіата доказанъ мною съ математической наглядностью; о позднѣйшемъ мнѣніи г. Зарина здѣсь даже излишне спрашивать. Однако якъ, что въ своемъ отвѣтѣ говоритъ г. Заринъ? Онъ признаетъ фактъ плагіата: „это сходство или заимствованіе изъ указанныхъ сочиненій проф. М М. Тарѣева, дѣйствительно, должно было бы у меня быть отмѣченнымъ“ (Хр. Чт. 1909, февр стр. 300). Ясно! И однако еп. Стефанъ находитъ возможнымъ говорить о *будто бы заимствованіяхъ*. Фактическая правда — вѣдь это минимальное требованіе порядочности!

„Г. Заринъ *всячески* оправдывается“. Къ сожалѣнію это правда. Онъ не имѣлъ мужества ограничиться приведенными основными признаніями, рѣшающими весь нашъ споръ. Онъ поддался малодушію прибѣгнуть ко всяческимъ оправданіямъ. Какъ жалки эти оправданія! Онъ, видите-ли, не процитовалъ своихъ заимствованій изъ сочиненія *Искушенія Богочеловѣка*, потому что „его смущало неудобство самаго названія сочиненія“! Если, г читатель, вамъ не нравится кошелекъ вашего сосѣда, то смѣло заимствуйте его содержаніе: такова совѣсть г. Зарина. У него есть и другіе аргументы. Онъ вообще полагаетъ свою славу въ обиліи цитатъ, слѣд. неуказаніе цитатъ изъ моихъ сочиненій могло быть только случайнымъ. Но, г. Заринъ, умолчаніе о какомъ-нибудь *одномъ* авторѣ при намѣренномъ обиліи иныхъ указаній—это довольно обычное явленіе: такъ О Контъ упорно умалчиваетъ о С. Симонѣ, только о С. Симонѣ, такъ Ницше умалчиваетъ о Штирнерѣ, только о Штирнерѣ! Все это такъ понятно. Г. Заринъ въ своемъ отвѣтѣ придаетъ особое значеніе тому обстоятельству, что онъ не зналъ моего сочиненія *Цѣль и смыслъ жизни*. Онъ „встрѣтилъ указаніе на него во второмъ изданіи „Лекцій“ о. протопресвитера І. Л. Янышева, о чемъ и заявилъ опредѣленно на стр 386 въ Addenda et corrigenda къ 1-ой книгѣ, но, къ сожалѣнію, и само это изданіе о. протопресвитера (онъ) пріобрѣлъ и имѣлъ возможность прочитать, когда (его) сочиненіе уже печаталось одновременно въ

двухъ типографіяхъ". Но г. Заринъ этими увѣреніями лишь морочитъ публику и обнаруживаетъ крайнюю недобросовѣстность. Сочиненіе *Цѣль и смыслъ жизни* не менѣе трехъ разъ упоминается въ *Философіи евангельской исторіи*, гдѣ изъ него дѣлаются выдержки на *тѣхъ именно страницахъ*, которыя г. Заринъ разсматриваетъ въ своемъ обзорѣ И еще г Заринъ увѣряетъ, что онъ „не прикидывается"! Далѣе онъ разыгрываетъ предъ читателями недоумѣніе въ виду моей обидчивости на то, что онъ процитовалъ *Искушенія Христа* во 2 изданіи и не назвалъ вмѣстѣ съ тѣмъ и перваго изданія. Явная придирчивость съ моей стороны! А *Искушенія Христа* во 2 изд. могли дать г. Зарину, безъ его знакомства съ соч. *Цѣль и смыслъ жизни*, лишь отдѣльныя мысли. Издавна же онъ знакомъ лишь съ однимъ соч. Искушенія Богочеловѣка въ 1 изд. (о которомъ я утверждалъ, что изъ него г. Заринъ болѣе всего почерпнулъ), которое въ виду опять-таки незнакомства его съ трактатомъ *Цѣль и смыслъ жизни*, не могло-де повліять на его систему. Но г. Заринъ скрываетъ отъ читателей своего отвѣта взаимное отношеніе моихъ сочиненій. Мой первый трудъ *Искушенія Богочеловѣка* представляетъ собою уже всю систему моей христіанской философіи, и можно поставить знакъ равенства между этимъ трудомъ и *Основами христіанства*. Всѣ мои послѣдующія сочиненія, вошедшія въ *Основы христіанства*, представляютъ лишь дальнѣйшую разработку данныхъ уже въ немъ тезисовъ. *Уничиженіе Христа* — это раскрытіе и обоснованіе мыслей третьей главы *Искушеній Богочеловѣка*. *Философія евангельской исторіи* предначертана во второй половинѣ четвертой главы. Особенно же и ближайшимъ образомъ содержаніе *Искушеній Богочеловѣка* подѣлено между двумя позднѣйшими сочиненіями (соединенными въ 3 томѣ): *Цѣль и смыслъ жизни* и *Искушенія Христа* (2 и 3 изд.), такъ что послѣднее воспроизводитъ лишь незначительную (2 изд. 198 стр.) и наиболѣе спеціальную часть *Искушеній Богочеловѣка* (456 стр.) — безъ того содержанія, которое отошло въ сочиненія *Уничиженіе Христа*, *Философія евангельской исторіи* и (что дѣйствительно особенно важно) *Цѣль и смыслъ жизни* Но съ мыслями послѣдняго сочиненія, если даже предположить (невѣроятное), что его не имѣлъ подъ руками г Заринъ, онъ могъ ознакомиться изъ того же не на-

званнаго имъ (самаго обширнаго моего сочиненія) *Искушенія Богочеловѣка*, такъ что какъ ни повернуть дѣло, „сходныя мысли“ у г. Зарина съ соч. *Цѣль и смыслъ жизни*, въ чемъ онъ самъ *признается*, объясняются „вполнѣ естественно“. *Искушенія Богочеловѣка*, о своемъ давнишнемъ знакомствѣ съ которыми теперь вынужденъ сознаться г. Заринъ и о которыхъ я сказалъ, что „изъ *Искушеній Богочеловѣка* г. Заринъ заимствуетъ болѣе, чѣмъ изъ другихъ моихъ книгъ“,—могли именно повлиять на него *систематически*, такъ что каждая изъ послѣдующихъ моихъ книгъ ложилась уже на подготовленную почву. Напрасно г. Заринъ поднимаетъ вопросъ о томъ, можно ли было плагіатировать *Искушенія Богочеловѣка* до выхода въ свѣтъ послѣдующихъ моихъ сочиненій. Отвѣтъ на этотъ вопросъ уже данъ въ совѣтскихъ протоколахъ М. Д. А за 1899 годъ стр. 131.—

И еще оправдывается г. Заринъ. Въ каждой инкриминируемой выдержкѣ можно различать содержаніе и формулировку, слововыраженіе. Къ содержанію заимствованныхъ мѣстъ г. Заринъ *могъ бы* и самъ придти, а выразить одну и ту же мысль *можно* множествомъ способовъ: о чемъ же толковать? Самый фактъ заимствованія это—пустое. Да кромѣ того, продолжаетъ г. Заринъ, если не обращать вниманія на большія выдержки, то, вѣдь, остаются небольшія выдержки въ 3—4 строки: есть о чемъ говорить! Нѣтъ, г. Заринъ, ни психологія, ни софистика, ни даже математика не поможетъ вамъ устранить *ужаснаго факта* (и дай Богъ, чтобы это былъ единственный случай въ исторіи нашего богословія), факта, который остается во всей своей грозной наготѣ при минимальныхъ изъ приведенныхъ мною и признанныхъ самимъ г. Заринымъ доказательствъ: г. Заринъ, обвиняя меня въ недостаткѣ православнаго взгляда на аскетизмъ на основаніи не относящихся къ вопросу статей, въ то же самое время пользовался другими моими сочиненіями, въ которыхъ дается опредѣленное и правильное понятіе объ аскетизмѣ, такъ что теперь уже оказывается, что у насъ обоихъ „излагается *одно и то же* ученіе“ (Хр. Чт. 1908, дек. стр. 1697)! Для наличности этого позорнѣйшаго факта совершенно безразлично, въ четыре или пять строкъ инкриминируемая выдержка.

Еп. Стефанъ подчеркиваетъ заявленіе г. Зарина, что вся

моя критика его книгъ есть плодъ личнаго раздраженія. Вотъ съ чѣмъ я вполнѣ согласенъ и чего никакъ не скрываю: если бы гг Зарины не дѣлали покушеній на мою репутацію и на мою литературную собственность, я никогда не вспомнилъ бы ихъ имени. Моя полемика съ гг Зариным, Басовымъ, Лаврскимъ etc., которою я занимаюсь чуть не въ каждой кн. Б. Вѣст., всегда бываетъ лишь самозащитой, апологіей. И если я въ отвѣтѣ г. Зарину придалъ своей самозащитѣ широкую постановку и отъ обороны перехожу къ нападенію, къ разсмотрѣнію всего сочиненія г. плагіатора-Зарина, то къ этому меня вынуждало самое свойство его преступленія. Вѣдь не поступаю же я такъ по отношенію къ о. Свѣтлову, у котораго выходка противъ меня есть лишь эпизодъ, вставка въ его книгѣ Насколько объективно-доказательны мои обвиненія, это другое дѣло, но чувства мои по отношенію къ г. Зарину—это чувства обиженнаго или оскорбленнаго къ обидчику. Г. Заринъ пишетъ: „лицо, заинтересованное, обиженное или оскорбленное кѣмъ-либо, нигдѣ—по здравымъ юридическимъ нормамъ не можетъ быть вмѣстѣ и судіею, не можетъ произносить окончательнаго приговора надъ человѣкомъ, который есть или считается обидчикомъ“. Но какъ же эти функціи раздѣлить въ отношеніи къ такому преступленію, какъ некрасивый поступокъ г Зарина? Вѣдь я высказываю сужденіе лишь о проступкѣ г. Зарина противъ меня, а не вообще о его нравственной жизни. Въ заключеніе г. Заринъ усвояетъ себѣ (изъ одной журнальной статьи) слѣдующій жалобный плачъ: „люди гораздо болѣе жестоки, чѣмъ звѣри, и обыкновенно чѣмъ цивилизованнѣе человѣкъ, тѣмъ утонченнѣе его жестокость. Правда, у насъ нѣтъ плетей и кнута, но раны отъ плетей и кнута заживутъ. А въ культурныхъ странахъ обоихъ полушарій широко практикуется пытка, состоящая въ опозореніи личности... Вашъ религіозный, политическій, ученый противникъ или просто врагъ не станетъ поджигать вашъ домъ, или подстерегать за угломъ съ ножомъ въ рукахъ. Нѣтъ, онъ постарается опозорить васъ въ печати. Онъ будетъ о васъ утверждать, что вы—человѣкъ глупый, безсовѣстный, и будетъ дѣлать болѣе или менѣе ясные намеки на то, что вы совершили рядъ преступленій“. Сильно сказано. Но какъ же это г. Заринъ *успѣлъ забыть* въ столь короткое время, что

вѣдь наше дѣло началось *съ покушенія г. Зарина на мое имя и мою литературную собственность*. Вѣдь это *онъ* сдѣлалъ болѣе или менѣе ясные намеки на мое неправославіе (и въ такое критическое для меня время), *онъ* попытался опозорить меня! Теперь же онъ получаетъ лишь то, что заслужилъ. Въ своемъ *позорѣ* виновенъ онъ самъ.

Г. Заринъ пишетъ (Хр. Чт. 1909 янв. 99—100): „.. Нужно сказать, что первоначально только этою замѣткою и ограничивался весь мой параграфъ обзора богословскихъ воззрѣній проф. М. М. Тарѣева. Потомъ, познакомившись съ его статьями: „Духъ и плоть", я представилъ ихъ посильный разборъ. Дѣло шло исторически-естественно. Но проф. М. М. Тарѣеву хочется все у меня представить въ превратномъ видѣ; ему всюду видится хитро задуманный и ловко проведенный маневръ". Если у меня лично не было ни повода, ни побужденія, ни желанія „кивать" какимъ-то „сферамъ" на „подозрительность" православія проф. М. М Тарѣева, то и объективно моими сужденіями,—увѣренъ,—никто не воспользовался, не воспользуется и не могъ бы воспользоваться... Только чѣмъ-то *другимъ* напуганное воображеніе можетъ рисовать такія фантасмагорическія картины. Но я то, — согласитесь,—здѣсь не причемъ... Просто подвернулся въ такой часъ". Когда г. Заринъ писалъ эти строки, онъ писалъ ложь,—и онъ зналъ, что пишетъ ложь. Я имѣю *документальныя доказательства*, что г. Заринъ лично относился ко мнѣ „восторженно", но онъ „не смогъ или не сумѣлъ побороть объективныхъ обстоятельствъ и вліяній",—„ему было поставлено въ обязанность" разнести меня,—и „самый отвѣтъ на (мою) критику" г. Заринъ написалъ по стороннему „требованію". Эти *документы* я опубликую *по первому желанію г. Зарина* [1]).

И сверхъ того, любопытно сравнить, какъ еп. Стефанъ, берущій г. Зарина подъ свое покровительство и защиту отъ моего отзыва, самъ отзывается о трудѣ г. Зарина.

„Планъ (работы) заимствованъ (г. Заринымъ) у проф. А. И. Гренкова, что не отмѣчено авторомъ, хотя проф. Грен-

---

[1]) Конечно, г. Заринъ доселѣ не заявилъ и никогда не заявитъ этого „желанія". Какую же характерную роль сыгралъ въ моей исторіи г. Заринъ!

кову дается особое мѣсто въ критическомъ обзорѣ литературы, и онъ потомъ не разъ цитуется.. У автора сначала изображается спасеніе человѣка (у проф. Гренкова=устроеніе новаго благодатнаго царства), а потомъ состояніе его гибели, его грѣховной невозрожденности, дается „аскетическій анализъ страстей“, „характеристика невозрожденнаго, *эмпирическаго человѣка*, изображеніе конкретнаго содержанія *области грѣха и отчужденія отъ жизни Божіей*“ (у проф. Гренкова= „*эмпирическій человѣкъ* съ своею земною жизнью, съ своею плотію и кровію, съ своими страстями и стремленіями .. царство міра сего .. *область грѣха и отчужденія отъ жизни Божіей*“). Затѣмъ у него идетъ „*описаніе и изображеніе* христіанской любви, какъ основного характеристическаго *свойства благодатнаго царства* Христова, какъ *идеальной сферы* религіозно-*нравственнаго совершенства*“ (у проф. Гренкова= „*описаніе и изображеніе свойства благодатнаго царства, какъ идеальной сферы нравственнаго совершенства*, какъ объективной идеи добра“). Наконецъ показывается, „*какъ именно человѣкъ съ извѣстнымъ своимъ* грѣховнымъ *достояніемъ*—„страстями“, *со своимъ* наличнымъ религіозно-*нравственнымъ складомъ можетъ* фактически *стать членомъ* духовно-*благодатнаго царства* Христова, осуществить его идеалъ“ (у проф Гренкова= „*какъ именно человѣкъ съ извѣстнымъ своимъ* тварнымъ *достояніемъ, со своимъ* насущнымъ *нравственнымъ складомъ можетъ стать членомъ благодатнаго царства Христова*“..). Послѣдовавъ плану проф. Гренкова, авторъ оказался на наименѣе выгодномъ пути къ выполненію своей задачи, поскольку она касалась выясненія не только существенныхъ моментовъ аскетизма, но и мѣста и значенія ихъ въ общемъ строю истинно-христіанской жизни. Тѣ измѣненія, которыя авторъ внесъ въ конструкцію плана своего сочиненія сравнительно съ планомъ проф. Гренкова, послужили далеко не къ улучшенію дѣла, а напротивъ, къ ухудшенію. . Отсутствіе органической связи между частями изслѣдованія... (которыя) не имѣютъ общаго ансамбля. Поэтому построенныя на принципѣ изображенія послѣдовательнаго хода нравственнаго совершенства диссертаціи г. Тихомирова, г. Миртова, г. Пономарева производятъ болѣе выгодное впечатлѣніе со стороны своего плана, и Заринъ въ этомъ отношеніи сдѣлалъ *шагъ назадъ въ сравненіи съ своими предшественниками*“ (стр. 223—226).

Еп. Стефанъ, какъ видите, лишь подтверждаетъ мой отзывъ о книгѣ Зарина: „г. Заринъ *многое* беретъ изъ очень *многихъ* пособій.. Его сочиненіе стоитъ ниже почти всѣхъ трудовъ, которые онъ такъ высокомѣрно обсуждаетъ“. Еп. Стефанъ подтверждаетъ, что мой отзывъ не есть только плодъ личнаго раздраженія.

И еще еп. Стефанъ пишетъ (стр. 238): „Даже проф. Тарѣевъ, выставляемый авторомъ (Зариным) противникомъ традиціоннаго аскетизма, болѣе традиціоненъ въ данномъ случаѣ (чѣмъ Заринъ)“...

Такъ правда, всячески затѣняемая, выходитъ все-же на свѣтъ Божій!...

X.

По слѣдамъ легенды.

(*Богосл. Вѣстн.* 1909 янв.)

Я попалъ въ мутный и бурный потокъ легенды, которая создается вокругъ моего имени. Это для меня очень тяжело, потому что скромному преподавателю духовной школы „не къ лицу—эти лица“.

Дѣло въ слѣдующемъ. Я высказалъ нѣкоторыя оригинальныя мысли по религіозному вопросу, а у „насъ“ все оригинальное роковымъ образомъ вызываетъ сословно-наслѣдственный зудъ разносительства.

Раззудись, плечо!
Размахнись, рука!

Но моя религіозная мысль изложена въ четырехтомномъ (и пятый т. дополн.) изданіи „Основы христіанства“. Пріобрѣсти четыре тома и изучить ихъ—это не подъ силу одержимымъ духомъ разносительства... Бѣда однако не велика: можно ограничиться случайно выхваченной и невѣрно понятой фразой или налету схваченнымъ слухомъ. Такъ создается легенда.

Въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ (1908 г. № 23) нѣкто г. Брандинъ написалъ статью на безнадежную тему: „Евангеліе по своему существу индивидуально и соціально“. Онъ, между прочимъ, разноситъ „индивидуалистическое, или ложно-аскетическое пониманіе евангелія, къ представителямъ ко-

тораго можно отнести проф. Тарѣева и Толстого". Г. Брандинъ пишетъ: „По мнѣнію Тарѣева, между духомъ и плотью, по евангелію, нѣтъ ничего общаго, нѣтъ никакихъ точекъ соприкосновенія". „Если евангеліе абсолютно, то въ непосредственномъ примѣненіи къ плотской, мірской жизни, оно отрицаетъ всѣ ея формы. Ради евангелія нужно отвергнуть науку, искусство, государство, бракъ,—все это не можетъ вынести евангельскаго абсолютизма". „Такъ понимаетъ сущность евангелія Тарѣевъ; онъ свидѣтельствуетъ свою солидарность съ Толстымъ и съ особенной похвалой относится къ послѣднему за то, что тотъ во имя евангелія отрицаетъ мірскую жизнь, даже самое плотское существованіе... По дуалистическому мнѣнію Тарѣева, всякая внѣшняя форма—порожденіе злого начала; форма—оковы, темница духа. Поэтому, задача христіанина не улучшеніе формы, а освобожденіе духа отъ послѣдней, бѣгство отъ міра, отъ всѣхъ формъ общественной дѣятельности"...

Когда же и гдѣ я этому училъ?! Совершенно напротивъ я утверждаю, что „свобода духа необходимую точку опоры можетъ имѣть только въ свободѣ плоти", что „съ евангельской точки зрѣнія плотской жизни должна быть предоставлена полная свобода", такъ какъ „евангеліе не можетъ опредѣлять *формъ* и видовъ плотскаго существованія" (т. IV, 123. 124. 126). Приведенная Брандинымъ выдержка дѣйствительно у меня находится, но какъ разъ въ этихъ словахъ я излагаю не свою мысль, а мнѣніе Толстого, котораго *не принимаю*. Я писалъ: „Забвеніе этой истины (т. е. что евангеліе не опредѣляетъ формъ плотской жизни) ставитъ безвыходную дилемму или отрицать мірскую жизнь во имя евангелія, или понизить евангеліе, приспособить его къ потребностямъ жизни. Первымъ путемъ пошелъ Толстой. Онъ глубоко понимаетъ христіанскій законъ. Его ошибка въ томъ, что въ евангеліи онъ видитъ не только содержаніе лично-духовной жизни, а и норму общественнаго благоустройства, основу земнаго благоденствія. При такомъ взглядѣ на значеніе евангелія, выводы Толстого послѣдовательны. Если евангеліе абсолютно и т. д. Толстой не останавливается предъ тѣмъ, что вѣдь безъ этихъ формъ и видовъ естественной жизни послѣдняя обращается въ призракъ" (т. IV, стр. 126—127). И вотъ изъ того, что я отрицаю толстовское примѣненіе

евангелія къ формамъ мірской жизни, что я не принимаю толстовское отверженіе науки, искусства, государства и брака во имя евангелія, – изъ этого г. Брандинъ заключаетъ, что я вслѣдъ за Толстымъ дуалистически отвергаю формы мірской жизни, считаю ихъ порожденіемъ злого начала и т. д. Г. Брандинъ понятія не имѣетъ о моей четырехтомной системѣ религіозной мысли, гдѣ я Толстому, кромѣ этой краткой замѣтки, посвящаю много десятковъ страницъ, — онъ знакомъ лишь съ однимъ журнальнымъ отрывкомъ моихъ сочиненій, все свое мнѣніе обо мнѣ онъ построяетъ на одной неправильно понятой фразѣ.

Еще хуже поступаетъ сотрудникъ „Колокола“ г. Давыдовъ. Въ то время, какъ въ Харьковѣ г. Брандинъ пишетъ, что я во имя евангелія отвергаю жизнь,—въ Петербургѣ г. Давыдовъ увѣряетъ читателей „Колокола“, что я ради языческой жизни отвергаю евангеліе и Бога („Колоколъ“ 1909 г. 8 янв.) [1]). Въ одно и то же время и жизнь отвергаю ради евангелія и евангеліе отвергаю ради жизни? Помилосердствуйте, господа! Имѣйте хоть какую-нибудь совѣсть!. Откуда же г. Давыдовъ беретъ свои свѣдѣнія о моемъ „ученіи“—изъ какого тома „Основъ христіанства?“ Да въ томъ и дѣло, что г. Давыдовъ и въ рукахъ не имѣлъ моихъ сочиненій, а свѣдѣнія обо мнѣ добываетъ окольнымъ путемъ. Въ Петербургской газетѣ „Новое Время“ недавно (1909 г. 3 января) напечаталъ о моемъ сочиненіи „восторженный“

---

[1]) Приговоръ г. Давыдова закрѣпилъ авторъ статьи въ томъ же *Колоколѣ* (1909 № 866) *Доколѣ же?* Вотъ эта статья.

