

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

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

Въ восьми книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ:
Н. Н. Алексѣева, Н. С. Арсенѣва, П. Аршанбо (Франція), С. С. Безобразова,
Е. Э. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вы-
шеславцева, Н. Н. Глубоковского, В. В. Звѣнковского, Л. А. Зандера, отца А. Ел-
чанинова, П. К. Иванова, В. Н. Ильина, А. О. Карпова, Л. П. Карсавина, Н. А.
Клепинина, С. Кавертца (Америка), Г. Г. Кульмана, Н. О. Лосскаго, Ж. Мари-
тена (Франція), П. И. Новгородцева, С. Оппарда (Англія), А. М. Ремизова, Ю. Са-
зоновой, В. Сперанскаго, П. Тиллиха (Германія), кн. Гр. Н. Трубецкого, Г. П.
Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, В. Эккерс-
дорфа, Г. Эренберга (Германія), діакона Г. Цеврикова, кн. Д. А. Шаховскаго.

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

Цѣна 7-го номера: долл. 0,70.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (4 книги). Подписка принимается
въ конторѣ журнала.

№ 8.

АВГУСТЪ 1927

№ 8.

ОГЛАВЛЕНІЕ:

	СТР.		СТР.
1. С. Франкъ. — Церковь и міръ, благодать и законъ	3	8. П. К. Ивановъ. — Сокровенный смыслъ современныхъ церковныхъ событий ...	122
2. Н. Алексѣевъ. — Русский на- родъ и государство	21	9. Н. Бердяевъ. — Сѣздъ въ Австріи ...	131
3. Г. П. Федотовъ. — Св. Гене- вева и Св. Симеонъ Столпникъ. ...	58	10. Б. Вышеславцевъ. — Балканскія впе- чатлѣнія.	134
4. В. Звѣнковский. — Факты и на- блюденія (психологія современ- ной молодежи)	73	11. Новыя книги: Н. Бердяевъ. — Утопическій этатизмъ евразійцевъ. Н. Бердяевъ. — Обвиненіе Запада. (О книгѣ Масиса: «Défence de l'occident.» Л. Зандеръ. — Книга о Достоевскомъ, какъ введеніе въ православное міровоз- рѣніе. В. Ильинъ — Прот. Сергій Булгаковъ. «Другъ жениха.» — Мит- рополитъ Антоній «Догматы искупле- нія». — Н. А. Клепининъ. «Св. и Бла- говѣрный Великій Князь Александръ Невскій». — Свящ.-магистръ К. Смир- новъ. «Литургія»	141
5. Е. Беленсонъ. — О юродствѣ во Христѣ	89		
6. Р. Вальтеръ. — Ангелусъ Силезіусъ	99		
7. Ю. Сазонова. — Три католичес- кихъ образа	108		

ЦЕРКОВЬ И МІРЪ, БЛАГОДАТЬ И ЗАКОНЪ.

(Къ проблемѣ «оцерковленія»).

Законъ и пророки до Іоанна; съ сего времени Царствіе Божіе благовѣствуетъ, и всякій усилиемъ входитъ въ него.

Но скорѣе небо и земля прейдутъ, нежели одна черта изъ закона пропадетъ.

Ев. отъ Луки, 16, 16-17.

Со времени новаго пробужденія напряженнаго и отвѣтственнаго религіознаго сознанія въ душахъ русскихъ людей неудержимо нарастаетъ острое чувство ненормальности того обычнаго въ наше время положенія, при которомъ, даже у наиболѣе вѣрующихъ людей религіозная жизнь занимаетъ сравнительно небольшое мѣсто, образуетъ малую часть ихъ жизни, тогда какъ вся остальная жизнь, протекающая въ міру и посвященная «мірской» дѣятельности, какъ бы не имѣетъ никакой связи съ религіознымъ сознаніемъ, съ жизнью въ Церкви. Отсюда возникаетъ потребность и мечта, получившая уже свое имя въ понятіи «оцерковленія жизни», — превратить религіозную вѣру и жизнь въ церкви изъ какого то маленькаго и безсильнаго уголка души въ опредѣляю-

щій центръ и всеобъемлющее содержаніе человѣческаго — индивидуальнаго и коллективнаго — бытія.

Въ самомъ дѣлѣ, требованіе универсальности религіознаго осмысленія и освященія жизни непосредственно вытекаетъ изъ абсолютности идеи Бога. Богъ есть единый и высочайшій властитель жизни, абсолютное и всеобъемлющее благо; наряду съ Нимъ не мыслимы никакія иныя, независимыя отъ Него, инстанціи и цѣнности. Все, что въ человѣческой жизни манитъ и влечетъ человека, все, чему человекъ служить, — будутъ ли то субъективныя личныя блага, или объективныя цѣнности и идеалы — либо согласуется съ волей Божіей, заимствуя свою цѣнность отъ абсолютной цѣнности Единнаго Сущаго Добра, и тогда служеніе такому началу есть

видъ служенія Богу, либо не согласуется съ ней, идетъ ей наперекоръ, и тогда должно быть отвергнуто, какъ нарушение воли Божіей. Для серьезно и отвѣтственно вѣрующаго человѣка невыносимо и недопустимо жить съ сознаниемъ раздробленнымъ и раздвоеннымъ, съ какой-то двойной истиной въ душѣ; нельзя одновременно служить Богу и маммонѣ, царствію Божію и царствію міра сего. Всѣ содержанія и цѣнности человѣческой жизни: семья, наука, искусство, хозяйственная дѣятельность, государство и національная жизнь — должны либо получить религіозное оправданіе и освященіе, быть восприняты, какъ многообразныя формы служенія Богу и въ этомъ смыслѣ войти въ составъ религіозной жизни, жизни въ Богѣ, — либо, если это невозможно, должны быть просто осуждены и отвергнуты, какъ зло. Ибо внѣ связи съ Богомъ и, слѣдовательно, съ церковью, какъ жизнью въ Богѣ, можетъ и должно остаться только одно — чистое зло, то, чего вообще не должно быть и что, въ болѣе глубокомъ онтологическомъ смыслѣ, вообще *не есть*, не имѣетъ подлинныхъ корней въ истинномъ бытіи, а только, какъ лживый призракъ, манитъ заблудшую человѣческую душу и заводитъ ее въ тупикъ, въ бездну небытія.