„Въ дополненіе къ статьѣ г Давыдова, помѣщенной въ № 855 „Колокола“ подъ заглавіемъ. „Зарница“, необходимо сказать, что профессоръ М. М. Тарѣевъ—не простой ученый богословъ,—онъ читаетъ тотъ предметъ, который главнымъ образомъ и трактуется въ его знаменитыхъ четырехъ томахъ—именно нравственное богословіе. Послѣ этого можно судить, какіе выйдутъ преподаватели нравственнаго богословія изъ московской духовной академіи для нашихъ несчастныхъ духовныхъ семинарій. Но пойдемъ дальше—все равно—логика вѣдь требуетъ этого неумолимо: семинаристы наши, наслушавшись лекцій въ духѣ Тарѣева, потомъ будутъ учить и своихъ пасомыхъ въ томъ же духѣ .

Говорятъ: въ нѣмецкихъ странахъ немало пасторовъ, съ каѳедры проповѣдующихъ, что Христосъ былъ простой человѣкъ . Не долго и намъ ждать такихъ проповѣдниковъ, если наша высшая церковная власть не прочиститъ составъ профессоровъ въ духовныхъ академіяхъ.

отзывъ В. В. Розановъ. Слишкомъ извѣстно, что В. В. Розановъ—талантливѣйшій свѣтскій писатель, это—самый талантливый и значительный изъ современныхъ русскихъ писателей-мыслителей. Также слишкомъ извѣстно, что В. В. Розановъ—человѣкъ съ своей идеей. О чемъ бы и о комъ бы онъ ни писалъ, онъ все освѣтитъ съ своей точки зрѣнія. Г. Давыдовъ возмущается „восторженнымъ“ отзывомъ обо мнѣ В. В. Розанова, но свѣдѣнія обо мнѣ беретъ только изъ его отзыва. Получаются курьезы, о которыхъ и не подозрѣваетъ сотрудникъ „Колокола“ „Для чего же существуетъ и для кого и для чего Іисусъ Христосъ Свое ученіе на землѣ проповѣдывалъ?“ торжественно ставитъ мнѣ вопросъ г. Давыдовъ. И пишетъ: „Господинъ Тарѣевъ на это отвѣчаетъ буквально слѣдующее: „Помимо сердца во мнѣ живетъ“ и т. д. Слѣдуетъ рядъ выписокъ въ ковычкахъ, взятыхъ изъ „Новаго Времени“. Г. Давыдовъ убѣжденъ и старается убѣдить читателей „Колокола“, что это выписки изъ моихъ сочиненій. Но смѣю завѣрить г. Давыдова, что онъ находится въ заблужденіи и другихъ вводитъ въ заблужденіе: сдѣланныхъ имъ выписокъ нигдѣ въ моихъ сочиненіяхъ нѣтъ, и мнѣ г. Давыдовъ, въ качествѣ моихъ буквальныхъ словъ, приписываетъ то, что онъ вычиталъ въ статьѣ „Новаго Времени“.—Заимствуя свѣдѣнія изъ вторыхъ рукъ, г. Давыдовъ искажаетъ ихъ самымъ беззастѣнчивымъ образомъ. Такимъ образомъ свое послѣднее сужденіе обо мнѣ фельетонистъ „Колокола“ формулируетъ такъ: „И что это въ концѣ концовъ за христіанинъ такой, который открыто утверждаетъ, что христіанское ученіе приноситъ только исключительно вредъ и государству, и обществу, и отдѣльному человѣку,

---

Не слѣдуетъ забывать, что г.г. новаторы ведутъ дѣла искусно, съ постоянствомъ, осуществляя свое обѣщаніе: „дайте намъ автономію на три-четыре года, и отъ вашего православія останутся только клочья“.. Доколѣ же мы будемъ безмолвно ожидать полнаго разрушенія Церкви этими прислужниками еврейства, уже подкапывающимися подъ „основы христіанства“. Вѣдь сердце изболѣлось, душа изстрадалась, смотря на это. Вѣдь еще немного и грозный судъ Божій, покаравшій нѣкогда слабовольнаго Илія, первосвященника Израильскаго, постигнетъ и тѣхъ, кто попускаетъ расти злу, и сбудется на насъ слово Писанія: „отошла слава отъ Израиля“

Въ томъ же духѣ и статья въ № 984 *Колокола* за тотъ же годъ *На поворотномъ пунктѣ церковной исторіи*

и наукамъ, и искусствамъ, и философіи, однимъ словомъ, всякому проявленію живой реальной жизни? Дальше уже, кажется, идти некуда! Богъ, который совершенно излишенъ и безъ котораго все само собою идетъ неизмѣримо лучше, чѣмъ при Его вмѣшательствѣ,—непостижимъ для нормальнаго человѣческаго ума". Да, г. Давыдовъ, я безусловно согласенъ признать это мнѣніе поразительной, ужасающей нелѣпостью, которая приводитъ въ изумленіе не только безпримѣрнымъ безбожіемъ, но и рѣшительнымъ отсутствіемъ смысла. Но единственный авторъ этой нелѣпости—г. Давыдовъ, развязный сотрудникъ „Колокола". Если же онъ мнѣ приписываетъ это мнѣніе, то это чистая клевета съ его стороны. Я утверждалъ и утверждаю, что христіанство есть дѣло *личности* и что оно не примѣнимо къ условнымъ *формамъ* общественной жизни, а г. Давыдовъ говоритъ о томъ мнѣніи, что христіанство не нужно *ни для общества, ни для личности!*

Утвержденіями, что а) я отвергаю во имя христіанства формы общественной дѣятельности и б) я считаю христіанство ненужнымъ для жизни,—еще не исчерпываются возможныя истолкованія моей системы: возможно еще въ діаметральную противоположность Брандину и Давыдову говорить, что я, вмѣстѣ съ другими союзниками, проповѣдую христіанскую общественность. Это и дѣлаетъ какой-то іеромонахъ Аѳанасій (*Прав. Собес.* 1910 дек.) „Въ богословской литературѣ мнѣніе объ устарѣлости аскетическаго христіанскаго идеала и о необходимости соціализировать православіе держатся извѣстный проф. Тарѣевъ, Успенскій и многіе другіе, писавшіе о такъ называемой религіозной общественности въ *Бог. Вѣстн., Хр Чт.* и др. журналахъ, духовныхъ и свѣтскихъ. На эту же тему въ *Запискахъ религіозно-философскихъ собраній* и въ ж *Новый Путь* вы найдете сколько угодно разсужденій. Какъ же относится къ этимъ разсужденіямъ о христіанской общественности само христіанство? Такъ же, какъ Христосъ отнесся къ искушеніямъ сатаны. Въ отвѣтъ на предложеніе сотворить *хлѣбы*, Господь нашъ сказалъ, какъ всѣмъ извѣстно, такія, совсѣмъ не соціалистическаго характера, слова: не хлѣбомъ единымъ живъ будетъ человѣкъ, но всякимъ словомъ, исходящимъ изъ устъ Божіихъ,—и затѣмъ еще болѣе строго: иди за мною, сатана.

Православное христіанство, какъ объясняетъ намъ Достоевскій, считаетъ соціалистическое движеніе соблазномъ Великаго Инквизитора, а призывы къ христіанской общественности разсматриваетъ какъ вытекающую изъ недомыслія *подділку* подъ христіанство или, еще лучше, компромиссъ съ Духомъ вѣка сего. *Идеалъ святости никогда не можетъ быть подмѣненъ идеаломъ сытости* Согласиться на послѣднее церковь могла бы только въ случаѣ *отреченія отъ Христа* и отъ всей своей многовѣковой исторіи". Это у меня-то религіозная общественность, соціализированіе религіи, идеалъ сытости? Поистинѣ рецензіи эти — какая-то безпардонная свистопляска.

Сколько ихъ
Закружились .
Словно листья въ ноябрѣ.

Тарѣевъ и Ренанъ. Тарѣевъ и Ричль. Тарѣевъ и Толстой. Тарѣевъ и Розановъ. Тарѣевъ и Соловьевъ. Тарѣевъ и Мережковскій. Тарѣевъ и Марксъ. Тарѣевъ и Ѳеофанъ Прокоповичъ (Церк. Вѣд. 1911 № 44 приб. стр. 1896). Да если бы меня растерзать на микроскопическія части, и каждая часть зажила бы самобытною духовною жизнью, и то меня не хватило бы на всѣ рецензентскія клеветы и кривотолки!..

Талантливый рецензентъ „Новаго Времени" пишетъ обо мнѣ по моимъ книгамъ. Сотрудникъ „Колокола" довольствуется номеромъ „Новаго Времени". А сотрудникъ какой-то „Жизнь Волыни" (10 янв. 1909) ограничивается, повидимому, только листочкомъ „Колокола". По мѣрѣ того, какъ уменьшается освѣдомленность, возрастаютъ наглость и развязность. „Бывшій студентъ" уже отдѣлываетъ меня за „пустословіе, взятое на прокатъ у нѣмцевъ" [1]).

---

[1]) Что мои строгіе рецензенты бываютъ просто незнакомы съ моими книгами, это видно и на примѣрѣ рецензента въ *Волын. Епарх. Вѣдом.* 1911 г № 38, гдѣ читаемъ: „Профессоръ Московской Духовной Академіи М. М. Тарѣевъ—одинъ изъ самыхъ плодовитыхъ богослововъ-писателей нашего времени: его перу принадлежитъ множество статей по церковно-общественнымъ вопросамъ въ русскихъ богословскихъ журналахъ, нѣсколько отдѣльныхъ брошюръ на такія-же темы и обширные томы ученой работы подъ общимъ названіемъ *Христосъ* Проф Тарѣевъ пишетъ очень ясно и даже художественно-литературно тамъ.

И растетъ, растетъ зародившаяся легенда [1]). Трагизмъ моего положенія въ томъ, что среди Брандиныхъ, Давыдовыхъ, „бывшихъ студентовъ“ и вообще этихъ, которыхъ „слишкомъ много“, прошла молва, что у меня „въ головѣ есть идеи“,— и это послужило для нихъ достаточнымъ основаніемъ причислить меня къ разряду лицъ, съ которыми они привыкли, во время прохожденія семинарской науки, не церемониться, разнося ихъ во что бы то ни стало! Бороться съ ними дѣло безплодное, потому что „разносительство во что бы то ни стало“ составляетъ единственную область ихъ литературной дѣятельности.

И какъ бы ни скромны были мои желанія, надежда разбивается о застарѣлые нравы школы и сословія. Отъ титула „новозавѣтнаго пророка“ (Странникъ, 1903, 6 стр. 911,—также Утро Россіи 1910 №№ 193. 194: „пророкъ изъ Назарета“) я и самъ откажусь, мнѣ бы не хотѣлось лишь считаться „ужасомъ“ духовной школы. И я обращаюсь ко всѣмъ читателямъ, которымъ попадутся писанія этихъ Брандиныхъ

гдѣ дѣло касается литературной критики, современной публицистики и т п вопросовъ Но гдѣ дѣло идетъ о Христѣ-Спасителѣ“.. (начинается доносъ на мое неправославіе) Доноситель даже не знаетъ того, что „томы моей ученой работы“ имѣютъ общее названіе *Основы христіанства*. .

[1]) Не она ли служитъ причиною того обстоятельства, что студенты академій приглашаются высказываться о моемъ міровоззрѣніи въ семестровыхъ и кандидатскихъ работахъ? Впрочемъ слѣдуетъ заявить, что, несмотря на общее критическое направленіе, что вполнѣ въ порядкѣ вещей, эти работы, насколько можно судить по оффиціальнымъ отзывамъ (см. Журн. Совѣта К. Д. Акад. за 1906—1907 уч. годъ стр. 489—493 отзывъ проф. Кудрявцева о сочиненіи студента Н Колосова на тему „Отношеніе христіанства къ культурѣ: а) критическій разборъ воззрѣній по данному вопросу Паульсена, Розанова и Тарѣева; б) положительное рѣшеніе вопроса“ и id. за 1911—1912 г. стр 436—440 отзывы доц. Иваницкаго и проф. Песоцкаго о сочиненіи ст. В. Зерчанинова на тему: „Христіанская свобода. Изложеніе и критическая оцѣнка теоріи христіанской свободы проф. М М. Тарѣева“),—эти систематическія работы (именно въ отличіе отъ бѣглыхъ рѣзкихъ замѣчаній по моему адресу въ студенческихъ сочиненіяхъ) имѣютъ вполнѣ корректный характеръ. (Однако-жъ обращаютъ на себя вниманіе подобныя мѣста въ отзывахъ: „Труднѣе всего Колосову дается критика воззрѣній проф. Тарѣева. онъ выдвигаетъ въ качествѣ оружія противъ разбираемаго автора слишкомъ азбучныя истины“. Поучительно).

и Давыдовыхъ, съ просьбой—свѣрять ихъ отзывы съ моими сочиненіями [1]) ..

XI.

Рецензія протопр. І. Л. Янышева.

(*Бог. Вѣстн.* 1910 сент.)

... Задачу — такъ понять христіанство, чтобы оно давало мѣсто всей полнотѣ жизни, и такъ понять этику жизни, чтобы въ самыхъ ея нѣдрахъ умѣщалось христіанство; задачу—создать такую систему міровоззрѣнія, которая обнимала бы ничѣмъ ни урѣзанную полноту жизни и ничѣмъ не ослабленную высоту христіанства, въ которой не пришлось бы ни жертвовать христіанскимъ содержаніемъ во имя жизненности нравственнаго закона, ограничивая его языческими правилами, ни жертвовать жизнью ради христіанства, аскетически подавляя „все земное“,—такую задачу съ живымъ сознаніемъ всей ея сложности и ея неизмѣримой важности — взялъ на себя я въ своихъ *Основахъ христіанства*. Такъ какъ моя система, удовлетворяя всѣмъ запросамъ природно-исторической жизни и всей высотѣ евангельскаго христіанства, направляется противъ односторонностей, какъ гуманитарной, такъ и безжизненной интерпретаціи христіанства, то, естественно, она вызываетъ противъ себя защитниковъ этихъ ста-

---

[1]) Проф. Экземплярскій *Евангеліе и общественная жизнь* 1913, полемизирующій съ моими воззрѣніями, излагаетъ ихъ вполнѣ правильно и обсуждаетъ съ совершенною корректностью Свящ. К. М. Аггеевъ *Христіанство и его отношеніе къ благоустроенію земной жизни* 1909 съ любовью раздѣляетъ мое пониманіе поставленнаго въ темѣ вопроса, П. Троицкій, вопреки своимъ ученическимъ антипатіямъ изъ періода политическаго возбужденія и какъ-бы противъ воли, принимаетъ мою сторону въ своей кн. *Отношеніе государства къ церкви по воззрѣнію нашихъ писателей и общественныхъ дѣятелей*. Н Юмоновъ въ ст. *Христіанство и формы культурной жизни* (*Стран.* 1915 янв) уже считаетъ, даже не упоминая обо мнѣ, за несомнѣнное. „Религія Христа есть религія духа, свои завѣты, требованія и предписанія она обращаетъ къ душѣ человѣка и потому не имѣетъ непосредственной связи съ формами плотской жизни. Жизнь по евангельскимъ предписаніямъ и жизнь естественная управляется каждая своими законами и входить первая въ послѣднюю непосредственно не можетъ“ и т. д. Съ немногу привыкаютъ.

рыхъ концепцій [1]). О І. Л. Янышевъ, лишь механически прикленвшій къ своей системѣ ѳеофановскую аскетику, „для которой *все земное* нежелательно и даже враждебно“, всею душою своею прилѣпился къ гуманитарному содержанію нравственнаго закона. И, конечно, исключительно съ этой одной стороны онъ могъ взглянуть и на мою систему [2]) Поставляя все чуждое своей концепціи подъ одинъ флагъ безжизненнаго аскетизма, которыи „не имѣетъ ничѣмъ отзываться ни въ отношеніи къ матеріальному міру, ни въ отношеніи къ ближнимъ“, онъ подъ эту же рубрику подвелъ и мое міровоззрѣніе, сосредоточивъ все свое вниманіе на выдержанной въ немъ „евангельской высотѣ“. Однобокостью своего сужденія онъ вполнѣ подошелъ къ сторонникамъ противнаго міровоззрѣнія, которые „все земное считаютъ враждебнымъ христіанству“ и которые признали мое міровоззрѣніе мірскимъ, сосредоточивъ все свое вниманіе на выдержанной въ немъ полнотѣ естественной жизни: но *какъ* выразилось это сужденіе о. І Л. Янышева о моей системѣ, въ этомъ открылся его высокій характеръ. Вопреки газетнымъ сообщеніямъ, которыя рисуютъ критику о І. Л. Янышева съ несимпатичной инквизиторской стороны [3]), отзывъ о. І. Л. Янышева о моемъ богословствованіи есть не что иное, какъ *ученый* отзывъ, а не рядъ анаѳематствованій. Называя „книги профессора Тарѣева — плодъ большихъ его трудовъ и замѣчательной даровитости — серьезнымъ вкладомъ въ нашу бого-

---

[1]) Такъ всегда и сыплются на меня совмѣстно противоположныя, взаимно исключающія другъ друга и одинаково несостоятельныя обвиненія—со стороны однихъ въ крайнемъ аскетизмѣ и со стороны другихъ въ антиаскетизмѣ.

[2]) Кто имѣетъ способность понимать чужія ожиданія, тотъ пусть представитъ себѣ, насколько предъявленное мнѣ о Янышевымъ—во исполненіе оффиціальнаго порученія—обвиненіе въ безжизненномъ аскетизмѣ было неожиданностью для извѣстныхъ сферъ, въ мнѣніи которыхъ на мнѣ тяготѣлъ непростительный грѣхъ антиаскетизма! Много поучительнаго разскажетъ потомству моя „исторія“,

[3]) Рус. Сл. 1910 № 32 (*Отголоски ревизіи духовной академіи*), № 142 (*Растаявшій талантъ*, т е. протопр. Янышевъ), Раннее Утро 1910 № 125 (*Отзывъ о. Янышева о проф. Тарѣевѣ*), Утро Россіи № 149 (*Запрещеніе сочиненій проф М. М Тарѣева*) и десятки др замѣтокъ (среди нихъ Рус. Сл 1909 № 156 *Въ духовномъ мірѣ* и 1910 №№ 168, 171 и 172 *Къ исторіи проф. М М. Тарѣева*).

словскую литературу“ [1]), о. І. Л. Янышевъ „тѣмъ не менѣе“ признаетъ „требующимъ пересмотра и измѣненія или исправленія—все мировоззрѣніе профессора Тарѣева и все его ученіе о божественной, духовной жизни христианина“ [2]). Какъ истинный ученый, онъ беретъ основную мою идею, на которой и останавливается, за исключеніемъ нѣкоторыхъ замѣчаній

---

[1]) Сравните этотъ *великодушный* отзывъ о І. Л Янышева съ трафаретными напѣвами всѣхъ этихъ Свѣтловыхъ, Зариныхъ, Давыдовыхъ, Скворцовыхъ, имъ же имя легіонъ, чтобы оцѣнить всю нравственную высоту, на которой устоялъ, среди окружавшей его атмосферы, покойный о. протопресвитеръ.

[2]) Эта рецензія покойнаго о протопресвитера для меня является ни мало не удивительною. Я самъ, въ недавнемъ отвѣтѣ г. Зарину, утверждая невозможность совпаденія моихъ мыслей съ понятіями о. І. Л. Янышева, писалъ: „вообще моя система ни въ чемъ существенномъ не совпадаетъ съ системою о. протопресвитера Янышева“. Теперь то же самое свидѣтельствуетъ о І Л. Янышевъ.

Однако я долженъ засвидѣтельствовать о своемъ давнишнемъ знакомствѣ съ трудомъ о. І. Л Янышева. Г. Заринъ, обладающій рѣдкою способностью искажать все, къ чему только прикасается, что неизбѣжно при его изумительной графоманіи, перетолковываетъ мои слова: „о. протопресвитеръ Янышевъ, книгу котораго я теперь, по указанію г. Зарина, внимательно прочиталъ, посвящаетъ мнѣ“ и пр. въ томъ смыслѣ, что я не былъ знакомъ съ трудомъ о. протопресвитера І. Л. Янышева. „Проф. М. М Тарѣевъ, повѣствуетъ г. Заринъ, даже и не читалъ никогда раньше до самаго послѣдняго времени сочиненія о. І Л Янышева, какъ онъ свидѣтельствуетъ въ настоящемъ библіографическомъ очеркѣ“ (Хр Чт. 1909 февр. 294). „Профессоръ утверждаетъ, твердитъ еще г. Заринъ (ib. 295—296), что онъ даже и не читалъ никогда книги о. І. Л Янышева“ „Проф. М М Тарѣевъ признается, что онъ прочиталъ книгу о протопресвитера лишь *теперь*, да и то по моему указанію“, повторяетъ еще разъ г Заринъ (Хр. Чт. 1908 нояб. 1538) Но *я не могъ* сказать того, что приписываетъ мнѣ г. Заринъ, такъ какъ книга о І Л Янышева въ І изд. *цитируется* у меня въ сочиненіи *Искушенія Христа* (2 изд) на стр. 9 и 148. Добавлю еще, что мы въ академіи къ экзамену по нравственному богословію готовились по книгѣ о І. Л Янышева. Я вѣдь и не сказалъ, что „не читалъ никогда раньше“, „не читалъ никогда“ книги его, что „прочиталъ ее *лишь* теперь“. *Внимательно* прочитать книгу, особенно во 2 изд., особенно по какому-нибудь указанію, съ какой-нибудь опредѣленною цѣлью, это не значитъ, что книга не читана въ 1 изданіи, вообще—раньше. Вѣдь самъ г. Заринъ, говоря: „прочитавъ внимательно—и не разъ—собраніе сочиненій профессора, могу твердо заявить“ (Хр. Чт. 1909, февр. 303), развѣ хочетъ этимъ сказать, что онъ не читалъ этихъ сочиненій раньше, въ первыхъ изданіяхъ?

частнаго характера Чтобы понять основной смыслъ отзыва о. І. Л. Янышева, нужно предварительно ознакомиться съ его собственною нравственно - богословскою системою: всѣ его основныя замѣчанія предопредѣляются чертами его міровоззрѣнія. Я могу пожалѣть, что эти замѣчанія дошли до меня не въ общелитературной формѣ, которая оставила бы мѣсто для плодотворной полемики, нынѣ уже не умѣстной. Однако я почитаю себя особенно счастливымъ, имѣя возможность заявить, что всѣ пожеланія и требованія о. І. Л. Янышева являются для меня вполнѣ удобопріемлемыми и, въ сущности, уже выполненными въ самой моей системѣ. Раскрывая это въ нижеслѣдующихъ строкахъ, я надѣюсь тѣмъ выполнить послѣдній свой долгъ предъ памятью покойнаго о. протопресвитера.

§ 1. Называется ли у меня, на стр. 368 перваго тома *Основъ христіанства*, Святый Духъ или Духъ Божій „стихійнымъ“ и притомъ перерождающимся въ свободный „Духъ Христовъ“, такъ что, будто, можно говорить о вещественности Духа и измѣняемости Неизмѣняемаго Бога?

Нѣтъ На означенной страницѣ у меня идетъ рѣчь лишь о стихійныхъ *дарованіяхъ* Духа, и стихійнымъ духомъ, перерождающимся въ свободный духъ Христовъ, называется не Духъ Божій (третье Лицо Святыя Троицы), а *духъ* Божій (дѣйствіе Духа въ человѣкѣ). Терминологія моя находитъ оправданіе въ 1 Кор. XII—XIV, Гал. IV; Кол. II и Евр. V. 12.

§ 2. Отвергаю ли я, на стр. 132 третьяго тома, дѣйствіе Духа Божія во пророкахъ, говоря, что „благодатное дѣйствіе Св. Духа стало возможнымъ вслѣдствіе нравственнаго подвига Христа, послѣ Его прославленія—воскресенія изъ мертвыхъ и отшествія къ Отцу, и осуществляется чрезъ церковь, которая есть тѣло Христа“—вопреки, будто, тому, что „Духъ Христовъ“, по словамъ апостола (1 Петр. I, 11), присущъ былъ ветхозавѣтнымъ пророкамъ?

Я не отвергаю дѣйствія Св. Духа въ ветхозавѣтныхъ пророкахъ. О важномъ значеніи ветхозавѣтнаго пророчества я говорю во II томѣ, стр. 81 слѣд., гдѣ можно читать, что „пророчество выражаетъ самую сущность религіи Іеговы, какъ религіи теистической — не стихійно - языческой, а разумно-человѣческой, богочеловѣческой“. Но я полагаю различіе между благодатно-церковнымъ дѣйствіемъ Св. Духа, съ одной

стороны, и дѣйствіемъ Св Духа въ твореніи міра и въ промышленіи о немъ, дѣйствіемъ Его въ пророкахъ и даже дѣйствіемъ Его въ земной жизни Христа—Іоан. VII, 39; XVI, 7. Въ частности о различіи пророческаго и новозавѣтнаго откровенія я пишу на стр. 158 т. I: „пророческое откровеніе было обращено исключительно къ человѣческому разуму, тогда какъ во Христѣ самая Его жизнь была богооткровеніемъ".

Присоединяя сюда безспорную *догматическую* истину, что „благодать даруется намъ туне ради заслугъ Іисуса Христа" (митр. Макарій), я и получаю право сказать, что „благодатное дѣйствіе Св. Духа стало возможнымъ вслѣдствіе нравственнаго подвига Христа". И что всего примѣчательнѣе, указанное мѣсто изъ 1 посл. ап. Петра подтверждаетъ именно мои слова, такъ какъ „пророки предсказывали о назначенной намъ благодати" и „сущій въ нихъ Духъ Христовъ" открылъ имъ, что „не имъ самимъ, а намъ служило то, что нынѣ проповѣдано намъ" (1 Петр. I, 10—12). Ср. также т. II, стр. 322—323.

§ 3 Словами: „въ евангельской системѣ не имѣетъ мѣста идея жертвеннаго искупленія грѣха" (т. II, стр. 320)—отвергаю ли я церковное ученіе объ искупительной жертвѣ Христа?

Нѣтъ. На тѣхъ же страницахъ II тома я пишу: „Что Христосъ пожертвовалъ Своею жизнью для спасенія человѣка, что Онъ, претерпѣвъ уничиженіе и смерть отъ руки грѣшниковъ, взялъ на Себя немощи и болѣзни грѣшниковъ, понесъ ихъ грѣхи,... все это внушается каждою строкою евангелія" (II, 315 ср. I, 340). И всему этому не противорѣчитъ фраза на стр. 320, такъ какъ здѣсь все удареніе падаетъ на слово *идея*, и фраза имѣетъ тотъ смыслъ, что въ евангельскомъ ученіи объ искупительной жертвѣ Христа не имѣетъ мѣста *договорно-юридическая идея* жертвеннаго искупленія. Это именно и выясняется на тѣхъ строкахъ 320 страницы, которыя предшествуютъ этой фразѣ. Аналогично этому, въ томъ же томѣ, ниже (стр. 333 слѣд.), раскрывается мысль, что въ евангельскомъ ученіи о царствѣ Божіемъ нѣтъ мѣста для *идеи* царства Божія, т. е. для *теократической идеи*, для идеи народнаго богоизбранничества, — что евангельское ученіе о царствѣ Божіемъ наполняется всѣмъ евангельскимъ содержаніемъ, и „было бы явнымъ заблужденіемъ — думать, что

изъ понятія царства Божія можно дедуктивно извлечь какое бы то ни было евангельское содержаніе".

Вообще въ такихъ случаяхъ рѣчь идетъ о тонкостяхъ терминологіи, которыми нисколько не затрагивается существенное содержаніе христіанской догматики.

§ 4. Утверждаю ли я на стр. 351 т. II, что церкви не дано власти отлучать кого-либо?

Нѣтъ. На стр. 138—139 тома III отлученіе недостойныхъ я признаю не только правомъ, но даже долгомъ церкви. „Церковь должна строго слѣдить, чтобы всѣ ея члены были рожденными отъ Бога, и извергать изъ своей среды всякаго, кто, именуясь братомъ, живетъ какъ язычникъ". Этому я нисколько ни противорѣчу на стр. 351 т. II, гдѣ я только излагаю евангельскую притчу о плевелахъ. И къ этому изложенію я на той же страницѣ присоединяю слѣдующее примѣчаніе, которымъ устраняется всякое возможное недоумѣніе: „Другое внушается задачею церкви быть солью и свѣтомъ для міра, прославить въ его глазахъ Отца Небеснаго добрыми дѣлами. Въ виду этой задачи церковь должна слѣдить за своей репутаціей, охранять свой опредѣленный видъ, отсѣкать отъ себя все стороннее, все прикрывающее ее, стирающее ея пограничныя линіи, обезличивающее ее въ глазахъ внѣшнихъ. И очевидно, во имя этой задачи она должна извергать изъ своей среды всякое лицемѣріе, всѣхъ пристающихъ къ ней по какимъ-нибудь корыстнымъ побужденіямъ, прикрывающихъ ея именемъ достиженіе земныхъ интересовъ Но это совсѣмъ не то, что вырываніе плевелъ"...

§ 5. Держусь ли я дуалистическаго взгляда на отношеніе божественнаго къ человѣческому, духовнаго къ плотскому? Въ частности—а) утверждаю ли я, что духовное *само по себѣ* божественно (все духовное отождествляю съ божественнымъ) и что, напротивъ, все земное само по себѣ ничтожно, низменно, даже злостно (т III, стр. 68)? б) лишаю ли я природу человѣка, именно какъ человѣка, ея собственной духовной сущности—однажды навсегда напечатлѣннаго въ ней образа Божія, такъ какъ я естественному нравственному закону не рѣшаюсь, въ виду его утилитарной стороны, земного характера, приписать „исключительно божественное происхожденіе"? в) забываю ли я о томъ, что радостями и

благами земной жизни, какъ бы онѣ ни были законны и священны, христіанинъ можетъ пользоваться, оставаясь въ то же время истиннымъ христіаниномъ?

Отнюдь нѣтъ! а) Говорить, что духовное само по себѣ божественно, отождествлять все духовное съ божественнымъ— противно моей системѣ. Методъ моей мысли, разъясняемый на страницахъ *Основъ христіанства* почти съ надоѣдливой настойчивостью (см. особ. т. I, 344 слѣд. т. II, 46 слѣд т IV, 95 сл. 44 слѣд.), въ томъ, что я не начинаю съ психологически-духовнаго, т. е. съ духовнаго въ смыслѣ безплотнаго, духовнаго въ отличіе отъ чувственнаго, сводя къ нему божественное, отождествляя съ нимъ божественное, но я начинаю съ божественнаго, именуя его духовнымъ. „Евреи не знали духовности въ смыслѣ безплотности Духовностью они называли живую силу, жизнь и силу, бодрость, крѣпость. Поэтому Богъ, живый, крѣпкій, всемогущій, противополагается міру какъ духъ плоти“ (II, 46). Я даже въ понятіи не раздѣляю божественнаго и духовнаго, такъ чтобы можно было ихъ отождествлять,—то и другое для меня съ самаго начала едино, и именно я не понятіе божественнаго наполняю содержаніемъ духовнаго, но понятіе духовнаго наполняю содержаніемъ божественнаго. Я утверждаю, что „все духовное въ сущности божественно“, такъ какъ (непосредственно добавляю я) только божественное можетъ быть духовнымъ. Я не могъ бы сказать, что „духовное какъ предикатъ божественнаго *составляетъ* его противоположность человѣческому“, я могъ лишь сказать, что „духовное какъ предикатъ божественнаго сильнѣе всего *выражаетъ* его противоположность „человѣческому“—низменному, уничиженному“ (I, 344). Поэтому обо мнѣ именно нельзя сказать, что „у меня все духовное отождествляется съ божественнымъ и въ то же время противополагается человѣческому“. Я все время говорю не о психологической духовности, а о духовности религіозной, божественной, абсолютной,—отождествляю понятія духовности и абсолютности. И когда въ какомъ-нибудь отношеніи божественная духовность совпадаетъ съ психологическою, я это прямо отмѣчаю. Напр. II, 255: „въ этомъ отношеніи божественность духовной жизни оказывается и психологическою духовностью“.

Не отождествляя божественнаго съ духовнымъ, я и земное

не представляю какъ само по себѣ злостное. Такого выраженія ни на стр 68 т. III, ни въ другихъ мѣстахъ у меня нѣтъ и быть не можетъ. Я говорю, что собственная природа міра есть ничтожество, что самъ по себѣ человѣкъ ничтоженъ, но фактически міръ есть явленіе божественной жизни въ ничтожествѣ (III, 60), и человѣкъ фактически есть носитель жизни въ ничтожествѣ (III, 63). „Пріобрѣтеніе Богу славы въ ничтожествѣ—вотъ цѣль міровой и человѣческой жизни. Эта цѣль неизбѣжно достигается въ данной дѣйствительности. Во всѣхъ явленіяхъ міровой жизни обнаруживается Божія слава“ (ib.) и т. д. Отсюда—„первое, что внушается человѣку идеей славы Божіей, есть долгъ жизни. Человѣкъ созданъ для жизни на этой землѣ, и потому онъ долженъ жить всею полнотою своего естества, созданнаго Богомъ“ (65 и т. д.) Я не могъ бы назвать природной жизни зломъ, потому что неутомимо разъясняю, что „сама по себѣ, разсматриваемая объективно, въ своихъ формахъ, плоть не оцѣнивается съ христіанской точки зрѣнія—и не осуждается, и не имѣетъ положительнаго религіознаго значенія Плоть—царство природы, безразличное въ религіозномъ отношеніи, подобно какъ физіологія и техника безразличны въ этическомъ отношеніи“ (IV, 129) и т. д. „Въ естественномъ отношеніи физическая и мірская жизнь составляетъ область воли Божіей, какъ эта послѣдняя проявляется въ законахъ природы. Съ этой стороны она есть благо, но это благо внѣшнее, душевное, которое входитъ въ сердце извнѣ и не имѣетъ нравственныхъ свойствъ, не подлежитъ нравственной оцѣнкѣ. Здѣсь нѣтъ ничего нечистаго, но ничего нѣтъ и святого“ (II, 259) и т. д. Этическій обликъ естественная жизнь получаетъ лишь съ того момента, какъ она вступаетъ въ отношеніе къ вѣчной жизни, къ духовному благу Поэтому на мірскую жизнь евангеліе смотритъ двояко—съ естественной точки зрѣнія и въ отношеніи ея къ вѣчной жизни. Евангельскій Богъ имѣетъ два аспекта, являясь и Богомъ природныхъ даровъ, естественнаго промысла, и Богомъ любви, требующей самоотреченія, но евангеліе не знаетъ дуализма (258 слѣд.) и т д.

б) Не отождествляя духовнаго съ божественнымъ, не наполняя понятія божественнаго содержаніемъ духовнаго, я не лишаю человѣка его собственной нравственной сущно-

сти, относя ее къ душѣ (а не къ духу). И это настолько несомнѣнно, что я говорю даже о моральной автономіи человѣка (IV, 66 слѣд.). „Плотская жизнь, во всей полнотѣ своего развитія, имѣетъ въ себѣ этическія основы“ (IV, 124). Если я при этомъ не рѣшаюсь приписать естественному нравственному закону „исключительно божественное происхожденіе“ (ib), то этимъ именно я и подтверждаю фактъ нравственной автономіи. Усвояя естественной нравственности утилитарную сторону, я тѣмъ самымъ не порицаю ея, а только характеризую ее. Я настолько далекъ отъ порицанія естественной нравственности, какъ одной изъ сторонъ природной жизни, что, даже приписывая людямъ естественную злость (согласно съ Мѳ VII, 11, Лук XI, 13), я подъ этою естественною злостью разумѣю состояніе натуральной нравственности, утилитарнаго общежитія, и говорю, что это природное состояніе не даетъ человѣку благъ религіозной жизни, не приводитъ его къ похвалѣ и благодарности, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно не вмѣняется человѣку въ вину“ (II, 282, 283). Я не отрицаю того, что и естественная нравственность отъ Бога, не говорю, что „будто въ сферѣ природы можно быть безъ религіи, безъ Бога“ (IV, 420),—„въ естественномъ отношеніи физическая и мірская жизнь составляетъ область воли Божіей, какъ эта послѣдняя проявляется въ законахъ природы“ (II, 258—9): я только отличаю откровеніе Божіе въ природѣ и исторіи, въ душевной нравственности, отъ Его новозавѣтнаго откровенія въ Сынѣ — въ абсолютно-духовной, христіанской жизни. Съ точки зрѣнія послѣдней, лишь духовно-абсолютное можетъ быть названо религіознымъ. Обсуждая всѣ, входящіе въ мой кругозоръ, предметы съ христіанской точки зрѣнія, я употребляю понятіе религіи именно въ этомъ смыслѣ духовной абсолютности, причемъ всегда предполагается возможность и болѣе широкаго пониманія религіи, возможность двоякой точки зрѣнія. „Евангельскій Богъ имѣетъ два аспекта“... Связи между этими двумя областями я не порываю, такъ какъ настойчиво утверждаю, что „постепенные акты творенія міра и человѣка были послѣдовательными ступенями откровенія божественной жизни въ ничтожествѣ и каждая низшая ступень творенія служила условіемъ высшаго откровенія божественной жизни въ новой формѣ. Но твореніемъ человѣка не закончилась

постепенность откровенія божественной жизни въ мірѣ: высшею формою откровенія божественной жизни въ мірѣ, въ которой Божество является тѣмъ, что оно есть Само въ Себѣ (Іоан. IV, 24; I Іоан IV, 8),—служитъ духовная жизнь. Духовная жизнь есть новое твореніе Божіе, но не безусловное: это есть новая форма откровенія божественной жизни въ томъ же ничтожествѣ, обусловленная со стороны послѣдняго акта первобытнаго творенія, т. е. человѣка... Она могла явиться только тогда, когда къ ней сталъ подготовленъ человѣкъ" (III, 67, 68). Подъ этимъ условіемъ духовной жизни я разумѣю всю полноту естественнаго развитія, всю полноту культуры (IV, 94—95; 128 и др.). Однако въ моментѣ перехода человѣка отъ естественно-культурной жизни къ духовному совершенству я ставлю самоотреченіе человѣка, его сознаніе своего природнаго ничтожества, отреченіе отъ своего природнаго достоинства, послушаніе Богу и упованіе на Него (III, 68; 78 слѣд.). И этотъ тезисъ въ моей системѣ является простымъ выводомъ изъ взгляда на христіанство, какъ на новое откровеніе, новое твореніе (II, 185). Основательно (а не по недоразумѣнію) можно возражать противъ этого тезиса лишь подъ угломъ натуралистически-эволюціоннаго взгляда на христіанство, какъ на естественный продуктъ мірской культуры. Но сего да не будетъ! И что у меня этотъ тезисъ не разрываетъ связи между духовною и природною жизнью, это видно изъ того, что я снова говорю о реализаціи духовной жизни въ „мірѣ, который созданъ изъ ничтожества... Отсюда связь духовной жизни съ злостраданіями; отсюда основный характеръ христіанства—въ соединеніи духовнаго совершенства съ внѣшнимъ уничиженіемъ и духовнаго блаженства съ внѣшними страданіями" (III, и др. мн.).

Для подтвержденія своего воззрѣнія по этимъ вопросамъ я могъ бы представить обширныя библейско-святоотеческія доказательства. Но я оказываюсь въ столь счастливомъ положеніи, что могу ограничиться простою выпискою изъ *учебника* догматическаго богословія — (митр. Макарія), гдѣ мы читаемъ: „Говоря, что человѣкъ, обратившійся къ христіанству, не можетъ самъ собою творить добрыхъ дѣлъ безъ помощи благодати Божіей, мы разумѣемъ *добро духовное*, которое заповѣдуется закономъ евангельскимъ, содѣ-

лываетъ человѣка духовнымъ и служитъ его вѣчному спасенію,—разумѣемъ дѣла вѣры христіанской, достойныя вѣры во Христа. Но не отвергаемъ, что человѣкъ, какъ до обращенія, такъ и по обращеніи къ закону евангельскому, можетъ и самъ собою въ нѣкоторой степени исполнять требованія естественнаго закона, не изгладившагося въ его совѣсти, и слѣд. творить *добро естественное* (Рим. II, 14. 15), пользуясь остаткомъ своихъ силъ умственныхъ и нравственныхъ, поврежденныхъ паденіемъ, однакожъ не уничтоженныхъ,—творить добро, которое, какъ ни слабо оно и незначительно, ни въ какомъ случаѣ не должно быть названо зломъ, и слѣд, хотя не въ состояніи служить къ нашему спасенію, но не можетъ служить къ нашему осужденію. Мысли эти обстоятельно излагаютъ первосвятители востока въ 14 членѣ своего посланія о православной вѣрѣ"...

в) Уже изъ сказаннаго слѣдуетъ, что христіанинъ можетъ наслаждаться благами жизни Раскрытію этой мысли я посвящаю цѣлый отдѣлъ во II томѣ, гдѣ пишу: „по евангельскому ученію все естественно-гуманитарное разрѣшается человѣку, всѣ естественныя блага ему дозволяются, все ему позволено, какъ говоритъ апостолъ, потому что всѣ блага даруются единымъ Отцомъ Небеснымъ, такъ что нѣтъ никакого естественнаго предѣла наслажденія ими" (II, 260 слѣд.) и т. д. Этому же вопросу я посвящаю и весь IV томъ, гдѣ раскрываю ученіе о христіанской свободѣ.

§ 6. Говоря, что „абсолютность формы и любовь, какъ содержаніе — въ этомъ единственно христіанство", что оно въ „абсолютной божественной любви" (II, 182),—не приписываю ли я христіанину такую абсолютность, т. е. неограниченность, какой православная церковь не усвояетъ ни безплотнымъ силамъ, ни прославленнымъ святымъ Божіимъ?

Нѣтъ. Основная идея моего труда, раскрываемая спеціально въ III томѣ, въ томъ, что религіозное благо невыразимо въ терминахъ естественнаго совершенства, что естественное абсолютное совершенство недоступно человѣку и самое стремленіе къ личному обладанію безконечнымъ совершенствомъ есть зло. Христіанская же абсолютность это, во-первыхъ, духовная абсолютность, а не естественная (ср. IV, 95 слѣд.), во-вторыхъ, она есть даръ Божій, а не плодъ естественнаго совершенствованія, въ-третьихъ, она сочетается

съ природною ограниченностью. „Богодарованность духовнаго совершенства и блаженства и соединеніе духовнаго совершенства съ видимымъ уничиженіемъ и блаженства съ внѣшними страданіями—вотъ что составляетъ самое характерное въ христіанствѣ съ внѣшней стороны, т. е. помимо содержанія самой духовной жизни“ (III, 58) и т. д. Духовная жизнь это не природа человѣка; нѣтъ, духовная жизнь есть божественная жизнь въ человѣкѣ“ (III, 88). Не я живу, но живетъ во мнѣ Христосъ. Конечно, для такой, привитой человѣку абсолютности, умѣщающейся въ его природной ограниченности, долженъ быть выходъ, какъ для пара—клапанъ. Такой выходъ дается въ свободной смерти, въ самоотреченіи. „Благо вѣчной жизни, или абсолютность богосыновней любви, имѣетъ предопредѣленную сцѣпленность со смертью, которую неизбѣжно побѣждаетъ... Подставьте къ какой-угодно сторонѣ евангельскаго принципа неустранимую длительность существованія, обязательный обходъ смерти, добавьте къ какому-нибудь евангельскому требованію оговорку „не до смерти“, и для васъ всѣ евангельскія слова будутъ звучать фальшью и лицемѣріемъ. Въ системѣ евангельскаго ученія только одинъ пунктъ занимается идеей смерти, но онъ предполагается всѣми остальными пунктами. Ученикъ Христа только однажды можетъ „положить душу свою“ за людей, но готовность къ смертной жертвѣ составляетъ необходимое предположеніе всей христіанской жизни. Любовь и вѣчная жизнь—это на языкѣ евангелія то же, что любовь и смерть: евангельская любовь есть любовь до смерти и вѣчная жизнь въ побѣдѣ надъ смертью“ (II, 275. 276).

§ 7. „Если человѣческое „я“ оказывается столь пассивнымъ въ процессѣ божественной духовной жизни христіанина, а съ другой стороны—если все тлѣнное, земное, преходящее имѣетъ значеніе для него лишь въ томъ смыслѣ, что служитъ объектомъ отрицанія, злостраданій, самоотверженія, движеніе же всей природно-исторической жизни міра (мною) вездѣ предоставляется ея собственнымъ естественнымъ законамъ, то въ чемъ же проявляется творчество абсолютной свободы и безпредѣльной любви отдѣльнаго христіанина къ человѣчеству? и какимъ именно творчествомъ онъ достигаетъ цѣли жизни?“

На это я даю въ своихъ книгахъ опредѣленный и ясный отвѣтъ Христіанство состоитъ:

1) въ интимномъ переживаніи личностью божественно-духовной жизни, которое столь же пассивно, сколь и активно, столь же свободно, сколь и непроизвольно, какъ пассивно и вмѣстѣ активно, свободно и непроизвольно всякое вдохновенное творчество (см. т. II passim)

2) въ дѣйствіи на природу и міръ благодатью, хотя это дѣйствіе благодати невидимо, скажется лишь въ концѣ временъ (II, 189. 355; III, 125 сл. 284 сл. V, 230).

3) въ личномъ аскетизмѣ, ибо въ борьбѣ съ лично сознательною безнравственностью христіанство представляетъ изъ себя незамѣнимую воспитательную силу, хотя личнымъ аскетизмомъ природно-общественная жизнь не затрогивается въ своей сущности (II, 210; III, 93—107; IV, 175; V, 231).

4) въ свободѣ естественно-природной жизни, въ полнотѣ культурнаго развитія (IV passim, V, 231 слѣд.).

и 5) въ церковности (V, 234).

Все, что можетъ быть сказано основательно о содержаніи христіанской жизни и дѣйствительно сказано когда-либо и кѣмъ-либо, умѣщается въ этихъ формулахъ.

Моею системою воспринимается содержаніе церковности, которая необходимо наростаетъ на христіанскомъ корнѣ, хотя я и называю ее вторичною и производною формою христіанской жизни (II, 347—8; V, 234 сл.).