Однако, эта необходимая и обязательная задача оцерковленія и обоженія всей человѣческой жизни связана съ своеобразной трудностью, должна считаться съ инымъ, тоже необходимымъ и обязательнымъ соотношеніемъ, которое, на первый взглядъ, какъ будто ей противо-

рѣчить и дѣлаетъ ее невозможной. Именно объ этомъ моментѣ, часто теперь упускаемомъ изъ виду, мы и хотимъ здѣсь говорить.

Если церковь учить о нераздѣльности и неслиянности двухъ природъ въ совершенномъ Богочеловѣкѣ-Христѣ, то отсюда же косвенно вытекаетъ необходимое сочетаніе нераздѣльности и неслиянности (конечно, уже въ иномъ смыслѣ) въ несовершенномъ человѣчествѣ его *Богочеловѣческой* и его *чисто-человѣческой* природы. Кажется, что въ современномъ русскомъ религіозномъ сознаніи, благодаря свойственной русскому уму тенденціи къ радикализму и упрощенію, идея «оцерковленія» или религіознаго осмысленія и освященія жизни, начинаетъ принимать — или по крайней мѣрѣ грозитъ принять — форму, въ которой таится опасное и гибельное извращеніе, основанное на забвеніи или отрицаніи указанной двойственности человѣческаго бытія. На двойственности между богочеловѣческимъ (сущностно-обоженнымъ) и чисто человѣческимъ бытіемъ покоится вѣчное — въ предѣлахъ существованія этого міра — и ненарушимое различіе между церковью (въ узкомъ, специфическомъ смыслѣ слова) и міромъ, или между духовнымъ и мірскимъ началомъ человѣческой жизни. И всякое стремленіе къ «оцерковленію», понимаемое такъ, что оно ведетъ къ снятію этого различія, къ уничтоженію этой грани, внутренне несостоятельно, ложно и потому гибельно. Тенденція къ «оцерковленію», по своему основному и законному замыслу вырастающая изъ

здорового реализма, изъ строгаго чувства религіозной отвѣтственности, не-сетъ въ себѣ опасность вырожденія въ своеобразный *романтизмъ*, въ нездоровую, внутренне-лживую и безотвѣтственную мечтательность. Мечтають о скоромъ наступленіи совершенно новой эпохи, когда въ человѣческой, индивидуальной и общественной жизни какъ бы уже не останется ничего «мірскаго», когда всякое человѣческой дѣло станетъ богослуженіемъ и священно-дѣйствіемъ, когда вся человѣческая жизнь будетъ религіозно освящена и «оцерковлена». Какъ всякій романтизмъ и идеализмъ, такая мечта, не сознающая внутренней трудности и отвѣтственности замышляемаго дѣла и необходимыхъ границъ, которая ставитъ ему грѣховность и слабость человѣческой природы, легко ведетъ къ подмѣнѣ реального преображенія и религіознаго одухотворенія жизни чисто мечтательнымъ и воображаемымъ ея приукрашеніемъ. А такая подмѣна реального воображаемымъ, такое только мысленное и мечтательное устраненіе грѣховности и несовершенства, будучи простымъ забвеніемъ, невѣдѣніемъ и несознаваніемъ грѣха, роковымъ образомъ обречено вести къ результату, противоположному самому замыслу «оцерковленія» — вмѣсто «оцерковленія міра» къ обміршенію церкви, къ апофеозу чисто земного, небожественнаго бытія, къ абсолютизації относительнаго, къ идолопоклонническому извращенію христіанства. Принципіальное обсужденіе проблематики «оцерковленія», уясненіе основной существенной

антиноміи, неизбѣжно присущей этой тенденціи, тѣмъ болѣе необходимо, что нѣкоторыя чисто философскіе построенія въ области этой темы страдаютъ опаснымъ упрощеніемъ ея и потому могутъ завести на ложные пути.*)

Христіанство, христіанская церковь возникли не съ сегодняшняго дня, и, конечно, задача «оцерковленія жизни» не впервые встала передъ нашимъ поколѣніемъ. Но она никогда, за всю исторію христіанства, не была разрѣшена полностью въ томъ духѣ, въ которомъ она предносится многимъ въ настоящее время. Никогда, даже въ эпохи самой горячей и напряженной христіанской вѣры, не было устранено различіе — въ извѣстномъ смыслѣ даже противоположность — между «церковнымъ» и «мірскимъ», между церковью и государствомъ, между боголовіемъ и свѣтскимъ знаніемъ, даже между церковнымъ и свѣтскимъ искусствомъ. Всегда церковь, справедливо притязая въ *какомъ-то* смыслѣ на абсолютное верховенство и универсальное значеніе, въ другомъ, чисто реалистическомъ планѣ, отчетливо противопоставляла себя всѣмъ мір-

*) Такая опасная тенденція чувствуетъ намъ въ интересныхъ и въ другихъ отношеніяхъ вполне вѣрныхъ соображеніяхъ Л. П. Карсавина въ статьѣ «Объ опасностяхъ и преодолѣніи отвлеченнаго христіанства» («Путь». №6). Замѣчательнъ тотъ парадоксальный фактъ, что борьба Л. П. Карсавина противъ «отвлеченнаго христіанства», т. е. христіанства, отдѣляемаго отъ конкретныхъ формъ эмпирической государственно-національной жизни и имъ противопоставляемаго, въ принципѣ совпадаетъ съ соответственными соображеніями его идейнаго антипода — И. А. Ильина.