Вся полнота культуры примиряется въ моей системѣ съ абсолютностью лично-христіанской жизни и освящается послѣднею, хотя я и говорю, что христіанство не въ плоти, не въ ея границахъ, не въ ея формахъ (IV, 130 и др.).

Вся нравственная сила христіанства умѣщается въ моей системѣ, хотя я и говорю, что христіанство въ своей сущности глубже нравственности.

Въ моей системѣ находится достаточно простора для всей метафизики благодати, но глубочайшую сущность христіанства я усматриваю все же не въ этой сторонѣ христіанства.

Сущность христіанства въ интимномъ переживаніи личностью божественно-духовной жизни. Это—христіанская мистика, тайна личной жизни христіанина. Съ полною ясностью и опредѣленностью и съ полною мотивированностью я за-

являю, что эта сокровенность христіанской жизни невыразима, что существо этого дѣла каждый узнаетъ только изъ собственнаго опыта (V, 215 слѣд.). Подобно тому, какъ біологія, изучая явленія жизни, не можетъ отвѣтить на вопросъ, что такое жизнь; такъ и религіозная философія, изучая діалектику духовной жизни и ея отношенія, находитъ свой предѣлъ въ личной сокровенности духовной жизни. Дѣло богословской науки не исчерпать эту тайну, а обосновать самую идею христіанской мистики, интимность и свободу личнаго христіанства (см. особ. т. II, стр. 165 слѣд.), а также указать пути сочетанія личнаго христіанства съ формами природно-исторической жизни. Болѣе, чѣмъ на кого-либо, я могу здѣсь опереться на самого о. І. Л. Янышева, на его знаменитый тезисъ, что нравственный законъ каждымъ исполняется по своему. Но у о. І. Л. Янышева этотъ тезисъ остался простымъ постулятомъ, такъ какъ необходимая субъективность нравственнаго закона не можетъ осуществиться, если содержаніемъ нравственнаго закона обнимается условно-общественная жизнь. Субъективность религіозно-нравственнаго, и именно христіанскаго, начала впервые осуществляется (систематически проводится) лишь въ моей системѣ, благодаря ученію о разнородности сферъ лично-религіозной и природно-общественной. Вслѣдствіе этого условность природно-общественной области не является тяжестью для личности, опредѣляясь своими собственными законами; но это вмѣстѣ съ тѣмъ не есть лишь отрицательная свобода личности, такъ какъ одними лишь природно-историческими законами опредѣляются формы общественной жизни, а человѣкъ-христіанинъ всегда и во всемъ остается человѣкомъ-христіаниномъ, съ полною свободою личнаго поведенія и въ положительномъ отношеніи къ реальной жизни.

§ 8. Стоя во всемъ строѣ своихъ мыслей о божественной духовной жизни преимущественно на точкѣ зрѣнія Четвероевангелія [1]), не прихожу ли я къ нѣкоторому несогласію съ

[1]) Вотъ въ чемъ протопр. Янышевъ усматриваетъ корень всѣхъ недостатковъ моей системы,—въ томъ, что я „во всемъ строѣ своихъ мыслей о божественной, духовной жизни стою преимущественно на точкѣ зрѣнія Четверо-Евангелія“, которая приводитъ меня къ „несо-

ученіемъ и современною практикою православной церкви, въ частности, по вопросамъ о клятвѣ, войнѣ, національности, о союзѣ церкви съ государствомъ?

Когда я говорю, что внѣшняя чистота, одежда и пища не оцѣниваются въ христіанствѣ религіозно (II, 225—227), то это не значитъ, что христіанинъ не долженъ умываться, одѣваться и питаться: это значитъ лишь, что нѣтъ христіанскаго умыванія, христіанской одежды и пищи и что христіанинъ моется, одѣвается и питается, какъ человѣкъ, а не какъ специфически христіанинъ, — по требованію гигіены, климата и физіологіи. Такъ, равнымъ образомъ, понимая евангельскія заповѣди абсолютно и въ то же время не признавая за ними общественно-обязательнаго значенія, я съ совершенною опредѣленностью говорю, что „формы общественной жизни должны нормироваться условно и соразмѣряться съ земными интересами, вѣрующій же во всѣхъ своихъ отношеніяхъ поступаетъ по божественному, т. е. абсолютно, религіозное дѣйствіе личности должно быть абсо-

---

гласію съ ученіемъ и современною практикою церкви“ *Трагическое* обвиненіе: оно можетъ послужить исходнымъ пунктомъ долгихъ размышленій. . Какъ-бы то ни было, въ предложеніи Св Синоду ученѣйшаго и умнѣйшаго протопр Янышева—„предписать профессору Тарѣеву воздерживаться, какъ въ своемъ преподаваніи, такъ и въ печати отъ всего, что несогласно съ ученіемъ и практикою православной церкви“—въ этомъ предложеніи есть полный смыслъ. Но любопытно, что̀ изъ этого предложенія о Янышева сдѣлала Синодальная канцелярія: по канцелярской формулировкѣ мнѣ предписано „воздерживаться впредь какъ въ своемъ академическомъ преподаваніи, такъ и въ литературныхъ своихъ трудахъ отъ всего, что несогласно съ словомъ Божіимъ, ученіемъ и практикою Православной Церкви“. Въ отзывѣ о. Янышева есть смыслъ: я здѣсь рисуюсь человѣкомъ, который увлекся словомъ Божіимъ и потерялъ изъ виду руководящее значеніе церковной практики. Канцелярія же представляетъ меня какимъ-то чудищемъ: профессоръ, который не руководится ни словомъ Божіимъ, ни ученіемъ и практикою церкви! Некрасовъ въ поэмѣ *Кому на Руси жить хорошо* заставляетъ мужиковъ читать въ саду заброшенной барской усадьбы надпись на бесѣдкѣ, въ которой были стерты двѣ-три буквы:

Затерты двѣ-три литеры,
И изъ слова благороднаго
Такая вышла дрянь.

Такъ и Синодальная канцелярія въ благородномъ словѣ о. Янышева затерла двѣ-три литеры...

лютнымъ“ (II, 212—213). Въ частности я лишь говорю, что религіозная война, религіозный патріотизмъ (идея народнаго богоизбранничества), есть абсурдъ съ христіанской точки зрѣнія, хотя евангеліе не противъ патріотизма, какъ естественнаго блага (ib. 217). Я лишь говорю, что формы природно-общественной жизни не могутъ быть выведены изъ сущности христіанства, хотя онѣ вытекаютъ изъ природно-исторической необходимости. Возстановляя чистое, евангельское христіанство, какъ нейтральное въ природно-общественномъ отношеніи, я не забываю того, что въ христіанствѣ наряду съ этою первичною сущностью оказывается производная, вторичная форма *церковной* жизни и что въ этой послѣдней формѣ христіанство становится природно-исторической силою. „Только церковь, а не лично-духовное христіанство, освящаетъ природу и міръ, является общественно-исторической силою, связываетъ христіанство съ природой и исторіей и возстановляетъ существенный пробѣлъ въ системѣ религіознаго смысла жизни“ (III, 131 и вообще 130—131). Я вполнѣ признаю историческое значеніе государственно-правового положенія церкви. Истинное пониманіе сущности христіанства въ этомъ случаѣ является указаніемъ того пути, въ какомъ должно развиваться отношеніе церкви къ государству. „Правовое отношеніе церкви къ государству, устремляясь выше временныхъ интересовъ, должно быть символомъ отношеній божественнаго къ человѣческому, вѣчнаго къ временному, внутренняго къ внѣшнему“ (III, 138)..

XII.

Христіанство и церковь.

(*Христіанинъ* 1916 янв. февр.).

Архимандритъ Иларіонъ—*Христіанство нѣтъ безъ церкви.*
Его же—*Священное писаніе и церковь.*

Названныя брошюры архимандрита Иларіона заслуживаютъ вниманія по своей важной темѣ, хотя она обсуждается авторомъ въ популярномъ полемическомъ тонѣ.

Остріе полемики направлено о. Иларіономъ противъ без-

церковной концепціи христіанства у сектантовъ и особенно у Толстого, однако онъ думаетъ захватить своимъ ударомъ и богословскую теорію христіанства. „Христосъ Самъ сказалъ, что Онъ создастъ церковь, но развѣ теперь говорятъ о церкви? Нѣтъ, теперь предпочитаютъ говорить о христіанствѣ, при чемъ христіанство разсматриваютъ какъ какое-нибудь философское или нравственное ученіе. Христіанство,— это звучитъ какъ новокантіанство или ницшеанство! Эта поддѣлка церкви христіанствомъ, какъ тонкій ядъ, проникаетъ въ сознаніе даже и церковнаго общества Она—тонкій ядъ, потому что скрытъ онъ подъ цвѣтистой оболочкой громкихъ рѣчей о недостаткахъ „историческаго христіанства“ (т.-е. церкви?), объ его будто-бы несоотвѣтствіи какому-то „чистому“, „евангельскому“ христіанству. Евангеліе и Христосъ противопоставляются церкви, которая къ чему-то называется „исторической“, какъ будто есть или была когда-нибудь другая „неисторическая“ церковь! Воистину здѣсь сатана принялъ образъ ангела свѣтла Онъ показываетъ видъ, будто правду Христову очистить хочетъ отъ неправды человѣческой“.

Если вы — учитель гимназіи, и въ вашемъ присутствіи кто-либо разсказываетъ объ учителѣ гимназіи, натворившемъ въ пьяномъ видѣ скандаловъ, и начинаетъ разсуждать въ томъ смыслѣ, что вотъ-де до чего образованіе доводитъ, то едва ли вы не почувствуете себя задѣтымъ

Такъ и я, какъ авторъ *Основъ христіанства*, чувствую себя задѣтымъ полемикой о. Иларіона съ сектантской теоріей безцерковнаго христіанства, въ виду того, что онъ говоритъ о проникновеніи теоріи христіанства и въ сознаніе церковнаго общества. Не утверждаю, что полемика о. Иларіона чрезъ голову Толстого и сектантовъ мѣтитъ въ меня. Пусть я буду правъ только субъективно. И нѣтъ нужды ссылаться на деликатность молодого монаха, мѣшающую ему выступить открыто противъ своего учителя, такъ какъ извѣстно, что въ наше время ученики и, въ частности, молодые монахи этою слабостью не страдаютъ [1]). Я думаю, что и субъектив-

[1]) „.. прот. П. И. Добровъ напалъ на духовную школу, заявивъ, что богословіе въ нашихъ школахъ и вѣроисповѣданіе имѣютъ много различнаго, и кто хочетъ быть православнымъ, лучше пусть не читаетъ нашихъ богослововъ Преподаватель семинаріи С И Голощаповъ по-

ныхъ основаній достаточно. Да и безъ того тема заслуживаетъ обсужденія.

Въ полемическихъ интересахъ о. Иларіонъ отождествляетъ теорію христіанства съ теоріей отдѣленія христіанства отъ церкви. По его словамъ, кто заговорилъ о христіанствѣ, объ евангельскомъ христіанствѣ, объ историческомъ христіанствѣ, т. е. церкви, тотъ eo ipso отдѣляетъ христіанство отъ церкви. „Потому-то люди и начинаютъ разсуждать слишкомъ самоувѣренно о дѣлахъ вѣры, что допускаютъ возможность существованія какого-то христіанства, не только независимаго отъ церкви, но даже и враждебнаго церкви Полагаютъ, что можно быть христіаниномъ и въ то же время враждовать противъ церкви". Совмѣстно съ этимъ о. Иларіонъ производитъ, какъ само собою разумѣющееся, и другое отождествленіе: теорія христіанства и теоретическое пониманіе христіанства, по его мнѣнію, одно и то же. „Церковь—понятіе болѣе узкое, нежели христіанство, понимаемое въ смыслѣ однихъ только теоретическихъ положеній. Оставаясь внѣ церкви, можно быть въ согласіи съ этими теоретическими положеніями; для единенія же съ церковью необходимо, кромѣ того, согласіе воли. Но очевидно, что безъ этого послѣдняго лишь теоретическое согласіе съ христіанскимъ ученіемъ совершенно безполезно и внѣ церкви нѣтъ спасенія. Въ жизни христіанство совершенно совпадаетъ съ церковью" „Христіанство и церковь не совпадаютъ другъ съ другомъ только тогда, когда подъ христіанствомъ мы будемъ понимать сумму какихъ-то теоретическихъ положеній, ни къ чему никого не обязывающихъ. Но такое пониманіе христіанства можно назвать только бѣсовскимъ. Христіанами тогда слѣдуетъ признать и бѣсовъ, которые тоже вѣруютъ и отъ этого только трепещутъ. Знать систему хри-

---

шелъ дальше Онъ указалъ, что нѣкоторые профессора академій въ своихъ печатныхъ трудахъ подрываютъ основныя истины христіанства. Такъ одинъ профессоръ прямо заявилъ, что дитя, воспитанное въ духѣ катехизиса (?! Евангелія?), несомнѣнно, станетъ уродомъ" (Изъ газетнаго ссобщенія объ одномъ засѣданіи общества любителей духовнаго просвѣщенія)—Этотъ Голощаповъ, публично инсинуирующій на мой счетъ,—мой ученикъ Авторъ направленной противъ меня убогой брошюры *Христіанство и культура* г Воиновъ (монахъ Серапіонъ)—тоже мой ученикъ .

стіанской догматики, соглашаться съ догматами—неужели значитъ это быть истиннымъ христіаниномъ?" „Многіе наши современники мечтаютъ спастись безъ церкви и безъ Бога человѣка, хотя и съ Евангеліемъ На книгу Евангелія они надѣются точно такъ же, какъ Адамъ и Ева надѣялись на райское яблоко Но книга оказывается не въ силахъ дать имъ новую жизнь Люди, отрицающіе церковь, постоянно говорятъ объ евангельскихъ принципахъ, объ евангельскомъ ученіи, но христіанство, какъ жизнь, имъ совершенно чуждо Въ безцерковной формѣ христіанство является однимъ только звукомъ, изрѣдка сантиментальнымъ, но всегда карикатурнымъ и безжизненнымъ. Именно вотъ эти-то люди, отрицая церковь, сдѣлали христіанство, по выраженію В. С. Соловьева, смертельно скучнымъ. Когда разрушено зданіе церкви и на голомъ, плохо выравненномъ мѣстѣ держится назидательная проповѣдь, то это выходитъ грустно и даже ужасно: это сказалъ Давидъ Штраусъ". Это положеніе далѣе иллюстрируется проповѣдью Толстого. Исходнымъ пунктомъ въ лжеученіи Толстого можно назвать именно его рѣзкое отдѣленіе христіанства отъ церкви. Толстой рѣшительно осудилъ церковь, преклонившись въ то же время предъ христіанствомъ. Но христіанство тотчасъ стало для него только ученіемъ, а Христосъ только учителемъ. Вмѣстѣ съ этимъ для него стало совершенно безразличнымъ, Богъ или не Богъ былъ Іисусъ Христосъ. Отрицаніе церкви привело его къ отрицанію воплощенія. „Отрицаніе церкви ведетъ къ ужасному искаженію, даже разрушенію, самого христіанства и безцерковное христіанство опровергается его полной безжизненностью".

Такъ разсуждаетъ о. Иларіонъ. Его сужденія убійственны для толстовщины. Но что, если мы представимъ себѣ теорію христіанства не какъ отдѣленіе христіанства отъ церкви, а какъ теорію „христіанства въ церкви?" Что, если мы представимъ себѣ теорію христіанства не какъ теоретическое пониманіе христіанства, а какъ теорію духовно-мистической сущности христіанства въ противоположность теоретическому догматизму,—вѣдь догматическое ученіе, конечно, есть ученіе церковное,—и церковно-практическому юридизму, какъ мы его наблюдаемъ въ католичествѣ? Вѣдь противъ такой теоріи всѣ сужденія о. Иларіона слишкомъ безсильны. Для его

полемическихъ задачъ выгодно представлять дѣло такъ, что всякая теорія христіанства неизбѣжно ведетъ къ толстовщинѣ и сектантству, но такое упрощеніе вопроса не лучше толстовской нѣтовщины и не выше пріемовъ старообрядческаго начетчичества. Для христіанской философіи, для постиженія христіанства въ его собственной сущности, требуется мышленіе потоньше и поглубже, чѣмъ для апологіи церкви отъ *внѣшнихъ* приражеій.

О Иларіонъ строитъ такое умозаключеніе: христіанство безъ церкви невозможно, въ частности, священное писаніе имѣетъ силу лишь въ церкви, слѣдовательно, христіанство тождественно съ церковью. „Быть христіаниномъ — значитъ принадлежать къ церкви, ибо *христіанство есть именно церковь*, и внѣ церкви христіанской жизни и быть не можетъ“ „Насущною потребностью настоящаго времени можно считать открытое исповѣданіе той непреложной истины, что Христосъ создалъ именно церковь и что совершенно нелѣпо отдѣлять христіанство отъ церкви и говорить о какомъ-то христіанствѣ помимо святой Христовой церкви православной“. „Бѣда нашего времени въ томъ, что никто не желаетъ чистосердечно признаться въ своей духовной нищетѣ, въ ожесточеніи сердца своего до того, что тяжелъ и даже непонятенъ сталъ Христовъ идеалъ церкви. Нѣтъ, подмѣнивъ золото мѣдью, самому-то золоту не хотятъ приписывать никакой цѣнности. Теперь съ ожесточеніемъ набрасываются на церковь и отрицаютъ самую идею церкви, лицемѣрно прикрываясь громкими и шаблонно-красивыми скучными фразами о *свободѣ личности*, объ *индивидуальномъ преломленіи* христіанства, о религіи свободы и духа .. Какое-то *евангельское* христіанство—это не что иное, какъ приниженіе и искаженіе Христовой идеи церкви, убивающія всякую подлинно христіанскую благодатную церковную жизнь“.

Христіанство невозможно внѣ церкви и, въ частности, священное писаніе не имѣетъ силы внѣ церкви [1]). „При руководствѣ слова Божія и писаній святоотеческихъ слѣдуетъ во всей глубинѣ продумать важный вопросъ: возможно ли христіанство безъ церкви?.. Внѣ церкви и безъ церкви невозможна христіанская жизнь. Только въ церкви можетъ

[1]) Мысль эта высказана и Хомяковымъ

жить, развиваться и спасаться человѣкъ, какъ и во всякомъ организмѣ отдѣльные члены никогда не растутъ и не развиваются отдѣльно другъ отъ друга, а всегда только въ неразрывной связи со всѣмъ организмомъ. Безъ церкви нѣтъ христіанства; остается только христіанское ученіе, которое само собою не можетъ обновить падшаго Адама.. Всякое отдѣленіе отъ церкви непремѣнно связываемо бываетъ и съ искаженіемъ вѣры. Отступившій отъ церкви уже не христіанинъ и лишенъ благодати Св Духа, почему онъ и лишенъ надежды на спасеніе". Съ этимъ я безусловно согласенъ. Это—святая истина. Въ частности признаю рѣшительно, что священное писаніе есть достояніе церкви. „Въ церкви священное писаніе не составляетъ всего, но внѣ церкви вовсе нѣтъ священнаго писанія, слова Божія: остаются лишь *книги* свящ. писанія Внѣцерковные люди очень часто говорятъ о своемъ уваженіи къ священному писанію и укоряютъ церковь въ пренебреженіи писаніемъ. Но эти рѣчи—лишь одинъ самообманъ и печальное недоразумѣніе. Правильно мыслить о писаніи мы можемъ лишь выходя изъ идеи церкви, а правильно употреблять писаніе себѣ на пользу мы можемъ только *живя въ церкви*. Безъ церкви, безъ церковной жизни въ ничто разрѣшается самое христіанство, и чтеніемъ литературныхъ памятниковъ умершей жизни замѣнить нельзя". „Блаж. Августинъ говорилъ: ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoverat auctoritas Въ этихъ словахъ Августина выражена великая истина. Если нѣтъ церкви, то нѣтъ и свящ писанія. Протестанты и сектанты, повидимому, признаютъ и почитаютъ свящ писаніе, но это признаніе развѣ не виситъ у нихъ на воздухѣ? Пусть-ка протестанты или сектанты до конца искренно продумаютъ вопросъ: да почему эти именно книги признаемъ мы свящ. писаніемъ? Сослаться на свое личное мнѣніе, это значитъ отказаться отъ разумнаго отвѣта. На науку сослаться тоже нельзя. Вопросъ о происхожденіи и подлинности книгъ свящ. писанія много обсуждается въ наукѣ. Научная литература растетъ уже цѣлыя столѣтія. Написаны груды книгъ. Но вѣдь положительныхъ результатовъ нѣтъ... Необходимо признать, что понятіе обязательнаго канона священнаго писанія есть понятіе исключительно церковное, совершенно немыслимое внѣ церкви".

Все это святая правда. Но отсюда никакъ не слѣдуетъ выводъ, что христіанство и церковь—одно и то же. Христіанство невозможно безъ церкви, это еще не значитъ, что христіанство совпадаетъ съ церковью.

Всего нѣсколько лѣтъ тому назадъ о. Иларіонъ, тогда еще Владиміръ Троицкій, на пріемныхъ экзаменахъ въ академію на вопросъ о несостоятельности матеріалистическаго ученія о душѣ отвѣтилъ словами учебника Кудрявцева: „зависимость двухъ предметовъ въ существованіи нисколько не предполагаетъ ихъ субстанціальнаго тождества или происхожденія одинъ отъ другого. Иначе можно было бы заключать: зрѣніе зависитъ отъ свѣта и имъ условливается; слѣд. оно и происходитъ отъ свѣта и тождественно съ нимъ. Звукъ музыкальнаго инструмента зависитъ отъ него и безъ него невозможенъ; слѣд. онъ есть произведеніе инструмента. На этотъ послѣдній примѣръ указывалъ еще Платонъ въ опроверженіе матеріалистовъ своего времени, сравнивавшихъ наше тѣло съ лирою, а душу съ производимою ею гармоніей". Такъ мыслилъ Владиміръ Троицкій, но логика, обязательная для скромнаго Владимира Троицкаго, повидимому, уже не обязательна для почтеннаго архимандрита о. Иларіона. Душа зависитъ отъ тѣла, это не значитъ, что душа и тѣло одно и то же: такъ отвѣчалъ на экзаменѣ Владиміръ Троицкій Христіанство невозможно безъ церкви, слѣд. христіанство и церковь одно и то же. такъ нынѣ пишетъ о. Иларіонъ. Сюда присоединяются и нѣкоторые неправильные его выводы относительно свящ. писанія, какъ это увидимъ ниже

Идею тождества христіанства и церкви о Иларіонъ доказываетъ не только указаннымъ отрицательнымъ путемъ („Христіанство невозможно безъ церкви, ergo"...), но и нѣкоторыми положительными доводами Мы приведемъ ихъ, но прежде я изложу отношеніе христіанства къ церкви по *Основамъ христіанства*.

Христіанство есть духовно-мистическая реальность Это именно: любовь, вѣра, духовная праведность, вѣчная жизнь .. Все это духовное содержаніе не есть лишь мысль, или представленіе: оно есть божественная жизнь Христа въ человѣкѣ, вселеніе въ него Отца и Сына, рожденіе его отъ Святаго Духа. Духовная жизнь есть жизнь отъ Святаго Духа, Кото-

рый есть Духъ любви. Христіанская любовь есть любовь божественная, любовь отъ Бога, отъ Св. Духа [1]).