скимъ инстанціямъ и началамъ. Въ правѣ ли мы въ этомъ усмотрѣть заблужденіе или неполноту историческаго христіанства? Но помимо общей рискованности такого допущенія, предполагающаго какое-то радикальное несоотвѣтствіе между историческимъ воплощеніемъ христіанской вѣры и содержаніемъ самого священнаго и непогрѣшимаго преданія церкви, — его несостоятельность становится очевидной, когда мы вспомнимъ, что христіанское сознаніе впервые *внесло* въ жизнь этотъ дуализмъ. Ни въ ветхозавѣтномъ сознаніи, ни въ сознаніи античнаго языческаго міра этого дуализма не было; оба они — каждое на свой ладъ — какъ то отождествляли «духовное» съ «мірскимъ», точнѣе говоря — не знали самого этого различія.

Лишь съ того момента, какъ было сказано: «отдавайте Кесарю кесарево и Богу — Богово», какъ «царство не отъ міра сего» было рѣзко противопоставлено всему міру — возникло и было утверждено принципиальное различіе между «церковью» и міромъ», закрѣпляемое уясненіемъ различія между благодатью и закономъ, между подлинной, непосредственной святостью, какъ жизнью въ Богѣ, и мірской жизнью, лишь подчиненной закону Божию и необходимо грѣховной и несовершенной. Такъ возникъ и былъ разъ навсегда — вплоть до послѣдняго преображенія міра — утвержденъ *основной дуализмъ человеческой жизни*, глубоко укорененный въ самомъ существѣ христіанскаго міропониманія. На протяженіи вѣковъ исторіи христіанства конкретное пониманіе

необходимаго и благотворнаго соотношенія между этими двумя сторонами человеческой жизни, разумѣется, мѣнялось, въ связи съ измѣненіемъ судебъ міра и историческихъ задачъ христіанства въ разныя эпохи; и, конечно, вполне законно допущеніе, что мы и нынѣ переживаемъ нѣкій поворотный моментъ въ исторіи міра, въ силу чего и для насъ заново, на новый ладъ, ставится проблема отношенія между «церковью» и «міромъ». Тѣмъ не менѣе основной дуализмъ въ самомъ своемъ существѣ оставался неприкосновеннымъ, и потому и нынѣ всякій замыселъ «оцерковленія жизни», который имѣлъ бы тенденцію совсѣмъ стереть эту грань, игнорировать эту основную двойственность, долженъ быть признанъ противорѣчащимъ самому существу христіанскаго сознанія: онъ содержитъ безсознательное возрожденіе внутри христіанства,дохристіанскихъ — либо ветхозавѣтныхъ, либо языческихъ — мотивовъ.

Но какъ же примирить эту основную и необходимую двойственность человеческой жизни съ основнымъ религіознымъ обязательствомъ служенія одному господину, подчиненія всей жизни безраздѣльно волѣ Божіей, со смысломъ молитвы «да будетъ воля Твоя, яко на небеси и на земли?». Какъ примирить, другими словами, безспорную передъ всякимъ отвѣтственнымъ и добросовѣстнымъ христіанскимъ сознаніемъ стоящую задачу истиннаго «оцерковленія жизни» съ необходимостью сохранить незаблемой грань между церковью и міромъ?

Предварительный отвѣтъ на этотъ вопросъ, или, вѣрнѣе, предварительное уясненіе смысла самой трудности, мы находимъ въ усмотрѣніи, что христіанское сознаніе налагаетъ на человѣка не одну, а сразу двѣ обязанности въ отношеніи «царства Божія» или осуществленія богочеловѣческой жизни; и эти двѣ задачи, внутренне и по существу отнюдь, разумѣется, не противорѣча одна другой, на практикѣ неизбѣжно ведутъ къ труднымъ коллизіямъ человѣческой совѣсти. Если, съ одной стороны, человѣкъ обязанъ распространять благотворную и просвѣтляющую силу обрѣтенной имъ святыни на всѣ стороны и сферы своей жизни, подчинять ей и вбирать въ нее всю полноту своего индивидуальнаго и общественнаго бытія, — въ чемъ и состоитъ задача «оцерковленія» — то, съ другой стороны, человѣкъ обязанъ строго и ревниво блюсти эту святыню и охранять ее отъ смѣшенія со всѣмъ несвятымъ, ещенепросвѣтленнымъ, ограждать себя отъ искушенія потерять или загрязнить святыню, растворивъ ее въ мірскихъ, небожественныхъ стихіяхъ. Если нѣтъ истинной, серьезной и отвѣтственной религіозной жизни тамъ, гдѣ человѣкъ не сознаетъ необходимости дѣйственно возвращать плоды своей вѣры, если, какъ сказано, «вѣра безъ дѣлъ мертва», то, съ другой стороны, нѣтъ истинно отвѣтственнаго религіознаго сознанія и тамъ, гдѣ человѣкъ не ощущаетъ вѣчной неадекватности всѣхъ своихъ дѣлъ и самой вѣрѣ, невозможности до конца и безъ остатка вмѣстить въ эмпирическую дѣйствительность, въ

«земные берега» самой трансцендентной, абсолютной святыни богочеловѣческой жизни. Конечно, святыня богочеловѣчества не есть начало пассивное и безсильное, а есть, напротивъ, по самому существу своему всепобѣждающая и просвѣтляющая сила — можно сказать, единственная, подлинно творческая, онтологически утвержденная сила, доступная человѣку. Но пока эта сила, по грѣховности эмпирическаго міра, сопротивляющагося ей и не раскрывающагося ея дѣйствию, еще не побѣдила міра — пока міръ существуетъ, какъ нѣчто отдѣльное и отличное отъ нея — она должна быть охраняема отъ покушеній міра овладѣть ею, вмѣстить ее въ себя, исказивъ тѣмъ само ея существо. Міръ долженъ безъ остатка войти и, преобразившись, *вмѣститься* въ богочеловѣческое бытіе, но онъ не можетъ и не долженъ *вмѣстить его* въ себя, въ ограниченные предѣлы и искаженные формы, присущіе ему, какъ таковому. Весь міръ безъ остатка долженъ стать *міромъ въ Бога*, но *Богъ* не можетъ безъ остатка *вмѣститься въ міръ*. Поэтому въ человѣческой жизни должны совмѣстно и непрерывно дѣйствовать *обѣ* тенденции — стремленіе къ завоеванію міра для святыни и забота объ огражденіи святыни отъ вторженія въ нее міра. Это есть какъ бы сочетаніе наступательной и оборонительной тактики въ священной неустанной борьбѣ царствія Божія съ царствомъ міра сего, — сочетаніе, внѣ котораго нѣтъ истинно вѣрной и плодотворной службы человѣка дѣлу Божію.