Въ христіанствѣ заключаются корни церковной общественности.

„Составляющія основу духовной жизни, божественная любовь и вѣра, чтобы быть дѣйствительными въ христіанинѣ, должны быть его любовью къ другимъ людямъ и его служеніемъ меньшимъ братьямъ Христа. Но въ этомъ еще не вся связь христіанина съ братьями по вѣрѣ. Не только христіанинъ долженъ любить другихъ людей и признавать ихъ братьями Христа, но для дѣйствительности его духовной жизни необходимо также, чтобы его любили люди вѣрующею любовію Іисуса Христа. Христіанинъ можетъ истинно жить духовною жизнью только въ обществѣ христіанъ, какъ и человѣческою жизнью онъ можетъ жить только въ человѣческомъ обществѣ. Это собраніе вѣрующихъ во имя Христа, общество избранныхъ изъ міра Его учениковъ есть Его церковь. Христіанинъ живетъ только жизнью Христа, но общеніе со Христомъ утверждается и становится реальною силою для христіанъ лишь чрезъ ихъ взаимное общеніе, въ церкви Христовой.

---

[1]) Всего труднѣе поверхностному уму понять духовную реальность Онъ цѣнитъ физическую силу, онъ цѣнитъ душевныя дарованія, онъ цѣнитъ экстатическія состоянія—„духовныя дарованія“, но признать духовно-божественную реальность, признать въ духовной жизни и, прежде всего, въ любви силу Святаго Духа—для него невозможно Безъ вѣры въ Св. Духа, безъ вѣры въ духовно-мистическую реальность, нѣтъ христіанства Ученіе о духовно-мистической реальности раскрыто преимущественно ап Павломъ Изъ новѣйшихъ богослововъ я особенно могу рекомендовать *Указаніе пути въ царствіе небесное* митр. московскаго Иннокентія. По его словамъ *„духъ христіанства* есть чистая, безкорыстная, *духовная любовь*,—любовь, которую даруетъ только одинъ Духъ Святый: люди многое называютъ любовію, но не все есть христіанская любовь... Духъ Святый, яко Богъ, третье Лицо Святыя Троицы, такъ же всемогущъ, какъ Отецъ и Сынъ, Онъ животворитъ, одушевляетъ и даетъ силы тварямъ. Онъ даетъ животнымъ *жизнь*, человѣкамъ *умъ*, а христіанамъ жизнь *духовно-высшую* . Духъ Святый, вселяясь въ человѣка, даетъ ему *вѣру* и *свѣтъ*. Духъ Святый, вселяясь въ человѣка, производитъ въ сердцѣ его *истинную любовь*“ и т. д. Христіанство ни въ какомъ смыслѣ не есть *внѣшнее* ученіе, которое осуществляется въ жизни, рядъ наставленій, которыми опредѣляется поведеніе.

Церковь имѣетъ религіозно-этическій генезисъ; ея зародышъ въ личной сущности христіанства, въ лично-мистическихъ глубинахъ. Но въ своемъ историческомъ обликѣ церковь не покрывается основною сущностью христіанства: она шире его. Внутреннее христіанство всецѣло божественно и неподвижно, какъ вѣчность, церковь же имѣетъ земной видъ, носитъ черты человѣческой условности, исторически развивается. Въ церкви бѣлое христіанство личности покрывается земною пылью, сіяетъ земными цвѣтами, движется, воинствуетъ. Церковь никогда не исчерпаетъ бездонной глубины личности, а личная абсолютность не покрываетъ исторически-условнаго движенія церкви. Духовное христіанство неизмѣримо въ глубину, его сфера—безусловно-свободная, абсолютно-творческая личность; церковное христіанство измѣряется въ ширину общественно-историческаго развитія, его сфера—„народъ“, общество. Личное христіанство не имѣетъ исторіи, церковь—это историческая форма христіанства.

Подобно какъ чрезъ химическое соединеніе тѣла пріобрѣтаютъ новыя свойства, такъ и церковная жизнь имѣетъ особенности, совершенно немыслимыя въ индивидуальномъ христіанствѣ. Эти особенности церковной жизни проявляются какъ со стороны дневной дѣятельности, такъ и со стороны таинственной дѣйствительности. Въ первомъ отношеніи общественная условность церкви дѣлаетъ необходимыми единство символа вѣры, видимость богослужебнаго обряда и стройность церковнаго управленія, а условность историческая даетъ почву для церковнаго преданія. Со стороны таинственной особенность церковной жизни составляетъ благодать Св. Духа“. Это—духовныя дарованія и мистеріальная практика церкви. Затѣмъ, „лично-христіанская абсолютность, свободно сочетаясь со всякимъ видомъ природнаго уничиженія и со всякою формою историческаго развитія, не является ни природной, ни исторической силой Напротивъ, въ формѣ церкви христіанство пріобрѣтаетъ природное и историческое значеніе, становится культурною силою. Личное христіанство и церковь соприкасаются въ религіозно-этическомъ основаніи церкви и расходятся въ культурно исторической области. Съ культурно-исторической точки зрѣнія церковь важнѣе личнаго христіанства, съ существенно-религіозной—наоборотъ“ и т д.

Таково взаимное отношеніе христіанства и церкви въ краткой схемѣ по *Основамъ христіанства* Теперь посмотримъ, какъ судитъ объ этомъ о Иларіонъ, какіе онъ приводитъ доводы въ пользу идеи тождества христіанства и церкви.

По мысли о. Иларіона христіанство и церковь тождественны, потому что сущность церковной жизни въ любви [1]. „Признать церковь, это значитъ—не мечтать только о Христѣ, а жить по-христіански, идти путемъ любви и самоотреченія. Истина и спасеніе даны любви, т.-е. церкви". Католичество и протестантство погрѣшаютъ противъ любви [2]. „Христіанство не есть какое-либо отвлеченное ученіе, которое принимается умомъ и содержится каждымъ порознь. Нѣтъ, христіанство есть общая жизнь, въ которой отдѣльныя личности настолько объединяются между собою, что ихъ единеніе можно уподобить единству лицъ Св. Троицы... Вотъ такое-то единеніе человѣческихъ личностей и образуетъ церковь... Люди, вступившіе въ церковь и возлюбившіе другъ друга, подобны тремъ Лицамъ Пресвятыя Троицы, которыхъ Ихъ любовь соединяетъ въ единое Существо. Церковь есть какъ-бы единосущіе многихъ лицъ, создаваемое ихъ общей любовью другъ къ другу". „Въ основу церковнаго единенія положены не охраняющія личный эгоизмъ правовыя начала, а любовь, противоположная эгоизму". „Христосъ не училъ только объ единствѣ, о церкви, но создалъ церковь". Онъ не далъ только заповѣди, или ученія о любви, но въ церкви создалъ реальную жизнь любви. „Христосъ не есть только великій учитель; Онъ—Спаситель міра, давшій человѣчеству новыя силы, обновившій человѣчество. Не ученіе только имѣемъ мы отъ Христа Спасителя нашего, а жизнь. Если же понять христіанство какъ новую жизнь не по стихіямъ міра, которому извѣстны только принципы эгоизма и себялюбія, а по Христу съ Его ученіемъ и образцомъ самоотреченія и любви, то христіанство необходимо совершенно совпадаетъ съ церковью. Быть христіаниномъ—значитъ принадлежать къ церкви, ибо христіанство есть именно церковь, и внѣ церкви хри-

[1]) То же у Хомякова.
[2]) Мысль Хомякова.

стіанской жизни нѣтъ, и быть не можетъ". При такомъ отождествленіи христіанства съ церковью, о Иларіону не только отпаденіе отъ церкви представляется нарушеніемъ любви, но и вообще понятіе христіанства, теорія христіанства, кажется лишь теоретическимъ пониманіемъ христіанства.

Можно ли отождествлять христіанство и церковь на томъ основаніи, что сущность церковной жизни въ любви? Конечно, можно употреблять понятіе христіанства или понятіе церкви въ самомъ широкомъ смыслѣ, такъ что какъ понятіе христіанства, такъ и понятіе церкви обниметъ всю полноту христіанско-церковной мысли и жизни. Кто говоритъ о христіанствѣ въ широкомъ смыслѣ, тотъ обнимаетъ своею мыслью и церковь; кто говоритъ о церкви въ широкомъ смыслѣ, тотъ обнимаетъ своею мыслью и христіанство. Въ широкомъ смыслѣ этихъ понятій, безразлично, говорить ли о христіанствѣ или о церкви, говоря иначе—эти понятія совпадаютъ. Точно также, въ частности, „все равно, отъ писанія-ли научаться, или отъ вселенской церкви". Но при употребленіи этихъ понятій въ широкомъ смыслѣ, не возникаетъ и вопроса объ отношеніи церкви къ христіанству. Если же эти понятія употреблять въ специфическомъ смыслѣ, а этого требуетъ самая постановка вопроса объ отношеніи христіанства къ церкви, то нельзя уже отождествлять христіанства и церкви, потому что нельзя сводить сущности церковной жизни къ любви. Если мы различаемъ понятія христіанства и церкви, то не очевидное ли дѣло, что любовь относится къ понятію христіанства? Въ общеніи любви еще нѣтъ ничего специфически-церковнаго. Общество, объединенное любовью, еще не назовутъ церковью. Самъ о. Иларіонъ пишетъ: „Церковное по самому существу христіанство и въ дѣйствительности было всегда именно церковью, т.-е. видимымъ обществомъ, имѣющимъ свою опредѣленную организацію... Господу было угодно дать Своей церкви именно іерархическую организацію... Быть христіаниномъ значитъ принадлежать къ видимой церкви и подчиняться поставленной въ ней отъ Бога іерархіи". Это—другое дѣло. Іерархическая организація это есть специфически-церковное. Церковь не есть просто христіанское общество, объединенное любовью, но: видимое христіанское общество съ іерархической организаціей. Но іерархическая организація не выте-

каетъ всецѣло изъ любви, іерархическій строй не есть любовь—только любовь. Іерархическій авторитетъ развѣ это только любовь? Церковная дисциплина — только любовь? Отлученіе еретиковъ—только любовь? Еще въ моихъ ушахъ звучатъ произнесенныя въ моемъ присутствіи не столь давно однимъ нашимъ іерархомъ слова: „Что все толкуютъ о любви? Одной любви недостаточно. Нужна и строгость Нуженъ порядокъ. Нуженъ авторитетъ. Необходимъ строй". Вотъ это церковная мысль. Сводить церковную жизнь только къ любви, это значитъ не понимать церковной жизни. Въ церкви не только любовь, но и авторитетъ,—и церковный авторитетъ *нуженъ* народу христіанскому, въ немъ люди *нуждаются,* онъ для нихъ спасителенъ; въ церкви не только евангельская любовь, но и дисциплина Вотъ что̀ мы читаемъ въ изслѣдованіи проф. Кипарисова *О церковной дисциплинѣ.* „Не всѣ положенія Откровенія, заключающія въ себѣ выраженіе нравственнаго идеала (въ отличіе ихъ отъ прямыхъ христіанскихъ заповѣдей), вслѣдствіе того только, что они выражены въ Откровеніи, должны быть признаваемы какъ заключающія въ себѣ *законы* церковной дисциплины. Подобно тому, какъ въ общемъ правѣ различаются право и мораль, такъ въ Откровеніи уже сами по себѣ различаются изображенія нравственнаго *идеала* и *положеніе дисциплины.* Ибо какимъ образомъ, въ самомъ дѣлѣ, могъ бы существовать церковный *судъ* въ тѣхъ своихъ подробностяхъ, въ какихъ онъ теперь существуетъ, если бы мысль Евангелія Мѳ. VII, 8 принята была за норму дисциплины, а не какъ нравственный идеалъ христіанскихъ отношеній къ ближнему? Точно также каноны, регламентирующіе вопросъ о распоряженіи церковною собственностью, какимъ образомъ могли бы быть примирены съ заповѣдью о несобираніи сокровищъ на землѣ, если бы можно было всѣ заповѣди Откровенія отождествлять съ *заповѣдями откровенной дисциплины*?.. Фактъ, существующій въ Откровеніи, самъ по себѣ еще не можетъ быть принятъ какъ опредѣляющій собою порядокъ въ какой-либо сферѣ жизни церковной или частной, иначе—за указанія дисциплины въ этой сферѣ" и т. д. Церковь объединяетъ народъ въ своемъ строѣ иначе (т. е. не только), какъ это дѣлаетъ любовь. И отождествлять церковный строй съ христіанской любовью значитъ ставить

себя въ безвыходное положеніе. Отождествленіе христіанства съ церковью должно означать или сведеніе церкви къ любви, т.-е отрицаніе церкви, или сведеніе любви къ церковному строю, т. е. отрицаніе христіанской любви. Въ первомъ направленіи отождествленіе христіанства и церкви означало бы: церковь тамъ, гдѣ любовь Это протестантская идея невидимой церкви. Во второмъ направленіи оно означало бы: христіанская любовь есть не что иное, какъ церковный строй. Трепетаніе діакона предъ благочиннымъ, трепетаніе благочиннаго предъ архіереемъ—это и есть христіанская любовь. Арсеній Мацѣевичъ, запытавшій до смерти 85-лѣтняго игумена Трифона и издавшій „пастырское распоряженіе о томъ, чтобы священниковъ провинившихся наказывать веревками, обмоченными въ горячую смолу, съ привязанною на концѣ проволокою на подобіе кошечьихъ когтей“ (и потомъ самъ высѣченный кнутомъ и посаженный въ ревельскую крѣпость): вотъ христіанская любовь Избави Богъ!

Не споримъ: и любовь можетъ принимать церковный видъ. Такова церковно-общественная благотворительность. Однако, это—лишь частность. Повидимому, съ большею основательностью могутъ указать на то, что церковь имѣетъ религіозно-этическіе корни, что она естественно возникаетъ на фундаментѣ взаимной христіанской любви. Это правда Но нужно различать между фундаментомъ и зданіемъ. Религіозно-этическій фундаментъ церкви еще не означаетъ религіозно-этическаго характера церковнаго строя. Возникая на этомъ основаніи, церковь имѣетъ специфическій характеръ, такъ что вполнѣ можно различать христіанское и церковное. Личное христіанство и церковь соприкасаются въ религіозно-этическомъ основаніи церкви, но они расходятся, взаимно дополняясь, поскольку первое имѣетъ собственную глубину, а вторая—собственное историческое бытіе.

Церковь имѣетъ не только религіозно-этическій корень, но и религіозно-этическую задачу: ея строй, ея практика имѣютъ воспитательное значеніе. Христосъ не училъ только любви „Сила и значеніе дѣла Христова въ томъ, что оно не ограничивается однимъ только ученіемъ. Человѣку даны новыя силы, а потому для него и возможнымъ становится новое церковное единеніе. Эти силы даны прежде всего тѣмъ, что въ воплощеніи Сына Божія человѣчество

тѣснѣйшимъ образомъ соединилось съ Богомъ. Въ церкви и продолжается всегда и неизмѣнно единеніе человѣка со Христомъ и это единеніе—источникъ духовной жизни, а безъ единенія со Христомъ—духовная смерть. Въ чемъ же это единеніе? Таинство Причащенія—вотъ гдѣ единеніе со Христомъ и, слѣд., источникъ духовной жизни Таинство Причащенія соединяетъ людей съ Богомъ и тѣмъ самымъ объединяетъ и другъ съ другомъ. Вотъ почему Причащеніе есть источникъ именно церковной жизни по преимуществу. Смыслъ таинства Причащенія въ его церковности. Внѣ единства церковнаго нѣтъ и Причащенія. Весьма знаменательно, что въ святоотеческой письменности единство церковное поставлено въ неразрывную связь съ таинствомъ Тѣла и Крови Христовыхъ.. Такимъ образомъ, по ученію Христа и по богословствованію святыхъ отцевъ истинная жизнь возможна лишь при тѣсномъ природномъ или, какъ теперь говорятъ, реальномъ единеніи со Христомъ, но это единеніе со Христомъ создаетъ и единеніе людей другъ съ другомъ, т -е. создаетъ единое тѣло церкви. Слѣдовательно, христіанская жизнь по самому существу своему церковна. Есть и еще источникъ новой жизни человѣчества, именно жизни церковной—Духъ Святый... Духовныя дарованія и всѣ вообще служенія существующія въ церкви, по мысли ап. Павла, для совершенія святыхъ, т. е для нравственнаго возрожденія христіанъ, доколѣ всѣ придемъ въ единство вѣры и познанія Сына Божія, въ мужа совершеннаго, въ мѣру полнаго возраста Христова... Не говоря уже о самыхъ очевидныхъ противорѣчіяхъ безцерковнаго христіанства, всегда можно видѣть, что въ немъ полной благодатной христіанской жизни, благодатнаго воодушевленія, энтузіазма совершенно не бываетъ"... Я вполнѣ согласенъ съ о. Иларіономъ и въ томъ, что это принадлежности именно церковной жизни и что имъ свойственна сила благодатнаго укрѣпленія и нравственнаго воспитанія христіанскаго духа. Это совмѣстно и благодатная и дисциплинарная опора духовной жизни, тѣлесное воплощеніе ея. Подобно тому, какъ грѣхъ становится полною силою, когда онъ овладѣваетъ не только душою, но и тѣломъ, такъ и спасеніе человѣка, совершаясь въ духовно-мистической сферѣ, доканчивается воплощеніемъ въ природѣ и обществѣ, благодатно-природной метафизикой и цер-

ковной соціологіеи, въ силу чего народъ христіанскій становится тѣломъ Христа. Воспитательное значеніе церковно-благодатной и іерархическо-дисциплинарной сферы тѣмъ болѣе важно, что жизнь большинства христіанъ, крещенныхъ въ дѣтствѣ, начинается съ участія въ этой церковной сферѣ, изъ которой лишь постепенно углубляется до духовной мистики. Тѣмъ не менѣе тождества между церковною средою и духовнымъ содержаніемъ нѣтъ. Съ одной стороны, церковная сфера не исчерпывается духовно-воспитательными цѣлями, обладая нѣкоторою самостоятельностью, поскольку— мы уповаемъ на это—участіе христіанина въ церковныхъ таинствахъ и дисциплинарное послушаніе церкви спасительны для него; съ другой стороны, блага духовной жизни и, прежде всего, духовной любви никакъ не могутъ быть замѣнены ея церковною средою, церковною опорою. Припомнимъ ученіе апостола Павла о духовныхъ дарованіяхъ. „Ревнуйте о духовныхъ дарахъ, которые дѣлаютъ васъ разными членами единаго тѣла Христова, предпочитайте изъ нихъ болѣе полезныя въ церковномъ отношеніи, но ищите пути превосходнѣйшаго, т.-е. любви“: таково ученіе ап. Павла. Таково же и все святоотеческое ученіе. Новѣйшее богословіе страдаетъ смѣшеніемъ мистики духовной жизни съ мистикой пневматическихъ дарованій. Средній богословъ, если заговоритъ о мистикѣ, всегда разумѣетъ только мистику пневматическихъ дарованій, и лишь наши великіе богословы возвышаются до пониманія того, что есть мистика пневматическихъ дарованій и есть духовная мистика, мистика любви, мистика христіанской личности. Духовная мистика не можетъ быть замѣнена и не должна подмѣняться мистикою пневматическихъ дарованій: слѣдуетъ съ апостоломъ ревновать о послѣдней, но искать первой, какъ превосходнѣйшаго пути.

О. Иларіонъ хорошо развиваетъ ту мысль, что отдѣленіе отъ церкви знаменуетъ потерю духовной жизни, потерю любви. „Если будетъ порвана связь съ тѣломъ церкви, то отдѣльная личность, обособившись и замкнувшись въ своемъ себялюбіи, лишена будетъ благодатнаго воздѣйствія Св. Духа, живущаго въ церкви... Отдѣльная личность, даже отдѣльная христіанская община постольку жива, поскольку она живетъ Христовой жизнью, поскольку она соединена со

всей вселенской церковью. Обособиться, замкнуться въ себя, это для личности или даже для помѣстной церкви то же, что для луча отдѣлиться отъ солнца, для ручья отъ источника, для вѣтви—отъ ствола. Жизнь духовная можетъ быть только при органической связи со вселенской церковью. порвется эта связь,—непремѣнно изсякнетъ и жизнь христіанская . Церковь есть осуществленіе любви Христовой и всякое отдѣленіе отъ церкви есть именно нарушеніе любви Противъ любви грѣшатъ равно и еретики, и раскольники" и т. д Это совершенная правда. И однако нужно помнить, что правда пути нисходящаго не обратима на пути восходящемъ. Кто отдѣляется отъ церкви, тотъ *уже* погрѣшаетъ противъ христіанской любви, *уже* теряетъ блага духовной жизни; но принадлежать къ видимой церкви и подчиняться поставленной въ ней отъ Бога іерархіи *еще* не знаменуетъ полноты духовной жизни, полноты христіанской любви.

На вопросъ, возможно ли христіанство безъ церкви, о Иларіонъ отвѣтилъ отрицательно. И—на этомъ покончилъ. Поставилъ точку. Какъ будто въ этомъ вопросѣ заключается весь христіанскій вопросъ, какъ будто въ этомъ отвѣтѣ—вся полнота истины. Между тѣмъ здѣсь только половина истины. Вопросъ: возможно ли христіанство безъ церкви,—логически предполагаетъ другой вопросъ: возможна ли церковь безъ христіанства? Отрицательный отвѣтъ на первый вопросъ обязываетъ, во имя цѣльной истины, отрицательно отвѣтить и на второй вопросъ. О. Иларіонъ провозглашаетъ: „внѣ церкви и безъ церкви невозможна христіанская жизнь". Θеофанъ Затворникъ наставляетъ: „то не рѣшительный еще признакъ истинной жизни во Христѣ, если кто-нибудь именуется христіаниномъ и принадлежитъ къ церкви Христовой". Это сказано не какимъ-нибудь толстовцемъ, сектантомъ, протестантомъ,—сказано Θеофаномъ Затворникомъ, богословомъ подавляющаго авторитета. Не слишкомъ ли поспѣшно о. Иларіонъ усвоилъ такой безапелляціонный, высокій тонъ? Не придется ли ему сдѣлать уступку? Отъ словъ Θеофана вся теорія о. Иларіона, теорія тожденства христіанства и церкви, разлетается, какъ карточный домикъ, разсѣивается, какъ дымъ. По этой теоріи, „быть христіаниномъ значитъ принадлежать къ видимой церкви и подчиняться поставленной въ ней отъ Бога іерархіи". Но

это невѣрно „То не рѣшительный еще признакъ истинной жизни во Христѣ, если кто-нибудь именуется христіаниномъ и принадлежитъ къ церкви Христовой“. Вся поднятая проблема должна быть пересмотрѣна, передумана заново „Существо жизни христіанской состоитъ въ Богообщеніи о Христѣ Іисусѣ Господѣ нашемъ“: объ этомъ не только нужно напоминать тѣмъ, которые откололись отъ церкви, но важно помнить и тѣмъ, которые принадлежатъ къ церкви.

Всю свою теорію о Иларіонъ построилъ на половинной истинѣ „безъ церкви нѣтъ христіанства“, съ забвеніемъ о другой половинѣ, вслѣдствіе чего все его построеніе вышло однобокимъ, одностороннимъ. Онъ исходитъ только изъ понятія церкви и пренебрегъ христіанствомъ. Идея христіанства представляется ему въ крайнихъ чертахъ, въ уродливомъ искаженіи Но и церковная идея также возможна въ уродливомъ видѣ. Мыслимо христіанство безъ церкви, и это есть уродство; мыслима и церковь безъ христіанства, и это также есть уродство Церковь безъ христіанства — это папизмъ, признающій церковь и не признающій христіанъ, — это всѣ тѣ, которые „принадлежатъ къ видимой церкви и подчиняются іерархіи“, не имѣя внутренняго духовнаго содержанія. Идея христіанской религіи должна быть чуждою той и другой крайности — и крайности протестантства, сектантства, толстовщины, и крайности папизма, религіознаго юридизма, церковничества. Въ истинную идею христіанской религіи входятъ и христіанство, и церковь, — и самая формулировка вопроса: „христіанство или церковь“ (заглавіе брошюры о. Иларіона въ первомъ изданіи) — фальшива. Крайность папизма столь же уродлива, какъ и крайность сектантскаго индивидуализма. Крайность папизма, юридизма, церковничества: здѣсь есть церковь, и нѣтъ христіанства, нѣтъ внутренняго, духовнаго содержанія, — есть папа, іерархія, строи, и нѣтъ христіанъ, ибо толпа, принадлежащая къ видимой церкви и подчиняющаяся іерархіи, это еще не народъ христіанъ, царство сыновъ Божіихъ. Церковь — это тѣло, а христіанство—душа: не жива душа безъ тѣла, но мертво и тѣло безъ души. Церковь есть тѣло Христа, живой организмъ: это святая истина. Характеристическій признакъ церковности органическая стройность цѣлаго. Но аналогія тѣла есть лишь одна изъ аналогій въ апостольскомъ ученіи

о церкви Наряду съ нею апостолы употребляютъ другую аналогію—аналогію храма, созидающагося изъ живыхъ камней, сыновъ Божіихъ. Остановиться только на первой аналогіи, застыть на ней, не обнять второй — значитъ анатомировать истину. „Кто не имѣетъ матерью церковь, тотъ не можетъ уже имѣть отцомъ Бога“: правда. Но правда и то, что сыны церкви имѣютъ отцомъ самого Бога, и кому Богъ не отецъ, тому и церковь не мать, а мачеха. Церковь Христова—мать сыновъ Божіихъ, царственныхъ, свободныхъ сыновъ. Дурно поступаютъ тѣ, которые хотятъ знать только христіанство, но не менѣе дурно поступаютъ и тѣ, которые ничего не знаютъ кромѣ церкви. „Въ безцерковной формѣ христіанство является однимъ только звукомъ, изрѣдка сантиментальнымъ, но всегда каррикатурнымъ и безжизненнымъ“. Соглашаемся, но согласитесь и вы, что „въ безхристіанской формѣ церковь является однимъ только звукомъ, часто погромнымъ, всегда каррикатурнымъ и духовно-безжизненнымъ“. По сужденію о. Иларіона формулой „принадлежности къ видимой церкви и подчиненія іерархіи“ все рѣшается, все исчерпывается, такъ что и говорить больше, будто, не о чемъ, и всѣ дальнѣйшіе разговоры онъ объявляетъ лицемѣріемъ. „Теперь съ ожесточеніемъ набрасываются на церковь и отрицаютъ самую идею церкви, лицемѣрно прикрываясь громкими и шаблонно-красивыми скучными фразами о свободѣ личности, объ индивидуальномъ преломленіи христіанства, о религіи свободы и духа“. Свобода личности, религія свободы и духа: это для о. Иларіона только скучно. Нѣтъ, идеи церкви еще не все рѣшено, не все исчерпано. Внѣ церкви нѣтъ никакого христіанства, но идея церкви должна быть наполнена христіанскимъ содержаніемъ, въ церкви должно быть мѣсто для свободы и духа, ея храмъ долженъ созидаться изъ христіанъ, ея дѣти должны быть сынами Отца Небеснаго, такъ какъ: „то не рѣшительный еще признакъ истинной жизни во Христѣ, если кто-нибудь именуется христіаниномъ и принадлежитъ къ церкви Христовой“.

Христіанская теорія, изложенная въ *Основахъ христіанства*, даетъ мѣсто церкви; церковно-боевая теорія о Иларіона не оставляетъ мѣста для христіанства. О. Иларіонъ ни разу не проговорился о христіанствѣ въ церкви, онъ знаетъ лишь

безцерковное христіанство. Безцерковное христіанство — это, конечно, ложь, но совершенно иныя открываются перспективы идеи *христіанства въ церкви*. „Внѣ церкви нѣтъ христіанства“: это элементарная истина, вполнѣ пригодная для популярной борьбы съ сектантскимъ безцерковнымъ христіанствомъ „То не рѣшительный еще признакъ истинной жизни во Христѣ, если кто-нибудь именуется христіаниномъ и принадлежитъ къ церкви Христовой“: это христіанская философія, высшая, почти эзотерическая, мудрость. Теорія христіанства въ церкви—это философія, не уязвимая со стороны церковно-боевой теоріи, потому что она лежитъ въ высшей области, потому что ея лицо обращено внутрь. Думая своею элементарною теоріею поразить рядомъ съ сектантствомъ и христіанскую философію, о. Иларіонъ достигъ лишь одного: онъ принизилъ свой взглядъ, сузилъ свой горизонтъ, представилъ себя въ карикатурномъ видѣ. „Быть христіаниномъ, значитъ принадлежать къ видимой церкви и подчиняться іерархіи“: какое скудное богословіе!

Для христіанской философіи „безъ церкви нѣтъ христіанства“—элементарная истина. „Христіанство въ церкви“—это ея собственная тема [1]) О христіанствѣ и священномъ писаніи говорятъ не одни сектанты: о томъ же говорятъ, съ гораздо большимъ успѣхомъ, и богословы „Письма о духовной жизни“, „Письма о христіанской жизни“: обвинять ли за это Ѳеофана въ гордомъ сектантствѣ, въ протестантскомъ индивидуализмѣ? Нѣтъ, Ѳеофанъ протестантствомъ не грѣшенъ, но онъ стоитъ и выше католичества. Онъ исходитъ изъ идеи церкви, но по его богословію и члены церкви должны обладать внутреннею христіанскою жизнью. Христіане рождаются въ церкви, но церковь рождаетъ чадъ

[1]) Конкретный, сочный смыслъ идеи „христіанства въ церкви“ для меня опредѣляется тѣмъ, что я, какъ уже сказано выше, признаю за церковностью самостоятельное спасительное значеніе. „Принадлежать къ видимой церкви и подчиняться церкви“: это—спасительно для человѣка, и многіе—я вѣрю—спасутся только этимъ. Но для того, кому открылась тайна внутренней духовной жизни, „принадлежать къ видимой церкви и подчиняться іерархіи“—мало: обязательно, но мало Поэтому замѣна христіанства „принадлежностью къ видимой церкви и подчиненіемъ іерархіи“ есть ложь Истину христіанства нужно знать не только для того, чтобы понимать сущность христіанства, но и для того, чтобы уразумѣть специфическія черты церковности.

Отца Небеснаго; она не стоитъ средостѣніемъ, какъ паша, между членами своими и Отцомъ Небеснымъ, она приводитъ каждаго изъ нихъ къ непосредственному единенію съ Отцомъ Небеснымъ, къ непосредственности и свободѣ духовной жизни. Соотвѣтственно этому и слово Божіе, священное писаніе, есть достояніе церкви, ею хранится, отъ нея предлагается, ею объясняется, и однако же оно вручается церковью каждому для непосредственнаго, интимнаго усвоенія, для его глубочайшаго постиженія Какъ слово Божіе — оно есть единственное слово, соразмѣрное интимному общенію христіанина съ Богомъ и потому ничѣмъ не замѣнимое, и оно вмѣстѣ съ тѣмъ интимно и непосредственно можетъ быть постигнуто лишь членами церкви, какъ сынами Божіими. „Все равно, отъ писанія ли научаться, или отъ вселенской церкви“, но церковь учитъ церковно-общеобязательно, именно догматически-абстрактно и (предписываетъ) дисциплинарно, а писаніе учитъ интимно — учитъ, конечно, не буквою своею, а какъ слово Божіе, учитъ не всякаго, а сыновъ Божіихъ— и это интимное ученіе есть подлинное *содержаніе* для церковно-догматическихъ формулъ. Безъ церкви нѣтъ христіанства, но церковное строеніе одухотворяется богообщеніемъ живыхъ камней о Христѣ Іисусѣ. Безъ догматическаго руководительства нѣтъ истиннаго познанія священнаго писанія, но догматическія опредѣленія наполняются содержаніемъ въ интимномъ постиженіи слова Божія. Церковь учитъ всѣхъ церковно - догматически; Христосъ учитъ каждаго члена церкви въ словѣ Божіемъ интимно. Интимность— вотъ что̀ дѣлаетъ слово Божіе (евангеліе) незамѣнимымъ для сыновъ Божіихъ! Такова мысль блаж. Августина въ книгѣ *Объ учителѣ*. Онъ различаетъ два источника познанія: тѣлесное чувство и умъ. „Первое знаніе называется чувственнымъ, послѣднее — умственнымъ, или, говоря языкомъ нашихъ писателей, первое—тѣлеснымъ, послѣднее—духовнымъ“. Наша рѣчь о предметахъ чувственныхъ отсылаетъ слушателя къ собственнымъ наблюденіямъ, которыми онъ и провѣряетъ наши слова. Наша рѣчь о̀ духовныхъ предметахъ отсылаетъ его къ собственному внутреннему опыту. „Когда же рѣчь идетъ о предметѣ, который мы созерцаемъ умомъ, т.-е. разсудкомъ и разумомъ, то хотя мы говоримъ о томъ, что созерцаемъ, какъ присущее (намъ) во внутреннемъ

свѣтѣ истины,—свѣтѣ, коимъ просвѣщается и услаждается, такъ называемый, внутренній человѣкъ: однако и въ этомъ случаѣ слушающій насъ, если онъ и самъ видитъ этотъ предметъ сокровеннымъ и простымъ окомъ, познаетъ, о чемъ я говорю ему, посредствомъ собственнаго созерцанія, а не посредствомъ моихъ словъ. Такимъ образомъ и его, созерцающаго истину, я не учу, когда говорю истину; ибо онъ учится не отъ моихъ словъ, а самыми вещами, ясными для него по внутреннему откровенію Божію; слѣдовательно, будучи спрошенъ объ этомъ, можетъ отвѣчать и самъ". Кто же не имѣетъ собственнаго опыта, для того моя рѣчь — пустые звуки „Относительно тѣхъ предметовъ, которые созерцаются умомъ, тотъ напрасно слушаетъ слова созерцающаго, кто самъ созерцать этихъ предметовъ не можетъ, и если не напрасно, то потому только, что подобнымъ предметамъ полезно вѣрить и не зная ихъ. А кто въ состояніи созерцать, тотъ внутренно—ученикъ истины, внѣшне—судья говорящаго, или лучше — судья самой рѣчи". Христосъ въ Своемъ евангеліи и учитъ вѣрующаго этимъ внутреннимъ путемъ. „Я, продолжаетъ блаж. Августинъ, старался убѣдить тебя, что мы не должны приписывать словамъ значенія больше, чѣмъ сколько слѣдуетъ, дабы мы не вѣрили только, но и понимали, насколько истинно сказано въ божественномъ писаніи, чтобы мы не называли на землѣ учителемъ никого, поелику одинъ есть учитель всѣхъ на небесахъ. А что такое на небесахъ, этому научитъ насъ самъ Онъ, Который и чрезъ людей напоминаетъ намъ внѣшнимъ образомъ, знаками, дабы, обращаясь къ Нему, мы научились внутренно. Любить и знать Его составляетъ блаженную жизнь, о которой всѣ кричатъ, что ищутъ ее, но немногіе могутъ радоваться, что нашли ее дѣйствительно". Ту же мысль сильно и кратко высказываетъ нашъ Ѳеофанъ Затворникъ: „Богу свойственно глаголать прямо въ сердце".

Христосъ учитъ въ Своемъ евангеліи каждаго интимно. Если бы въ церкви не было мѣста для духовной, *христіанской* жизни, то церковность была бы бездушною; если бы не было въ церкви мѣста для интимнаго постиженія священнаго писанія, то церковное ученіе было бы безсодержательнымъ. Особаго вниманія заслуживаетъ то, что сама церковь, всѣми формами церковности, толкаетъ своихъ членовъ въ

объятія Отца Небеснаго, что самимъ церковнымъ ученіемъ предполагается интимное постиженіе слова Божія, вообще, церковью постулируется христіанство. Рядомъ съ церковнымъ, общеобязательнымъ, догматическимъ ученіемъ церковью признается, въ качествѣ источника христіанскаго наученія, слово Божіе, свободно воспринимаемое совѣстью каждаго Митрополитъ московскій Филаретъ такъ выражаетъ эту мысль въ *Разговорахъ между испытующимъ и увѣреннымъ о православіи Восточной Грско-Россійской Церкви.*

„И(спытующій). Я готовъ къ искреннему послушанію Восточной Церкви, естьли удостовѣрюсь, что ея надо мною власть угодна Богу. Ибо *повиноватися подобаетъ Богови паче, нежели человѣкамъ*

У(вѣренный). Но чего требуетъ отъ тебя Восточная Церковь?

И. Я думаю, того, чтобы я вѣрилъ, какъ она вѣритъ, и жилъ, какъ она заповѣдуетъ

У. Иначе сказать: чтобы ты вѣрилъ и жилъ такъ, какъ она исповѣдуетъ въ Никейско-Цареградскомъ Символѣ, и учитъ въ десяти заповѣдяхъ.

И. Пусть такъ.

У. Теперь отвѣтствуй: запрещаетъ ли Богъ вѣровать и жить такъ, какъ Восточная Церковь исповѣдуетъ въ Никейско-Цареградскомъ Символѣ, и учитъ въ десяти заповѣдяхъ?

И. О заповѣдяхъ спора нѣтъ. Развѣ, можетъ быть, не даетъ ли Восточная Церковь которой-нибудь заповѣди такого истолкованія, которое уничтожаетъ, или по крайней мѣрѣ, ослабляетъ силу закона Божія.

У. Ты сего не можешь опасаться. Поелику Церковь Восточная предоставляетъ истолкованіе закона собственному твоему разсужденію и совѣсти, при помощи токмо церковныхъ учителей и подъ руководствомъ Слова Божія. Она не имѣетъ самовластнаго истолкователя своего ученія, который бы давалъ своимъ истолкованіямъ важность догматовъ вѣры и отъ времени до времени полагалъ на совѣсти христіанскія сіи новыя бремена“.

Въ церкви вмѣщается личная свобода и интимная совѣсть въ пониманіи десяти заповѣдей (вообще слова Божія), — и въ этомъ отличіе православія отъ католичества. Соотвѣтственно этому и весь планъ богословія въ православіи

имѣетъ другой видъ, чѣмъ въ католичествѣ. И въ православіи богословская система начинаетъ идеей церкви, такъ какъ внѣ церкви богословствующій умъ совершенно безсиленъ даже съ писаніемъ въ рукахъ. Но въ то время, какъ въ католичествѣ начальная идея церкви имѣетъ всецѣло опредѣляющее значеніе для всего содержанія богословія, въ православіи она лишь вводитъ богослова въ обладаніе матеріаломъ, такъ что и сама церковь затѣмъ занимаетъ въ системѣ далеко не первое мѣсто. Такое пониманіе православнаго богословія съ неотразимою убѣдительностію раскрыто тѣмъ же Филаретомъ въ *Замѣчаніяхъ на конспектъ введенія въ православное богословіе.*

„За ученіемъ о источникахъ христіанскія вѣры въ конспектѣ слѣдуетъ ученіе о святой церкви, какъ *учительницѣ* вѣры. Здѣсь не безполезно замѣтить, что церковь составляютъ не одни учители, но и ученики святыя вѣры. Но далѣе въ конспектѣ православныя догматики, послѣ догматовъ о Богѣ и о Христѣ, назначается изложить *понятіе о церкви вообще, церкви новозавѣтной, Божественное учрежденіе, ея свойства.*

Изъ сличенія сихъ частей конспекта открывается затрудненіе въ предполагаемомъ ходѣ ученія.

Въ порядкѣ ли понятій, прежде говорить о церкви, какъ о учительницѣ, а далеко послѣ представлять первое и общее о ней понятіе?

Правда, конспектъ и въ введеніи назначаетъ изложить понятія о церкви *общее и частныя*; но въ такомъ случаѣ одно и то же ученіе предложено будетъ дважды, въ двухъ мѣстахъ.

Съ какою силою предложится ученіе о церкви, какъ учительницѣ, когда еще не дано понятія о ея Божественномъ учрежденіи и о ея свойствахъ? И можно ли основательно изложить ученіе о Божественномъ учрежденіи христіанской церкви, когда не изложено ученіе о Христѣ?

Святый Кириллъ Іерусалимскій и святый Іоаннъ Дамаскинъ не предлагали ученія о церкви прежде ученія о Богѣ и Христѣ, и слѣдственно признавали, что ученіе о Богѣ и Христѣ можетъ быть основательно изложено прежде ученія о церкви.

Вселенскій символъ вѣры предложилъ ученіе о церкви послѣ ученія о Богѣ и о Христѣ.

Сей порядокъ соблюденъ въ православномъ исповѣданіи Петра Могилы.

Древніе и новые учители восточной церкви держались сего порядка. Долго держались его и богословы римской церкви.

Не очень давно богословы римской церкви стали предлагать ученіе о церкви и о папѣ прежде ученія о Богѣ и о Христѣ, примѣтно стараясь свое ученіе о церкви и о папѣ смѣшать вмѣстѣ и дать своему ученію о церкви и о папѣ первѣйшую важность, такъ, какъ бы безъ него невозможно было и приступить къ догматамъ о Богѣ о Христѣ.

...Надобно ли, чтобы православная система богословія подражала сему западному пововведенію? При изложеніи ученія о священномъ преданіи, нужно и довольно сказать о церкви вкратцѣ исторически, какъ о сокровище-хранительницѣ онаго. Затѣмъ, какъ скоро хорошо опредѣлены и указаны *источники, въ которыхъ содержится священное преданіе*, что въ конспектѣ и назначено: пока сего достаточно, чтобы твердою ногою идти далѣе въ богословскомъ ученіи. Документы готовы: священное писаніе, писанія святыхъ отецъ, опредѣленія соборовъ. Излагайте догматы; черпайте изъ сихъ источниковъ доводы: догматическое ученіе о церкви придетъ въ своемъ мѣстѣ, которое назначилъ оному вселенскій символъ вѣры".

При новомъ просмотрѣ „исправленныхъ конспектовъ введенія въ православное богословіе и догматическаго богословія" Филаретъ еще внимательнѣе остановился на вопросѣ „о мѣстѣ ученія о церкви въ богословской системѣ".

„Въ приложенномъ къ исправленному по замѣчаніямъ конспекту введенія въ православное богословіе и догматическаго богословія объясненіи, отвѣтствуется на предложенный въ замѣчаніяхъ вопросъ: надобно ли ученіе о церкви предлагать прежде ученія о Богѣ и о Христѣ? И отвѣтствуется утвердительно.

Въ подтвержденіе сего представляется черта положенная въ опредѣленіи православнаго богословія: *по разуму православно-каѳолической церкви*. Но это доказательство не рѣшительное. Опредѣленіе учебное не есть непреложное. *Разумъ истины, яже по благочестію* (Тит. I, 1): вотъ апостольское опредѣленіе православнаго богословія, въ которомъ упомя-

нуть о церкви не найдено нужнымъ. И опредѣленіе, начинающее конспектъ, будетъ твердо, вѣрно, и способно ко всѣмъ потребнымъ выводамъ, если будетъ выражено такъ. православное богословіе есть систематическое изложеніе христіанской вѣры по истинному разуму священнаго писанія и священнаго преданія. Симъ опредѣленіемъ не только отличается православное богословіе отъ неправославнаго, но и обличается неправославное, неосновавное на истинномъ разумѣ писанія и на преданіи Если же принять удовлетворительнымъ опредѣленіе, что православное богословіе есть изложеніе вѣры по разуму православныя церкви: то западные богословы въ правѣ признать также удовлетворительнымъ свое опредѣленіе, что римско-католическое богословіе есть изложеніе вѣры по разуму римско-католической церкви, а такимъ образомъ, православное и неправославное богословіе были бы поставлены въ равное положеніе, какъ будто одно не лучше другого.

Въ объясненіи сказано, что въ системѣ должны предшествовать истины, отъ которыхъ другія получаютъ свою ясность. Очень хорошо. Потому-то и сказано было въ замѣчаніяхъ: „можно ли основательно изложить ученіе о божественномъ учрежденіи христіанской церкви, когда еще не изложено ученіе о Христѣ?“ Ибо Христосъ есть основаніе церкви, а не церковь основаніе Христа“ и т д.

Явное дѣло, что начальная для богословія идея церкви, какъ сокровище - хранительницы преданія, не составляетъ *всего* въ богословіи, не принижаетъ слова Божія, не отмѣняетъ его исключительнаго значенія. Священное писаніе, принимаемое нами отъ церкви, становится само высшимъ судьею во всѣхъ вопросахъ вѣры и жизни. Въ подтвержденіе этой мысли я могъ бы привести цѣлые томы свидѣтельствъ изъ святоотеческой письменности, а особенно изъ русскихъ авторитетныхъ богослововъ: Ѳеофана Прокоповича, митрополитовъ Платона и Филарета, Тихона Задонскаго, Ѳеофана Затворника и многихъ другихъ. Но я удовольствуюсь свидѣтельствомъ Стефана Яворскаго. Онъ считается у насъ представителемъ латинскаго типа богословія, хотя *не былъ* „католикомъ“. Онъ защищалъ преданіе противъ протестантовъ, и всѣ доводы въ пользу преданія, которые нынѣ

повторяются у о. Иларіона, всѣ они имѣются уже у Стефана. И вотъ этотъ Стефанъ, воспитанный на католическихъ книгахъ, хотя и остался въ кардинальныхъ пунктахъ православнымъ, преимущественный поборникъ преданія, на вопросъ: „вящшія ли чести и почтенія суть соборы, или священное писаніе?“—даетъ слѣдующій отвѣтъ: „Не буди то намъ, еже соборы священному писанію предпочитати: ибо священное писаніе есть слово Божіе, безпосредственнѣ Богомъ откровенно, и аки бы Богу сказующу писано. Тако бо глаголетъ Петръ апостолъ: ни бо волею бысть когда человѣкомъ пророчество, но отъ святаго Духа просвѣщаеми глаголаша святіи Божіи человѣцы. И паки: всяко писаніе богодухновенно. Сія есть честь и преизящество священнаго писанія, имъ же соборы превосходитъ. Тыя бо ниже имутъ, ниже пишутъ откровеній и словесъ Божіихъ безпосредственнѣ, но точію возвѣщаютъ, кое есть слово Божіе писано, кое предано, и кой разумъ имать, и таки довольно отъ священныхъ писаній единомысленно вразумившеся, вносятъ и узакониваютъ въ членахъ вѣры уставленія, ниже даютъ священнымъ писаніямъ истины, но истину въ нихъ сокровенну явѣ возвѣщаютъ. Тако егда соборы опредѣлиша всю Библію быти слово Божіе, не сотвориша тую быти истинну и неложну, точію извѣстиша и всему міру явиша таковую быти Тако соборъ Никейскій, единосущія слову Божію не даде, но точію отъ священныхъ писаній и отъ преданій показа. Тако всякія соборы сокровенну въ писаніяхъ истину открываютъ, и уставленми своими непреходными опредѣляютъ. Тѣмже убо, вящшаго глаголемъ быти преизящества священное писаніе паче соборовъ, тыя бо точію суть толкователи священнаго писанія, поелику въ немъ словеса покровенна уясняютъ, сомнительна разрѣшаютъ, неудоборазумительна толкуютъ, обоятна, и аки бы обѣма странамъ служити мняшаяся опредѣляютъ“... Такъ разсуждаетъ православный богословъ. Въ системѣ православнаго богословія нѣтъ мѣста для католическихъ изступленныхъ возгласовъ: „слово Божіе есть то, что церковь (папа) объявляетъ словомъ Божіимъ. Пусть какимъ-либо чудомъ уничтожится на землѣ все священное писаніе, завтра церковь (папа) напишетъ отъ себя священное писаніе, или объявитъ басни Эзоповы священнымъ писаніемъ, и это будетъ слово Божіе“. И если у насъ

иные богословы повторяютъ то же, такъ это—чистое недоразумѣніе [1]).