И все же этими общими и въ этой фор-

мѣ общей, думается, совершенно безспорными соображеніями трудность не разрѣшена, а только намѣчена. Почему конкретно необходимо и какъ возможно такое сочетаніе какъ бы противоположныхъ дѣйствій — наступательныхъ и оборонительныхъ? Казалось бы, наступленіе даетъ больше, чѣмъ одна оборона, и человѣкъ наступающій уже тѣмъ самымъ а fortiori исполнилъ долгъ обороны и, напротивъ, сосредоточеніе мысли на оборонѣ есть лишь свидѣтельство слабости человѣка, неспособности его къ наступленію. И въ принципѣ это дѣйствительно такъ. Всякій разъ, какъ человѣкъ сознаетъ и осуществляетъ свою религіозную потребность ограждать святыню богочеловѣческой жизни отъ смѣшенія ея съ какими либо мірскими инстанціями, онъ переживаетъ это сознаніе *трагически*, какъ вину человѣческой слабости и прежде всего какъ свою собственную вину, какъ нѣчто ненормальное и — передъ строгимъ судомъ — недопустимое по своей недостаточности. Если бы у него, дѣйствующаго, было достаточно религіозныхъ силъ, ему не нужно было бы ограждать святыню отъ натиска мірскихъ силъ, ибо все мірское таяло бы, «яко таетъ воскъ отъ лица огня» отъ озаряющей и преображающей силы святыни, вся человѣческая жизнь покорно вмѣщалась бы въ сферу жизни богочеловѣческой, и все небожеское и противобожеское исчезало бы само собой, какъ исчезаетъ пустота, когда она пронизывается полнотой. Совершенно очевидно, что дуализмъ между духовнымъ и мірскимъ, между богочеловѣческимъ и

чисто человѣческимъ («мірочеловѣческимъ») началами, на которомъ зиждется обязанность огражденія святыни отъ смѣшенія ея съ міромъ, есть самъ плодъ грѣховности или несовершенства земной природы и въ этомъ смыслѣ есть нѣчто ненормальное, больное, то, чего, собственно, не должно было бы быть.

Но, съ другой стороны, религіозное обязательство огражденія святыни отъ міра и тѣмъ самымъ признанія фундаментальности, религіозной значительности самого различія между двумя этими сферами и его практической неустранимости для человѣческой воли, не можетъ же быть санкціонированіемъ самого грѣха, принципиальной капитуляціей передъ нимъ. Совершенно очевидно, что этотъ религіозно-санкціонированный дуализмъ не можетъ совпадать съ недопустимымъ и невыносимымъ, какъ уже указано, для религіознаго сознанія раздѣленіемъ человѣческой жизни на двѣ сферы, изъ которыхъ лишь одна, и притомъ практически обычно меньшая — есть служеніе Богу, а другая есть область индифферентной къ Богу, самочинно-человѣческой жизни. И положеніе религіозно не улучшается, а напротивъ, ухудшается, когда эта двойственность разсматривается, какъ обязательное служеніе двумъ господамъ, т. е. когда религіозная жизнь признается лишь однимъ изъ «идеаловъ», которымъ долженъ служить человѣкъ, и рядомъ съ ней постулируются другіе нерелигіозные «идеалы» или «цѣнности» — будь то государство или нація, или социальная справедливость, или экономическое пре-

успѣяніе жизни, и т. п. Ибо «никто не можетъ служить двумъ господамъ». И какъ бы фактически ни было распространено это служеніе двумъ господамъ, какъ бы неизбежно ни было въ особенности въ современномъ обществѣ наличіе двойственности идеаловъ и интересовъ — идеала религіознаго и идеаловъ и задачъ политическихъ, экономическихъ, научныхъ, художественныхъ и пр. — съ религіозной точки зрѣнія эта двойственность есть явленіе ненормальное, дурное, и именно въ его преодоленіи заключается необходимая задача «оцерковленія», религіознаго осмысленія и объединенія жизни. Какъ бы трудна ни была — вообще и въ особенности въ духовныхъ условіяхъ современной жизни — эта задача, она религіозно неустраима. Мы живемъ въ мнимо христіанскомъ мірѣ, измѣнившемъ Богу или забывшемъ Его, и задача наша заключается здѣсь, очевидно, не въ увѣковѣченіи *такого* «міра», а въ его преодоленіи.

Если, такимъ образомъ, истинный, религіозно оправданный дуализмъ человѣческой жизни очевидно не можетъ совпадать ни съ двойственностью между религіозной жизнью и жизнью внѣрелигіозной или религіозно-индифферентной, ни съ двойственностью между служеніемъ Богу и служеніемъ такъ называемымъ земнымъ идеаламъ, т. е. идоламъ — то въ чемъ же онъ можетъ состоять?

Онъ можетъ заключаться только въ служеніи одному единому истинному Богу *двумя различными способами или путями, въ двойственности единого служенія*, опредѣленной основной двой-

ственностью онтологическаго отношенія человѣка къ Богу.

Съ момента Боговоплощенія — или, съ болѣе глубокой мистической точки зрѣнія — въ виду Боговоплощенія, какъ вѣчнаго факта бытія (ибо и Боговоплощеніе, какъ всѣ дѣйствія и вся жизнь Бога, будучи временными, совершаясь во времени для насъ, временныхъ существъ, само въ себѣ сверхременно-вѣчно) — существуетъ двойное отношеніе Бога къ человѣку и міру. Богъ есть, съ одной стороны, въ мѣру нашей внутренней пріобщенности Бого-человѣку, основа и имманентное существо нашего собственнаго бытія: Онъ живетъ въ насъ и мы — въ Немъ; и, съ другой стороны, въ мѣру непріобщенности міра и человѣчества къ Богочеловѣку, Богъ остается для насъ трансцендентнымъ, дѣйствующимъ на насъ извнѣ, *властью*, которой мы извнѣ, вопреки нашей волѣ и нашему непросвѣтленному существу, подчинены. Тѣмъ самымъ человѣческая и міровая жизнь раздѣлены на двѣ части — на «Церковь» въ истинномъ смыслѣ слова, какъ «Тѣло Христово», т. е. какъ благодатную жизнь въ сущностномъ единствѣ съ Богомъ, и на «міръ», какъ жизнь безблагодатную, лишь извнѣ подчиненную волѣ Божіей, дѣйствующей на нее черезъ законъ. Дѣйствіе Бога на насъ, какъ всякое дѣйствіе вообще, опредѣлено не только природой дѣйствующаго, но и природой объекта воздѣйствія. Одна и та же воля Божія, которая въ себѣ есть абсолютная любовь, въ отношеніи раскрывающейся ей, пріемлю-

шей ее въ себя и приобщающейся къ ней тварной природы дѣйствуетъ, какъ свободная благодать, сущностно внѣдряется и живетъ въ насъ; въ отношеніи же тварной природы, еще отдаленной отъ нея и не растворившейся въ ней, дѣйствуетъ, какъ суровый, извнѣ надъ нею стоящій и судящій ее законъ. Человѣческая и міровая жизнь дѣлятся, такимъ образомъ, на двѣ части не потому, что есть часть, подчиненная Богу, и часть, предоставленная самочиннымъ нуждамъ твари, и не потому, что рядомъ съ Богомъ были бы другіе «боги», властвующие надъ нашей жизнью, (допущеніе того и другого практически было бы кощунствомъ, а теоретически — заблужденіемъ, несоотвѣтствіемъ истинному онтологическому соотношенію) — а потому, что они стоятъ въ разномъ отношеніи къ Богу и въ силу этого въ разной формѣ могутъ и должны осуществлять свое служеніе Богу, свою подчиненность Ему. Въ отношеніи Бога къ твари или, что то же, въ вездѣсущи и всеобъемлющей силѣ Бога надо различать, говоря словами Баадера «Durchwohnung» отъ «Inwohnung»: Богъ, въ зависимости отъ состоянія твари, можетъ только извнѣ охватывать тварь или какъ бы пронизывать ее, проходя лишь *сквозь* нее, и Онъ можетъ пребывать въ ней самой, *быть внѣдреннымъ* въ нее. При этомъ духовное бытіе или истинно-глубинное бытіе такъ же мало терпитъ пустоту, какъ и бытіе физическое: во всякомъ мѣстѣ и во всякое мгновеніе, гдѣ и когда Богъ не обитаетъ благодатно, какъ бы автоматически испы-

тывается дѣйствіе закона Божія, обнаруживается трансцендентная власть Бога. И эти два мѣста или сферы дѣйствія въ мірѣ не раздѣлены между собою внѣшнимъ образомъ, чтобы можно было какъ либо эмпирически указать ихъ границы или отождестить ихъ съ какими либо эмпирическими областями міра. Эти двѣ сферы дѣлятъ міръ внутренне и невидимо, — и дѣленіе это, проходя черезъ весь міръ, проходитъ и черезъ душу каждаго человѣка (за исключеніемъ только святыхъ, достигшихъ предѣльной полноты совершенства, т. е. всецѣло благодатной жизни). Поэтому признаніе сущностной святости за какой-либо эмпирической сферой или инстанціей, безоговорочное отождествленіе какой либо эмпирически уловимой или опредѣлимой инстанціи съ самымъ существомъ Богочеловѣческаго бытія (какъ, это напр., заключено въ католическомъ догматѣ папской непогрѣшимости, но какъ это нерѣдко бываетъ безсознательно и въ другихъ случаяхъ — напр., въ тенденціи признать національную церковь единственно и адекватно истинной, или въ стремленіи въ исторически сложившихся относительныхъ формахъ церковной жизни усмотрѣть истинное существо благодатной жизни, уже содержать въ себѣ смѣшеніе «мірскаго» съ «божескимъ», замѣну «заповѣди Божіей». «преданіемъ человеческимъ» (Мр. 7,8), т. е. идолопоклонство. Во всякой эмпирической сферѣ, въ которой вообще есть сущностная благодатная жизнь, въ томъ числѣ и въ церкви (въ эмпириче-

скомъ смыслѣ слова), есть и сфера мірская, и дѣленіе это проходить независимо отъ всякихъ эмпирически опредѣлимыхъ различій, въ глубинѣ каждой частной области.*)

Такимъ образомъ, религіозно обоснованный дуализмъ человѣческой природы, какъ таковой, совсѣмъ не совпадаетъ съ грѣховностью, самъ по себѣ не есть нѣчто недолжное и недопустимое, хотя онъ и основывается на фактѣ грѣховности и *въ этомъ смыслѣ* есть нѣчто, что наше религіозное сознаніе испытываетъ какъ несовершенство, какъ нѣчто, подлежащее преодолѣнію. Не должна существовать и подлежить преодолѣнію черезъ приобщеніе къ сущностному добру — сама наша грѣховность, и забота объ этомъ никогда не должна покидать наше сознаніе. Но пока и поскольку эта грѣховность есть реальный фактъ, мы обязаны трезво считаться съ этимъ фактомъ и независимо отъ нашей высшей религіозной обязанности его сущностнаго преодолѣнія. Закрывать глаза на самое существованіе грѣховности, грѣховнаго, непросвѣтленнаго бытія или — что фактически то же самое — считать, что пока и поскольку мы фактически не въ состояніи сущностно преодолѣть его силою благодати, мы должны игнорировать его бытіе, отворачиваться отъ

*) Этимъ разрѣшается интересное недоумѣніе нѣмецкаго канониста Зома по поводу существованія «церковнаго права»; Зомъ подчеркиваетъ, что самое понятіе права, въ сущности, противорѣчитъ идеѣ церкви, какъ единства благодатной жизни, и считаетъ существованіе «церковнаго права» какой-то непонятной ненормальностью историческихъ церквей.