Священное писаніе даетъ содержаніе церковному ученію, и это оно дѣлаетъ въ силу того, что оно интимно постигается христіанами, сынами Божіими. *Содержаніе* церковной системы—это то, что христіанинъ, какъ сынъ Божій, интимно почерпаетъ изъ слова Божія. Это дѣло — интимное постиженіе священнаго писанія, наполняющее содержаніемъ церковныя формулы, исполняется лишь христіанами, сынами Божіими, и священное писаніе есть единственное слово, какъ слово Божіе, къ которому примѣнимъ этотъ методъ вѣдѣнія. „Слово Божіе, по сродству его съ духомъ нашимъ, также исходящимъ отъ Бога, проходитъ внутрь“ (Θеофанъ Затворникъ). Священное писаніе (евангеліе) есть пища рождаемыхъ церковью сыновъ Божіихъ, ихъ амвросія и нектаръ. Вотъ почему главнѣйшимъ отличіемъ православія отъ католичества является то, что тамъ члены церкви, рабы іерархіи, не допускаются до слова Божія, тогда какъ въ православіи церковь смотритъ на каждаго члена какъ на сына Божія и каждому вручаетъ священное писаніе. Это понималъ митрополитъ Филаретъ, цѣлую жизнь героически боровшійся за доступность мірянамъ священнаго писанія.

---

[1]) А. С. Хомяковъ во второмъ томѣ сочиненій (изд. 4) стр. 8 пишетъ: „Священнымъ писаніемъ называется собраніе ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ книгъ, которыя церковь признаетъ своими. Но нѣтъ предѣловъ писанію, ибо всякое писаніе, которое церковь признаетъ своимъ, есть священное писаніе. Таковы, по преимуществу, исповѣданія соборовъ и особенно Никео-Константинопольское. Посему, было до нашего времени священное писаніе и, если угодно Богу, будетъ еще священное писаніе“. А. В. Горскій въ *Замѣчаніяхъ на богословскія сочиненія А. С. Хомякова* (см *Прот. А. В. Горскій въ воспоминаніяхъ о немъ московской духовной академіи въ двадцать пятую годовщину со дня его смерти*) объ этомъ мнѣніи Хомякова пишетъ (стр. 164): „Позволительно ли православному богослову смѣшивать Богодухновенныя писанія Ветхаго и Новаго Завѣта съ произведеніями собственно церковными? Символическія изложенія вѣроученія церковнаго сами основываются на писаніи. Таковъ символъ Никео-Царьградскій, выбранный по слову изъ Св. Писанія. „Будетъ еще писаніе“. Авторъ пророчитъ намъ новое откровеніе? Церковь нигдѣ не высказывала такой надежды. Если будутъ новыя писанія, то будутъ и новые догматы? Почему тогда не оправдывать и прибавленія filioque и другіе новоизобрѣтенные догматы досужаго католичества“.

Итакъ, оставаясь въ церкви и признавая преданіе, *можно* говорить о христіанствѣ. Но стало рѣшительною *необходимостью* обращаться къ термину „христіанство“, когда новѣйшее богословіе усвоило духовно-мистическую гносеологію. Теорія христіанства это, въ отличіе отъ старой католической схоластики,—*духовно-опытное построеніе богословской системы*, это *духовно-мистическая христіанская философія* Здѣсь систематически на мѣсто стараго богословскаго силлогизма ставится интуитивное, изъ глубины духовнаго опыта почерпаемое воспроизведеніе христіанской идеи. Вотъ что̀ знаменуетъ новѣйшее *христіанство*, несмотря на всѣ раціоналистическія и сектантскія злоупотребленія.

О. Иларіонъ—и не одинъ онъ—усвояютъ, вслѣдъ за славянофилами, интимный характеръ церковной жизни. Конечный пунктъ религіозныхъ исканій, по его словамъ, „есть не отвлеченное понятіе христіанства, а именно церковь Бога живаго. Можно по примѣру многихъ людей, до конца прошедшихъ томительный путь исканій, судить о томъ, что полное успокоеніе наступаетъ только тогда, когда человѣкъ увѣруетъ въ церковь, когда онъ всѣмъ существомъ воспримегъ идею церкви такъ, что для него немыслимымъ будетъ отдѣленіе христіанства отъ церкви Тогда начинается дѣйствительное ощущеніе церковной жизни. Человѣкъ чувствуетъ, что онъ—вѣтвь великаго, присно цвѣтущаго и присно юнѣющаго древа церкви. Онъ сознаетъ себя не послѣдователемъ какой-нибудь школы, а именно членомъ тѣла Христова, съ которымъ онъ имѣетъ общую жизнь и отъ котораго онъ получаетъ эту жизнь. Поэтому только тотъ, кто увѣровалъ въ церковь, кто уставами церкви руководится въ оцѣнкѣ явленій жизни и въ направленіи своей личной жизни, кто, наконецъ, почувствовалъ въ себѣ жизнь церковную, тотъ и только тотъ на правильномъ пути... Въ церкви живетъ Духъ Божій. Это не сухое и пустое догматическое положеніе, сохраняемое только по уваженію къ старинѣ. Нѣтъ, это именно истина, опытно познаваемая каждымъ, кто проникся церковнымъ сознаніемъ и церковною жизнью. Благодатная жизнь церкви даже не можетъ быть предметомъ сухого научнаго изученія; она доступна изученію опытному. О жизни благодати, ясно ощущаемой, человѣческій языкъ всегда можетъ высказываться

только туманно и темно. О жизни церковной знаетъ только тотъ, кто ее имѣетъ, для него она не требуетъ доказательствъ, а для неимѣющаго ея и почти она не доказуема“ [1]).

Я и о Иларіонъ—мы оба говоримъ о религіозно-опытномъ вѣдѣніи, о христіанской опытной истинѣ. Въ существенномъ мы согласны. Вопросъ въ томъ, назвать ли опытное содержаніе христіанскаго ученія *христіанской жизнью*, христіанствомъ, или *церковной жизнью*, церковностью, церковью. Я называю его христіанствомъ, и считаю второе названіе за lapsus linguae, считаю его такимъ же неосновательнымъ смѣшеніемъ, какъ и обозначеніе именемъ церковности христіанской взаимной любви. Развѣ опытное содержаніе христіанскаго ученія можетъ быть церковнымъ, т. е общеобязательнымъ и общеразумѣемымъ, развѣ ему можетъ принадлежать церковно-объединяющее значеніе? Думать такъ, значитъ—и не понимать характерныхъ чертъ церковности, церковнаго единства, и погрѣшать противъ основного характера духовнаго опыта. Остановимся на послѣднемъ Опытное, конкретное содержаніе церковнаго ученія не можетъ быть общеобязательнымъ и общеразумѣемымъ. Эта истина раскрывается на сотняхъ страницъ у Θеофана Затворника: въ *Письмахъ о духовной жизни*, въ *Письмахъ о христіанской жизни*, въ *Пути ко спасенію* и др.

Θеофанъ имѣлъ ясную и прочную идею единства церковнаго [2]), но столь же твердо онъ былъ убѣжденъ въ разно-

---

[1]) Ю Θ Самаринъ, т. V (*Стефанъ Яворскій и Θеофанъ Прокоповичъ*) стр. 40: „Церковь, сознавая въ себѣ живое откровеніе, котораго писаніе и преданіе суть только два проявленія, не допускаетъ взгляда на себя извнѣ, не доказываетъ, а полагаетъ себя. Ея оправданіе въ ея бытіи, въ безсиліи всякаго возраженія противъ нея“ (ср стр 24) Стр 458: „Церковь православная носитъ глубокое *сознаніе*, что извнѣ она постигнута, опредѣлена и доказана быть не можетъ. Только тотъ можетъ постигнуть ее, кто въ ней живетъ, кто связанъ съ церковію единствомъ жизни“ и пр. А С. Хомяковъ, т. II, стр. 8: „Церковь не доказываетъ себя ни какъ писаніе, ни какъ преданіе, ни какъ дѣло, но свидѣтельствуется собою, какъ и Духъ Божій, живущій въ ней, свидѣтельствуется собою въ писаніи“

[2]) „Развѣ сто истинъ? Одна истина Развѣ сто путей? Одинъ путь Развѣ сто Боговъ? Единъ Богъ, едина вѣра, едино крещеніе.. Не умѣютъ рѣшить вопроса: да что жъ такое другія исповѣданія? Но изъ-за того, что мы не можемъ какъ слѣдуетъ рѣшить его, не слѣдуетъ намъ криво толковать и понимать рѣшительно вѣрное Посмотрите, что бы-

образіи христіанскаго опыта „Съ чего начать подвигъ самоисправленія, что дѣлать потомъ, что далѣе, какой вообще ходъ внутренняго самоисправленія? Сердце человѣка глубоко: какъ узнать, что̀ въ немъ происходитъ, а тѣмъ болѣе, что̀ должно въ немъ происходить при извѣстныхъ обстоятельствахъ? Всякій имѣетъ свой характеръ, у всякаго свое намѣреніе, свои страсти, наклонности, привычки. У всякаго, потому, ходъ внутренняго самоисправленія долженъ быть свой: и одного для всѣхъ установить никакъ невозможно. Самоисправленіе не есть дѣло холодныхъ соображеній, а живого и ревниваго дѣйствованія, совершающагося глубоко въ сердцѣ. Христіанство—тайна, не въ основаніи только, но и въ приложеніи". „Надобно думать, что какъ каждый человѣкъ имѣетъ свое личное настроеніе: то для каждаго долженъ быть и исключительный родъ благихъ помышленій, особенно поразительныхъ и возбудительныхъ,—или даже одно какое-нибудь господственное всепобѣждающее помышленіе. И каждая вещь издаетъ особенный звукъ, и только по сродному себѣ звуку даетъ отзвукъ, когда, ударяя по ней, хотятъ произвесть изъ нея звукъ"... „Вообще о правилахъ брани надобно замѣтить, что они въ существѣ своемъ суть не что иное, какъ приложеніе всеоружія къ частнымъ случаямъ и потому ихъ всѣ изобразить нельзя. Дѣло внутренней брани

ваетъ въ фотографіи. Персона человѣка натуральная есть самый вѣрный его типъ. Снимаютъ фотографы, потомъ печатаютъ У одного слишкомъ темно, у другого слишкомъ свѣтло, тотъ фокусъ не угадалъ, другой позу далъ несродную. Но есть и такіе снимки, кои очень вѣрны подлиннику. А подрисовка сколько измѣняетъ характеристику чертъ? Разбирая теперь всѣ эти снимки, неужели можно говорить, что они всѣ равны, когда между ними есть и такіе, въ которыхъ не узнаетъ себя и самъ тотъ, съ кого снятъ портретъ? Моисею говорилъ Богъ: *виждь, да сотвориши* (скинію) *по образу, показанному тебѣ на горѣ* (Исх. XXV, 40). И было такъ до пришествія Христова. Господь, пришедши, снесъ съ неба иную намъ скинію—св. вѣру и церковь, устроенную тоже по тому, что видѣлъ и слышалъ Онъ у Отца—въ предвѣчномъ совѣтѣ Бога Тріипостаснаго. Но явились самовольники фотографы, давай подрисовывать, давай дѣлать новые снимки,—и нагородили... Ликъ Церкви одинъ; но въ самодѣльныхъ снимкахъ у одного вышло двѣ головы, у другого ни рукъ, ни ногъ, тамъ глаза измѣнены, тамъ одежда совсѣмъ не та,—и проч и проч. И у всѣхъ одна надпись: церковь"...

и непостижимо и сокровенно, случаи къ ней чрезвычайно разнообразны; лица воюющія слишкомъ различны: что для одного соблазнъ, то для другого ничего не значитъ; что одного поражаетъ, къ тому другой совершенно равнодушенъ. Потому одного для всѣхъ постановить рѣшительно невозможно Лучшій изобрѣтатель правилъ брани—каждое лицо само для себя. Опытъ всему научитъ... Внутренній ходъ христіанской жизни въ каждомъ лицѣ приводитъ на мысль подземные ходы, чрезвычайно замысловатые и сокровенные. Вступая въ нихъ, испытуемый получаетъ нѣсколько наставленій въ общихъ чертахъ—тамъ сдѣлать то, тамъ другое, здѣсь по такой-то примѣтѣ, а здѣсь по такой-то, и потомъ оставляется одинъ среди мрака, иногда съ слабымъ свѣтомъ лампады. Все дѣло у него зависитъ отъ присутствія духа, благоразумія и осмотрительности и отъ невидимаго руководства. Подобная же сокровенность и во внутренней христіанской жизни. Здѣсь всякій идетъ одинъ, хотя бы былъ окруженъ множествомъ наставниковъ и снабженъ множествомъ правилъ".

Не слишкомъ ли поспѣшно поглумился о. Иларіонъ надъ „индивидуальнымъ преломленіемъ христіанства" и не слишкомъ ли поспѣшно онъ, довѣрившись ненадежнымъ руководителямъ, объявилъ христіанскій опытъ принадлежностью церковности? Впрочемъ иные изъ его руководителей подмѣниваютъ церковность всѣмъ разнообразіемъ христіанскаго опыта, обнимаемымъ въ *исторіи* христіанской церкви, и такимъ образомъ какъ бы получаютъ право говорить о церковномъ опытѣ. Несомнѣнно, что церковно-историческое есть фактъ, но въ томъ-то и дѣло, что не всякій церковно-историческій фактъ, не всякій церковно-историческій опытъ имѣетъ принципіальное значеніе; напротивъ, всякій церковно-историческій опытъ подлежитъ суду съ точки зрѣнія основныхъ принциповъ церковной жизни, съ одной стороны, и слова Божія, съ другой. Первый судъ выдѣляетъ изъ разнообразія церковно-историческаго опыта основное въ отличіе отъ условнаго, временнаго и мѣстнаго, собственно историческаго (это и есть „историческое христіанство", противъ чего, снова сказать, о. Иларіонъ напрасно негодуетъ), а второй судъ—судъ слова Божія—выдѣляетъ въ сферѣ религіозной жизни божественное, цѣнно-христіанское отъ по-

верхностнаго, человѣческаго, чисто психологическаго,—далѣе физіологическаго, и даже—патологическаго. Теорія церковнаго опыта, повидимому, стоитъ на церковной почвѣ, отвѣчаетъ на зовъ церкви съ готовностію: „иду“, въ отличіе отъ теоріи христіанства, которая исходитъ изъ евангелія въ духовно-опытномъ, принципіально-субъективномъ истолкованіи и, какъ будто, на зовъ церкви отвѣчаетъ отрицательно: „не пойду“. Въ дѣйствительности же обѣ теоріи ведутъ къ результатамъ, противоположнымъ видимости, какъ и изъ двухъ евангельскихъ сыновей старшій не пошелъ, а младшій пошелъ. Объявляя себя церковной, теорія церковнаго опыта, произвольно выбирая изъ историческаго разнообразія, одинаково не доходитъ ни до церковно-объективной истины, ни до высоты „чистаго, евангельскаго христіанства“. Напротивъ, лишь теорія христіанства, полагающая въ основу евангеліе, открываетъ и специфическія черты церковности.

Повторяетъ нашъ авторъ и славянофильскую формулу: „церковь не доказываетъ себя“. Что церковь доказываетъ себя предъ внѣшними, въ этомъ Хомяковъ и его противники согласны. Въ отношеніи же церкви къ своимъ членамъ предполагается, что все рѣшается участіемъ ихъ въ церковномъ опытѣ. Забываютъ, что церковь, какъ организмъ, живетъ и дѣйствуетъ по опредѣленнымъ принципамъ, которые могутъ быть установлены научно и которыми можетъ быть измѣряемъ всякій историческій, мѣстный или временный, фактъ. Усвояютъ церкви характеръ интимности, который можетъ принадлежать лишь христіанству, тогда какъ церкви свойственъ характеръ объективности. Учатъ о церкви и лично говорятъ отъ ея лица, тогда какъ въ вопросѣ о церкви необходимо ограничиваться тѣми принципами, по которымъ церковь живетъ, тѣмъ, что сама церковь говоритъ о себѣ. Исходить изъ понятія церкви и забывать, что церковь сама о себѣ учитъ и что она дѣйствуетъ по опредѣленной нормѣ, это есть вопіющее противорѣчіе Но самое главное—въ отношеніи церкви къ своимъ духовно-взрослымъ чадамъ, которыя суть сыны Отца Небеснаго, питающіеся интимно словомъ Божіимъ, словомъ Христа. *Повинуясь* Христу, церковь несказанно радуется духовному совершеннолѣтію своихъ чадъ, потому что они свидѣтели ея истинности. Ихъ духовная свобода, ихъ богосыновство самымъ бытіемъ сво-

имъ свидѣтельствуетъ, что она—невѣста Христова. Мало того, церковь дорожитъ сознаніемъ своихъ чадъ, сыновъ Божіихъ, желаетъ ихъ любви, ждетъ отъ нихъ признанія, потому что, въ послѣднемъ счетѣ, въ *ихъ лицѣ* для нея присутствуетъ Христосъ, въ ихъ опытѣ постигается тайна Его слова: церковь предъ ними свидѣтельствуется словомъ Божіимъ. „Слово Христа, слово Духа Святаго, изглаголанное Апостолами и дошедшее до насъ въ письменіи и преданіи, есть такимъ образомъ единственное свидѣтельство истины, на которомъ опиралась и опирается церковь всѣхъ временъ“ (А. В. Горскій) Сторонники формулы: „церковь не доказываетъ себя“ устремляютъ свое вниманіе лишь въ сторону внѣшнихъ отношеній церкви, и для нихъ остается закрытою бьющая ключомъ внутренняя ея жизнь, ея отношеніе къ собственнымъ чадамъ, къ „христіанству“. (Однако у Хомякова срывались съ пера выраженія, которыми нарушается стройность его „логическаго“ ученія о церкви и которыя вынудили бы его многое измѣнить въ этомъ ученіи, если бы были имъ продуманы. Въ одномъ изъ писемъ къ Пальмеру (II, 394) онъ писалъ: „христіанинъ принадлежитъ своей епархіи только относительно внѣшней жизни своей (дисциплина, обряды и т. п.): внутренняя жизнь его принадлежитъ Вселенской Церкви“.. Въ письмѣ къ Кошелеву (VШ, 136). „міръ церковный, т-е. тотъ историческій міръ, въ который облечена церковь, можетъ и казаться и быть долго не только не совершеннымъ, но и вполнѣ дряннымъ, несмотря на совершенство заключаемой въ немъ святыни“. Въ письмѣ къ И. С. Аксакову (VШ, 356): „я позволяю себѣ не соглашаться во многихъ случаяхъ съ *такъ называемымъ* мнѣніемъ Церкви и вы, съ своей стороны, могли, съ нѣкоторою справедливостью, сказать такое строгое слово о Церкви исторической“. Еще о внѣшней принадлежности къ церкви видимой и о церкви невидимой II, 225—226).

Итакъ,—„христіанства нѣтъ безъ церкви“—это несомнѣнная, но элементарная истина. „То не рѣшительный еще признакъ истинной жизни во Христѣ, если кто-нибудь именуется христіаниномъ и принадлежитъ къ церкви Христовой“—это высшее богословіе, эзотерическая мудрость, неуязвимая для элементарной критики. То—элементарная теорія, пригодная—подъ условіемъ избѣжанія односторонности—для практиче-

скихъ цѣлей или іерархически-административныхъ, какъ у о. Иларіона, или конфессіонально-полемическихъ, какъ у Хомякова; это—христіанская философія, безкорыстное „вѣдѣніе для себя“, кроткое, чуждое боевой агрессивности, интимное постиженіе истины. Можетъ быть, въ этомъ и заключается причина того, что христіанская философія, имѣя ограниченный кругъ друзей, будитъ къ себѣ массовую ненависть, вызываетъ кругомъ озлобленіе: въ томъ, что она имѣетъ дѣло не съ элементарными низами, доступными примитивному взгляду, а съ высшими ступенями христіанской истины. Но здѣсь же и объясненіе ея предопредѣленной побѣдности надъ всѣми ищущими ея души: элементарная беззащитность, разсчитанная на пріобрѣтеніе свободныхъ друзей, оказывается приманкой для натуръ агрессивныхъ, надрывающихъ силы свои подниманіемъ камня, который они считали легкимъ .

XIII

Терновый вѣнокъ.

(*Христіанинъ* 1916 янв.).

Тяжело зрѣлище, когда темная сила беретъ не мощью, а своею численностью, своимъ распространеніемъ въ обществѣ, своимъ насѣкомовиднымъ размноженіемъ. Маркъ Аврелій сообщаетъ: „Демокрита заѣли паразиты, Сократа убили тоже своего рода паразиты“. Наша былина рисуетъ битву богатыря съ дикою ордою: когда онъ разсѣкалъ одного изъ враговъ, на его мѣстѣ появлялись двое. И поэтъ, оплакивая судьбу одного изъ могучихъ, воскликнулъ:

Ты всю жизнь
Маялъ битвами
Не осилили
Тебя сильные,
Такъ дорѣзала
Осень черная

Объ этой плодовитости темной силы и мнѣ приходилось всю жизнь помнить, и пришлось еще разъ вспомнить теперь: моя самозащита „Рабство и свобода“, хотя еще не успѣли высохнуть чернила, уже вызвала взрывъ новаго озлобленія въ статьѣ прот. Стеллецкаго „По поводу рецен-

зентской замѣтки о нашей книгѣ М. Тарѣева" (*В и Р.* 1915 г № 23).

Моя статья „Рабство и свобода" написана на грустную тему—о господствующей въ нашемъ, некультурномъ, обществѣ нетерпимости къ религіозно-философскому творчеству, къ оригинальной мысли, къ личнымъ мнѣніямъ [1]). И сколько исторія русскаго богословія знаетъ жертвъ этой нетерпимости. Назову въ дополненіе къ указаніямъ, сдѣланнымъ тамъ, два имени, которыя должны быть вспомянуты первыми въ каталогѣ мучениковъ русскаго богословія и опущены мною по непростительной оплошности, объясняющейся развѣ крайнею спѣшностью работы: архим. Ѳеодоръ (А. М. Бухаревъ) и прот. Павскій [2]). Едва-ли кто будетъ спорить противъ того, что и мое имя стоитъ среди гонимыхъ, поносимыхъ, отверженныхъ. Это всѣмъ извѣстно, а на дняхъ выходитъ моя книга, въ которой я привожу на память, прежде всего для себя самого, а затѣмъ и для интересующихся судьбами русскаго богословія, свой литературный мартирологъ

Статья „Рабство и свобода", одинъ штрихъ въ этомъ мартирологѣ, написана мною въ самозащиту, какъ и цѣлый рядъ статей моихъ этого жанра. Въ ней я обличилъ прот. Стеллецкаго въ беззастѣнчивомъ плагіатѣ Я сказалъ своимъ гонителямъ. вы преслѣдуете живую мысль, сами же наполняете книжный рынокъ жалкой макулатурой. Не въ томъ

---

[1]) Параллельно этому издавна у насъ было въ ходу обвиненіе въ неправославіи какъ средство борьбы съ соперниками даже политическими, съ личными врагами. Историки называютъ этотъ пріемъ борьбы обычнымъ. Напр. Харламповичъ К. В *Малороссійское вліяніе на великорусскую церковную жизнь* стр 10 о м. Іоасафѣ: „. онъ успѣлъ завинить своего обвинителя въ неправославіи (аргументъ, которымъ часто пользовались въ интересахъ самозащиты!)"..

[2]) О гоненіяхъ на А. М. Бухарева см. проф. П. В. Знаменскаго *Печальное двадцатипятилѣтіе, Богословская полемика 60-хъ годовъ объ отношеніи православія къ современности* и А А Лебедева *Пріемы, знаніе и безпристрастіе въ критическомъ дѣлѣ редактора Домашней Бесѣды В. И. Аскоченскаго* —О прот. Павскомъ см. въ книгѣ: Протоіерея Г. П Павскаго *Христіанское ученіе въ краткой системѣ*—приложеніе проф. Н. К Никольскаго.—На данную тему вообще см. Котовича изслѣдованіе о духовной цензурѣ, А. П. Лебедева *Слѣпые вожди* и автобіограф. статьи, также Н. Н Глубоковскаго докладъ объ Учебномъ Комитетѣ при Св Синодѣ.

дѣло, что вы правовѣрны, а въ томъ, что вы афишируете свое правовѣріе, чтобы прикрыть свою духовную немощь

Теперь прот. Стеллецкій, отъ лица компаніи, во главѣ которой стоитъ „извѣстный духовный писатель", отвѣтилъ мнѣ. Его статья служитъ завершеніемъ всего, что писалось противъ меня. Такъ какъ я въ данную минуту интересуюсь всѣмъ таковымъ, то она представляетъ для меня чистую находку. Вмѣстѣ съ тѣмъ и будущій историкъ русскаго богословія и русскихъ нравовъ найдетъ въ ней драгоцѣнный матеріалъ....

Прот. Стеллецкій начинаетъ, по старинной традиціи самооправданія, констатированіемъ моего еретичества. Онъ повторяетъ значительную часть изъ того, что писалось другими [1]). Для меня этотъ пріемъ прот. Стеллецкаго служитъ оправданіемъ того, что я смотрю на него какъ на одного изъ стаи своихъ недруговъ: онъ присоединился къ ихъ *компаніи*. Но я не понимаю, какимъ образомъ мое еретичество можетъ служить оправданіемъ необузданнаго плагіаторства о. Стеллецкаго.

О. Стеллецкій указуетъ на рѣзкость моей рецензіи о его книгѣ. Конечно, въ моей статьѣ обнаруживается чувство. Скажу словами А. С. Хомякова: „безъ нѣкоторой обличительной смѣлости едва-ли можетъ выходить истина на поприще міровое". Однако ужасъ, какимъ вѣетъ отъ моей статьи, заключается не въ моихъ словахъ, не въ моей характеристикѣ литературныхъ пріемовъ Стеллецкаго, а въ самомъ фактѣ его необузданнаго плагіаторства и безграничнаго невѣжества: мои слова—лишь выводъ изъ этого факта. Не могъ же я такъ писать: „Вотъ это мѣсто голубчикъ отецъ Стеллецкій соблаговолилъ списать у такого-то писателя, а вотъ это мѣсто миленькій батюшка изволилъ заимствовать у такого-то". Всему свой тонъ, всему свое время: есть время нѣжности, есть время негодованію и омерзѣнію.

Прот. Стеллецкій называетъ мой отзывъ о его компиляціи грубымъ, дерзкимъ. Но если выдаваніе чужого за свое, если плагіатъ не есть фальшь, обманъ, афера, то что же назвать фальшью и обманомъ? Изобличенный плагіаторъ—стыдился бы на свѣтъ Божій взглянуть,каялся бы смиренно, а онъ же

---

[1]) Мои враги уже повторяются циклъ обвиненій уже исчерпанъ

хаетъ своего изобличителя! Это въ духѣ безсмертнаго Ноздрева [1]).

Стеллецкій приписываетъ мнѣ дикую нетерпимость: мы называемъ *дикою* нетерпимость къ идеямъ, вѣрованіямъ, мнѣніямъ, въ нетерпимости же къ плагіату нѣтъ дикости. Здѣсь мы *обязаны* быть нетерпимыми.

Стеллецкій представляетъ меня озлобленнымъ рецензентомъ, склоннымъ всѣхъ обвинять въ плагіатѣ, и въ примѣръ указываетъ на мой отзывъ о догматикѣ прот. Малиновскаго. Однако въ дѣлѣ Малиновскаго я *одинъ* изъ всѣхъ членовъ академическаго совѣта, склонившихся къ отрицательному заключенію архим. Иларіона, стоялъ за снисходительное присужденіе о. Малиновскому степени доктора богословія: его исторія плохое свидѣтельство о моей озлобленности.

Желая дискредитировать меня, о. Стеллецкій сообщаетъ, что даже ж. *Христіанинъ*, въ которомъ помѣщена моя статья, „будучи допущенъ ранѣе къ чтенію нижнихъ чиновъ, въ настоящее время признанъ безусловно нежелательнымъ для распространенія среди этихъ чиновъ, какъ проводящій взгляды религіозной секты евангельскихъ христіанъ“. Нужно ли говорить о томъ, что это клевета, достойная Ноздрева? Это такая же выдумка, какъ и то, что я *бывшій* профессоръ, какъ продолжаетъ, по непостижимому упорству, называть меня, вслѣдъ за Свѣтловымъ, Стеллецкій.

Желая меня унизить, „извѣстный духовный писатель“ и агентъ его о Стеллецкій пишутъ, что я въ рецензіи

---

[1]) Ноздревъ на границу своихъ владѣній смотрѣлъ такъ:

— Вотъ граница! сказалъ Ноздревъ: все, что ни видишь по эту сторону,—все это мое, и даже по ту сторону—все мое

Когда партнеръ изобличалъ Ноздрева въ мошенничествѣ и отказывался съ нимъ играть, Ноздревъ кричалъ:

— А! такъ ты не можешь, подлецъ! Когда увидѣлъ, что не твоя беретъ, такъ и не можешь! Бейте его!

Когда Ноздрева за нечистую игру поколачивали сапогами, или же задавали передержку его бакенбардамъ, онъ—что всего страннѣе, что можетъ только на одной Руси случиться—черезъ нѣсколько времени уже встрѣчался опять съ тѣми пріятелями, которые его тузили, и встрѣчался, какъ ни въ чемъ не бывало.

„Ноздревъ, писалъ Гоголь, долго еще не выведется изъ міра. Онъ вездѣ между нами“..

на книгу Стеллецкаго держусь „пріема базарныхъ торговокъ“. Признаюсь: впервые слышу, что харьковскія базарныя торговки изобличаютъ университетскихъ профессоровъ богословія въ плагіатѣ. Доселѣ думалъ, что это привиллегія—компетенція и священный долгъ профессоровъ академіи.

Прот. Стеллецкій, издавшій жалкую компиляцію, изобличенную мною, выставляетъ себя въ трогательномъ видѣ невинно гонимаго. Онъ—и тутъ безпомощно компилируя Зарина—примѣняетъ къ себѣ цѣлый рядъ текстовъ о невинныхъ страданіяхъ, причемъ, разумѣется, роль гонителя усвояется мнѣ. Но о. Стеллецкій подбираетъ тексты неудачно. Онъ забываетъ единственный текстъ, который къ нему подходитъ. Ап. Петръ, призывая христіанъ къ невиннымъ страданіямъ, пишетъ: „только бы не пострадалъ кто изъ васъ, какъ убійца, или *воръ*, или злодѣй, или какъ *посягающій на чужое*“ (1 П. IV, 15). Вотъ текстъ, который къ лицу опозореннымъ плагіаторамъ.

На предъявленное, документально аргументированное, обвиненіе въ плагіатѣ, Стеллецкій отвѣтилъ упорнѣйшимъ запирательствомъ, а отповѣдь свою заканчиваетъ словами: „на всѣ дальнѣйшія инсинуаціи по нашему адресу, если бы таковыя послѣдовали, буду отвѣчать полнѣйшимъ молчаніемъ“. Стеллецкій недостаточно оцѣниваетъ то обстоятельство, что моя, убійственная для него, рецензія продолжаетъ существовать и ея указанія доступны провѣркѣ каждаго. Теперь уже дѣло не въ запирательствѣ Стеллецкаго и не въ моихъ повтореніяхъ, а во всякомъ третьемъ лицѣ, которое возьметъ на себя задачу провѣрить мои указанія.

Вполнѣ увѣренный въ нравственной распатанности общества и въ полной надеждѣ, что верхъ въ мнѣніи такого общества остается за ноздревскою наглостью, Стеллецкій позволяетъ себѣ *изумительные* пріемы самооправданія. 1) Онъ оправдываетъ свой плагіатъ тѣмъ, что, въ противоположность моему еретическому субъективизму, держится объективнаго метода. Т. е. объективность отождествляетъ съ плагіатомъ! 2) Онъ хочетъ обезцѣнить мои разоблаченія указаніемъ на то, что я не привожу полностью заимствованныхъ имъ мѣстъ. Но вотъ, *для примѣра*, одно только мѣсто. Параграфъ шестой „Историческій очеркъ нравственнаго бо-

гословія“ въ 11 страницъ списанъ страница въ страницу, строка въ строку, слово въ слово изъ статьи Гренкова, и если бы я полностью выписалъ одно это мѣсто съ параллельнымъ текстомъ подлинника, то мнѣ пришлось бы написать 22 страницы! И это—одно только мѣсто. могъ ли я полностью выписать плагіатъ въ 500 страницъ? Поэтому-то я и назвалъ книгу Стеллецкаго грандіозной аферой. 3) Онъ называетъ мой отзывъ *легкомысленнымъ* и *поверхностнымъ*, потому что я ограничиваюсь *формальною* стороною дѣла. Но ужели можно плагіатъ *обсуждать* со стороны содержанія?! 4) Онъ пишетъ, что заимствованнаго изъ *моей* книги мѣста онъ не процитовалъ *случайно*. Стеллецкій хочетъ сказать, что послѣ словъ: „Считаемъ долгомъ совѣсти заявить“ и т. д.—онъ могъ поставить цитатъ: см „Тарѣева стр. 2“. Вышло бы клятвенное завѣреніе чужими словами: чудовищно! Не явное ли дѣло, что у Стеллецкаго былъ *умыселъ* выдать чужія слова: „(считаемъ долгомъ совѣсти заявить, что) мы не смотрѣли на свои цитаты, какъ на украшеніе своей книги“. за свои? Или, можетъ быть, Стеллецкій и дѣтей своихъ ласкаетъ съ цитатами: „Милый Петруша, какъ говоритъ Пушкинъ на стр. 73, я тебя очень люблю, по словамъ Лермонтова въ поэмѣ *Кавказскій плѣнникъ*“?.

И все это еще мелочи въ „отповѣди“ Стеллецкаго по сравненію съ послѣдующимъ. Стеллецкій хочетъ увѣрить, что его изобличаютъ въ плагіатѣ только по личнымъ мотивамъ. И онъ оповѣщаетъ о „закулисной сторонѣ“ своихъ отношеній къ рецензентамъ. Такъ объ о. Свѣтловѣ онъ сообщаетъ, что тотъ когда-то, въ тяжелую годину своей жизни, былъ вынужденъ обратиться къ нему, о Стеллецкому, съ „предложеніемъ помѣняться“ служебными мѣстами... Что же это такое? Вѣдь, будто, не принято вносить въ научную полемику разоблаченія изъ интимной жизни?! Стеллецкій не задумывается переступить „по ту сторону“ науки: стыдно за него [1])!

---

[1]) Даже болѣе, чѣмъ стыдно, у него и простого такта нѣтъ Припоминаю изъ своего дѣтства въ деревнѣ: бывало назовутъ мальчишку старшіе „дуракомъ“, онъ непремѣнно отвѣтитъ: „ты. самъ-то дуракъ“. Но вѣдь то мальчишка Попался Стеллецкій въ плагіатѣ, изобличенъ, опозоренъ, что же онъ? „Ты . самъ-то помѣняться со мной мѣстомъ хотѣлъ“ Ну, скажите, при чемъ тутъ мѣста? „А! Меня изобличили

Съ моей стороны харьковскій плагіаторъ ничего *личнаго* указать не смогъ. И онъ съ своей компаніей прибѣгъ къ другому средству „загражденія моихъ устъ“ Изстари практикуемое „загражденіе устъ“!

Гонима, Русь, ты безпощаднымъ рокомъ,
Какъ нѣкогда невѣрный Валаамъ
Заграждены уста твоимъ пророкамъ
И слово вольное дано твоимъ осламъ

Извѣстный духовный писатель, не посмѣвшій открыть своего имени, въ письмѣ къ Стеллецкому, а Стеллецкій ссылаясь на это письмо, эти двое, прячась другъ за друга, какъ гнусные злоумышленники [1]), обозвали (въ духовномъ журналѣ *Вѣра и Разумъ* 1915 г. № 23 стр. 508) мою статью „Рабство и свобода“ *хулиганской* выходкой.

— ?!!

Вотъ это въ стилѣ „харьковскихъ базарныхъ торговокъ“. Теперь уже настала моя очередь сказать о своихъ противникахъ: „дальше идти некуда“! Дошли до предѣла! Сказано неслыханное, небывалое въ литературной полемикѣ!

У Бунина въ разсказѣ *Будни* семинаристъ на кладбищѣ разговорился съ видавшимъ виды мужикомъ, у котораго путались представленія о театрѣ, садѣ, „звѣрильницѣ“ и „цырульной“. Семинаристъ интересовался этой путаницей въ головѣ мужика и старался его образумить. Разговоръ прервался неожиданнымъ восклицаніемъ мужика:

— Вотъ подойду, измордую тебя въ лучшемъ видѣ,—тогда судись со мной!

Ошеломленный такимъ неожиданнымъ концомъ бесѣды, семинаристъ думалъ:

— Странно, странно Безъ револьвера, собственно, и выходить бы не слѣдовало.

Я оказался въ положеніи этого семинариста Долго я по-

въ плагіатѣ, такъ я разскажу, кто женился безъ приданаго, у кого жена сбѣжала Всѣмъ достанется. Узнаютъ, какъ меня трогать“. Какая литературная *безвкусица!*

[1]) Они не только знаютъ, что я—ординарный профессоръ академіи, но и сами приписываютъ мнѣ „недюжинный умъ и несомнѣнную одаренность“ (стр 514) и лишь отказываются назвать меня „общепризнаннымъ авторитетомъ“ (473) и „геніальнымъ *творцомъ* въ области богословской“ (стр 507). Даже проклинаютъ они меня проклятіемъ Валаама!

лемизировалъ съ своими оппонентами Сильно ругали меня. „безсмыслица“, „нелѣпость“, „нѣметчина“, ницшеанство“. „толстовщина“. Въ тонъ отвѣчалъ и я. Но доселѣ и я, и мои оппоненты—держались въ сферѣ науки Бились съ темпераментомъ, но оставались въ предѣлахъ литературныхъ сужденій И вотъ раздался изъ Харькова площадной выкрикъ, осязательный даже для судебной квалификаціи

О, я не оскорбился И если извѣстный духовный писатель и его подголосокъ протоіерей Стеллецкій думаютъ, что они унизили и оскорбили меня, то я отвѣчу имъ словами Сократа: „Анитій и Мелитъ могутъ меня умертвить, но оскорбить меня—они не въ силахъ“! Я не оскорбился, но я не могу не страдать отъ той бездны ненависти, которою меня преслѣдуютъ.

Не могу не страдать, и однако понимаю свое положеніе. не удивляюсь и покорно склоняю шею предъ „дикою враждой и злымъ безуміемъ“. Мнѣ ли, одинокому, отверженному и со всѣхъ сторонъ беззащитному, ожидать иного, выступая обличителемъ общества въ нравственномъ маразмѣ? Кто поражаетъ гадину въ голову, тотъ всегда подвергается опасности быть ужаленнымъ въ пяту. И не слишкомъ ли поздно раскаиваться мнѣ въ долгомъ пройденномъ пути? Близокъ вечеръ. Слабѣетъ зрѣніе. Падаютъ силы. И уже тяжелъ для усталыхъ рукъ плугъ Божій. Но столь же грозно, какъ и въ дни юности, раздается въ душѣ Небесное повелѣніе—не беречь души своей, не дорожить своей репутаціей, не прятаться отъ людской злобы.

Безумецъ! Нѣтъ тебѣ покоя,
Нѣтъ отдыха, впередъ, впередъ!
Взгляни на ниву: пашни много
А дня немного впереди

Поздно оглядываться назадъ. Положеніе дѣла уже таково, что „чѣмъ ночь темнѣй, тѣмъ ярче звѣзды, чѣмъ глубже скорбь, тѣмъ ближе Богъ“, чѣмъ сильнѣе озлобленіе враговъ, тѣмъ болѣе свидѣтельствъ моей вѣрности Вышнему званію. И я уповаю, что и этотъ послѣдній острый шипъ въ томъ терновомъ вѣнкѣ, который воля Отца Небеснаго возложила на мою голову къ двадцатипятилѣтію моего восторженнаго служенія *Христовой Истинѣ*, засіяетъ, силою Іисуса Сладчайшаго, радостнымъ свѣтомъ въ моей душѣ.

Я оказался бы виновнымъ предъ читателями и неблагодарнымъ къ своимъ друзьямъ, если бы не вспомнилъ здѣсь о многочисленныхъ и разнообразныхъ проявленіяхъ сочувствія, встрѣченнаго моими писаніями. Не одни враги удостоивали меня своего вниманія 1) длинный рядъ библіографическихъ сообщеній, дающихъ положительные отзывы о моихъ книгахъ, 2) множество сочувственныхъ перепечатокъ и изложеній и, наконецъ, 3) обстоятельныя идейныя рекомендаціи моей системы—всего этого болѣе, чѣмъ достаточно, чтобы я призналъ свои труды не тщетными Не повторяя уже названныхъ въ разныхъ мѣстахъ этой книги болѣе или менѣе дружественныхъ созвучій, я укажу слѣдующіе отклики въ журналахъ и газетахъ:

1 и 2) Церк Вѣстн. 1892, № 48, стр 761—762, 1905, № 37, стр. 1172; 1908, № 8, 244—246; № 13, 405—406; № 46, 1437—1438; 1909, № 24, 736—737; Христ Чт. 1901, № 8, 461—464; № 10, 614—618; Бог Вѣстн 1902, № 1; В и Р 1907, № 7, 108—113, 1913, № 8, 206—219; В и Ц 1901, № 1. 173—177: Стран. 1902, 2, 1, стр 786—789; 1903, 1, 2, 654—661; 901—917; 969—973; ib 2, 1, 427—431; Мис Обозр 1904, № 6, 715—716; 1910, № 1. 148—199; Рад Христ 1893, III, 90—92; Палом. 1909, № 8; Бог Библ. Л. 1908, 1, 9—11; Церк Вѣд 1901, 35 приб 1277—1280; Еп. Вѣд. Ворон. 1902, 18 и 19; Вят 1905, 3, 168—171; Енис №№ 1, 2, 5, 6, 7, 9, 13; Орл. 1904, 34, 806—809; Ставр 1907; Яросл 1907, 12, 177—181; Моск Вѣд 1901. № 291, Рус Вѣд. 1909 № 118, Моск Ежен. 1909, № 32, 55—58; Студ Ж. 1910, № 31 (7). Также Ампелонскаго *Сборникъ Законоучителя* 105—106 110—111; 177—180; Палицкаго *На запросы духа* 211—223 3) Моск Вѣд 1903, № 348; 1908, № 74; Рус. Сл. 1908, № 32; Нов. Вр. 1909, № 11786; Бирж. Вѣд 1909 (2 изд.) № 42 и 46; Утро Р 1910, № 193 и 194

Эпилогъ.

Ἔχομεν τὸν θησαυρὸν ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν, ἐν παντὶ θλιβόμενοι ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι, ἀπορούμενοι ἀλλ' οὐκ ἐξαπορούμενοι, διωκόμενοι ἀλλ' οὐκ ἐγκαταλειπόμενοι, καταβαλλόμενοι ἀλλ' οὐκ ἀπολλύμενοι... ὡς ἀγνοούμενοι καὶ ἐπιγινωσκόμενοι, ὡς ἀποθνήσκοντες καὶ ἰδοὺ ζῶμεν, ὡς παιδευόμενοι καὶ μὴ θανατούμενοι, ὡς λυπούμενοι ἀεὶ δὲ χαίροντες.

СОДЕРЖАНІЕ.

Стр.

I. Рабство и свобода 8
II Методъ духовной науки. 68
III. Философія жизни: ея составъ 117

Приложенія.

I Истинное пастырство и живая проповѣдь. 151
II. По живому вопросу о живомъ словѣ 157
III. Къ вопросу о переводѣ Ін. VIII, 44 и X, 12, 13. . . 165
IV. Отвѣтъ г Торопову. 172
V. Что нѣкоторые считаютъ побѣдою 176
VI. О дѣйствительности Христова Воскресенія 179
VII. О воскресеніи Христа 188
VIII Отвѣтъ г. „православному“. 199
IX. О книгѣ г. Зарина „Аскетизмъ“. 208
X. По слѣдамъ легенды 239
XI. Рецензія протопр. І. Л. Янышева 246
XII. Христіанство и церковь 261
XIII Терновый вѣнокъ 294
Эпилогъ. 302