него и не понимать особыхъ религіозныхъ обязанностей, налагаемыхъ на насъ фактомъ его неопреодоленности — значитъ впадать въ еще большій грѣхъ. Такимъ же большимъ грѣхомъ, чѣмъ сама грѣховность, является легкомысленная мечта, для осуществленія которой намъ не достаетъ реальной богочеловѣческой силы, легко и быстро преобразить все земную жизнь, — мечта, въ силу которой мы опять таки забываемъ суровыя обязанности, налагаемыя на насъ реальностью непреодоленнаго грѣха.

Строгій реализмъ въ отношеніи жизни, какъ она фактически есть, безусловная трезвость есть здѣсь долгъ религіозной правдивости, а этотъ долгъ вытекаетъ изъ основной обязанности покаянія и смиренія. Строгое соблюденіе различія между «церковью» и «міромъ», между благодатной богочеловѣческой жизнью и жизнью непросвѣтленной и непреображенной, — есть, съ одной стороны, въ лицѣ смиреннаго сознанія самого наличія непросвѣтленнаго бытія, признаніе въ своей слабости и въ этомъ смыслѣ носить характеръ трагическаго чувства общей нашей вины за существованіе грѣха; но вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть, съ другой стороны, выраженіе максимальной напряженности и настороженности религіозной совѣсти. Ибо это блюденіе есть не лѣнливое оправданіе грѣха, а, напротивъ, сознаніе новыхъ обязанностей, налагаемыхъ на насъ его существованіемъ. Во всякій моментъ нашей жизни и во всѣхъ ея областяхъ мы имѣемъ, *помимо*, общей и высшей обязанности стремиться къ внѣдренію

всего нашего и мірового бытія въ сущностную богочеловѣческую жизнь и наряду съ этой обязанностью, еще *иную обязанность*: выполнение необходимаго онтологически опредѣленнаго, т. е. согласованнаго съ Божіей волей, отношенія къ непросвѣтленной, грѣховной сферѣ нашей и міровой жизни. Это нормальное отношеніе есть задача *огражденія себя* и другихъ отъ дѣйствія грѣховныхъ силъ, т. е. ихъ обузданія черезъ *законъ*.

Изъ этой необходимости въ каждое мгновеніе нашей жизни выполнять не одну, а *двѣ обязанности* — сущностнаго преодоленія грѣха и его внѣшняго обузданія — или, что то же, сущностной жизни въ Богѣ и исполненія трансцендентной воли Бога — вытекаетъ и обязанность строгаго различенія между этими двумя сферами, ихъ несмѣшенія между собой. Ибо въ виду наличія онтологически необходимой, въ самомъ существѣ бытія, какъ оно фактически есть, обоснованной двойственности этихъ областей, всякое ихъ смѣшеніе на практикѣ, въ нашемъ поведеніи, ведетъ къ гибельнымъ послѣдствіямъ, несетъ въ себѣ имманентную кару, какъ всякая ложь. Покушаемся ли мы съ негодными средствами, т. е. безъ достаточныхъ реальныхъ силъ, замѣнить исполненіе закона видимостью сущностной благодатной жизни, или, наоборотъ, примѣняемъ къ сферѣ истинной благодатной богочеловѣческой жизни чисто внѣшнее исполненіе закона, внося тѣмъ въ нее мірское искаженіе — въ томъ и другомъ случаѣ мы подмѣняемъ

выполненіе *подлинной правды* или *подлинное выполненіе* правды *фикціей*, т. е. ложью. Мы не исполняемъ того, что должны исполнить, и живемъ въ лживомъ, самодовольномъ сознаніи мнимаго исполненія правды. Вѣрнѣе сказать, оба эти заблужденія, оба мнимыхъ подобія правды, мы всегда совершаемъ совмѣстно: въ томъ и другомъ случаѣ мы создаемъ чудовищное, самое грѣховное изъ всѣхъ человѣческихъ образованій: мнимую благодатную жизнь, пустоту, выдаваемую за истинное бытіе. Стремленіе къ внѣшней, мнимой теократизаціи жизни и подмѣна сущностной благодатной жизни законничествомъ взаимно связаны между собой и всегда осуществляютъ совмѣстно, ибо сама попытка мнимо облагодатствовать жизнь при отсутствіи истинно благодатныхъ силъ приводитъ къ подмѣнѣ благодати закономъ, какъ и, наоборотъ, законническое пониманіе благодати, въ силу приуроченности сферъ «закона» и «міра», ведетъ къ лживой теократизаціи мірской сферы. Мнимое подобіе оцерковленія міра, какъ уже сказано, необходимо приводитъ къ обмірщенію церкви, а послѣднее, въ свою очередь, въ силу потери грани между церковью и міромъ, ведетъ къ призрачному оцерковленію. То и другое совмѣстно есть существо *фарисейства*; а фарисейство есть то искаженіе религіозной правды, въ которомъ человекъ становится «исчадіемъ сатаны» — этого «отца лжи».

Фарисейство вообще можетъ имѣть весьма разнообразныя варіаціи, проявляться въ формахъ, внѣшне совершенно

различныхъ и даже прямо противоположныхъ, сохраняя неизмѣннымъ свое истинное существо сатанинской лжи. Легко можно было бы обнаружить въ большевизмѣ, въ революціонномъ утопизмѣ, въ народничествѣ, въ толстовствѣ, основные признаки фарисейства. Но *эти* формы фарисейства, какова бы ни была ихъ власть надъ міромъ, *духовно* уже относятся къ прошлому, уже преодолены русскимъ религіознымъ сознаніемъ.

* * *

Но изъ этого совсѣмъ не слѣдуетъ, что преодолевъ эти формы фарисейства, мы преодолѣли само фарисейство и духовно выздоровѣли. Напротивъ, наше время несетъ съ собой опасность новыхъ, довольно явственно уже обнаружившихся, формъ фарисейства. Одна изъ нихъ складывается въ психологіи активнаго противобольшевистскаго общественнаго движенія (т. наз. «бѣлаго движенія»). Какъ бы справедливъ и обоснованъ ни былъ — политически, а тѣмъ самымъ и религіозно — самый замыселъ активной борьбы съ большевизмомъ, сколь бы безспорны ни были тѣ цѣнности — общественныя, а тѣмъ самымъ производно религіозныя, — за утвержденіе которыхъ борется это движеніе, — религіозно чуткіе люди не могутъ не ощущать, что въ немъ зрѣтъ нѣкое новое искаженіе духа, новая форма старой болѣзни. Корень этой болѣзни совсѣмъ не въ томъ, что въ атмосферѣ искусственно взвинченной, не соответствующей реаль-

нымъ условіямъ, военной психологіи трудно удержаться (практически, а не только на словахъ) отъ чувства мести и ненависти къ противнику, трудно не заразиться тѣмъ самымъ ядомъ большевизма, противъ котораго по замыслу своему ведется сама борьба (на эту опасность краснорѣчиво указываетъ такой авторитетный сторонникъ движенія, какъ В. В. Шульгинъ). Эта опасность лишь производна отъ опасности гордыни и нравственнаго самолюбованія. Будемъ внимательны и строги къ себѣ. Сколько разъ мы впадаемъ теперь въ искушеніе повторять молитву фарисея: «Боже, благодарю Тебя, что я не таковъ, какъ прочіе люди, грабители, обидчики, прелюбодѣи!». Не сквозятъ ли эти слова чуть ли не каждой страницѣ нашей «бѣлой» печати? Но эта опасность сама, хотя и имѣетъ для себя готовую общую почву въ нашей религіозной непросвѣтленности, непосредственно и какъ бы роковымъ образомъ взращивается тѣмъ фарисейскимъ (законническимъ) *міровоззрѣніемъ*, къ которому мы теперь снова тяготѣемъ и которое состоитъ въ отождествленіи опредѣленныхъ *эмпирическихъ* («мірскихъ») формъ общественной жизни, — именно противобольшевистскихъ («частной собственности», «экономической свободы», «національной государственности») — съ самымъ существомъ святыни, съ богочеловѣческой жизнью, какъ таковой. Намъ снова грозитъ опасность утратить сознаніе *дистанціи* между *самой святыней*, трансцендентной всѣмъ эмпирическимъ

формамъ, не вмѣщающейся въ нихъ и возвышающейся надъ ними, какъ ихъ послѣдній смыслъ и высшее оправданіе, и *этимъ формами*, которыя принадлежатъ къ царству закона и потому, хотя и опираясь на святыню и черпая въ ней свое основаніе, всегда лишь относительно, неполно и искаженно отражаютъ ее въ себѣ и требуютъ постоянной поправки, постоянного укрѣпленія своей связи съ трансцендентной или богочеловѣческой природой сущностной святости, хранимой въ тайникахъ истинко-церковной жизни. Идолопоклонство, противъ котораго мы боремся въ лицѣ большевизма, грозитъ изнутри снова взять насъ въ плѣнъ, въ лицѣ, казалось бы, столь невиннаго и естественнаго политическаго фанатизма; а идолопоклонство въ предѣлахъ христіанскаго сознанія совпадаетъ съ фарисействомъ.

Другая форма фарисейства, родственная только что упомянутой, примѣрно такъ же, какъ толстовство родственно большевизму, заключается въ упомянутой выше тенденціи къ умышленному «оцерковленію», понимаемому, какъ чисто внѣшнее церковное оформленіе эмпирической жизни. Многіе впадаютъ теперь въ соблазнъ мысли, что легко и просто создать «православное государство», которое въ свою очередь такъ соблазнительно просто отождествить съ разрушеннымъ большевиками «старымъ режимомъ»), «христіанскую семью», «православный бытъ» и т. п. Если въ общей борьбѣ противъ секуляризаціи жизни, противъ независимости отъ религіозной жизни и самодовлѣнія мірскихъ инте-

ресовъ и жизненныхъ формъ и заключается здоровая и плодотворная, внутренне оправданная мысль, если религіозное сознаніе, правомѣрно претендуя на верховенство надъ всей человѣческой жизнью, требуетъ установленія *внутренней связи* между всѣми сферами мірской жизни и жизнью религіозной — а потому и неизбежнаго воплощенія этой внутренней связи въ какія то видимыя формы *внѣшней связи*, — то фарисейское заблужденіе заключается въ тенденціи отождествить саму внутреннюю связь съ внѣшней. Внѣшнее «оцерковленіе» не только *не тождественно* съ оцерковленіемъ внутреннимъ, т. е. преображеніемъ и просвѣтленіемъ жизни, но, *въ случаѣ своего смѣшенія съ послѣднимъ*, прямо опасно и вредно для него, въ силу указанной выше религіозной діалектики, черезъ которую всякое мнимое, только внѣшнее и видимое внесеніе святыни въ мірскую сферу карается обмірщеніемъ, т. е. внутреннимъ искаженіемъ самой святыни. Въ этой смутности идеи оцерковленія, въ неразличеніи двухъ глубоко различныхъ (хотя и связанныхъ между собой) ея смысловъ или сторонъ — какъ внутренняго и внѣшняго оцерковленія, реальнаго и только символическаго — заключается величайшая опасность вырожденія здоровой идеи оцерковленія въ новое фарисейство. И здѣсь также сознаніе связи мірскаго съ духовнымъ и зависимости перваго отъ послѣдняго должны сочетаться съ вытекающимъ изъ самаго существа христіанской вѣры сознаніемъ необходимой

дистанціи между ними, религіознаго обязательства оберегать ихъ отъ смѣшенія другъ съ другомъ. И здѣсь не только надо отчетливо различать между внутреннимъ, реальнымъ «оцерковленіемъ» и чисто внѣшнимъ и символическимъ оцерковленіемъ, но собственно надо различать *три* разныхъ понятія. Съ *одной стороны*, задача внутренняго «оцерковленія», какъ сущностнаго внѣдренія общечеловѣческаго бытія во всю историческую плоть человѣческой жизни, какъ подлиннаго спасенія и обоженія человѣчества, въ мѣру котораго уже не существуетъ ничего «мірскаго», а все становится истинной церковью или богочеловѣческой жизнью — эта задача не должна смѣшиваться съ задачей установленія внутренней же, духовной, но трансцендентной *связи* между *двумя инстанціями* — святыней богочеловѣчества и зависимой отъ нея, пронизываемой ея благодатными лучами, но отличной отъ нея и ей противостоящей области мірской жизни, въ которой служеніе совершается черезъ подчиненіе *закону*, восходящему къ Божіей волѣ. Такъ, съ точки зрѣнія «оцерковленія» въ *первомъ смыслѣ* «христіанское государство» есть бессмыслица, противорѣчивое понятіе, ибо въ мѣру обоженія, сущностнаго имманентнаго оцерковленія начало государственности исчезаетъ, смѣняясь свободной благодатной жизнью, тогда какъ во *второмъ смыслѣ* «оцерковленія» передъ христіанскимъ сознаніемъ стоитъ задача построенія началъ права и власти, которыя въ максимальной мѣрѣ были бы пропитаны лучами христіан-

ской вѣры и выражали бы — въ *формѣ, присущей мірской сферѣ государственности* — начала христіанской жизни. Имманентная жизнь въ Богѣ должна, какъ уже было указано, быть отличаема отъ трансцендентной связи съ Нимъ, отъ питанія лучами Божьей правды, извнѣ, изъ глубины богочеловѣческой жизни, до насъ доходящими. И съ *другой стороны* — что практически, быть можетъ, *еще существеннѣе* — установленіе внутренней, *реально-духовной связи* между этими двумя сферами, при сохраненіи самого *различія* между ними, самый процессъ оцерковленія, какъ реальнаго облагораженія и христіанскаго просвѣтлѣнія самой мірской жизни, не слѣдуетъ смѣшивать съ внѣшнимъ, символическимъ изображеніемъ и ознаменованіемъ этой связи, которое, конечно, само по себѣ необходимо и благотворно, ибо все внутреннее стремится къ внѣшнему воплощенію и получаетъ содѣйствіе отъ него, но которое, при забвеніи его служебнаго назначенія, можетъ гибельно отразиться на самомъ существѣ дѣла, замѣнивъ правду пустой видимостью, т. е. ложью. Такимъ образомъ, реальное *обоженіе* и *преображеніе* міра, какъ сгораніе и раствореніе самой мірской стихіи въ огнѣ богочеловѣческой жизни должно быть отличаемо отъ *просвѣтленія* мірскаго бытія, сферы закона, лучами христіанской вѣры, и, съ другой стороны, то и другое совместно, какъ внутреннее дѣланіе, достижимое лишь въ духовномъ подигѣ, должно быть отличаемо отъ всѣхъ его внѣшнихъ средствъ и символизаций,

достижимыхъ извнѣ, черезъ нормы права, обычаи и обряды, черезъ внѣшнее нормированіе и украшеніе жизни.

Такимъ образомъ, вопреки односторонней и упрощенной тенденціи «оцерковленія», мы приходимъ къ выводу, что церковь въ истинномъ смыслѣ слова, какъ средоточіе святыни и очагъ богочеловѣческой жизни, — навсегда — до полного преображенія міра — должна оставаться *отдѣльной* отъ міра (хотя и не отдѣленной отъ него) и съ нимъ не смѣшанной. Какъ солнце, для того чтобы озарять и согрѣвать міръ, чтобы животворить его тепломъ и свѣтомъ своихъ лучей, должно стоять *надъ* землею и не можетъ безъ остатка раствориться въ своихъ лучахъ, пронизывающихъ и объемлющихъ весь міръ, такъ и церковь только тогда способна выполнять свою задачу «оцерковленія» — въ обоихъ указанныхъ выше реальныхъ смыслахъ этого понятія — когда она, въ качествѣ абсолютной святыни, противостоитъ міру, имѣетъ его подъ собою и внѣ себя. И если угодно *это* основное воззрѣніе, для котораго все эмпирическое на свѣтѣ есть какъ бы лишь матеріалъ оцерковленія, и никогда не можетъ сполна и адекватно вмѣстить въ себя святыню и безъ остатка слиться съ ней, называть «отвлеченнымъ» христіанствомъ, то именно оно образуетъ самое существо христіанства, какъ «царства не отъ міра сего». Конечно, вполне справедливо противопоставленіе христіанства, какъ конкретной полноты всеединства, всякому отвлеченному началу. Христіанство въ своемъ

идеалѣ и въ своей послѣдней онтологической сущности, какъ богочеловѣческой жизни, есть именно конкретное всеединство, въ которомъ все частное и относительное не отдѣлено отъ цѣлаго и абсолютнаго, не противостоитъ ему, какъ чуждое, иное начало, а насквозь пронизано имъ. Но въ такихъ терминахъ мы въ правѣ мыслить лишь христіанство, какъ полное и совершенное преображеніе и обоженіе бытія; одно только царство небесное будетъ истиннымъ всеединствомъ, въ которомъ всякая часть будетъ сполна вмѣщать въ себя и на свой ладъ воплощать всеединство въ цѣломъ. Но какъ только мы пытаемся въ *этомъ* понятіи совершеннаго всеединства мыслить земной эмпирической міръ, мы впадаемъ въ романтическую иллюзію, искажающую истинное соотношеніе вещей. Міръ, какъ онъ фактически есть до своего чаемаго преображенія и обоженія, именно *не* есть чистое, совершенное всеединство. Хотя въ послѣдней основѣ его и лежитъ всеединство, но эмпирическая природа міра какъ бы выпала изъ него и лишь несовершенно отражаетъ въ себѣ эту свою основу: въ эмпириі каждая часть, все единичное и индивидуальное именно не есть воплощеніе полноты всеединства, а есть нѣчто ограниченное, отдѣльное, имѣющее внѣ себя полноту всего иного. Это есть сфера, подчиненная закону опредѣленности, въ которой всякое *А не есть* все иное (не есть не — А), сфера *онтологически* «отвлеченнаго» бытія, которое хотя и мыслимо только въ связи съ всеединствомъ и на его основѣ, но вмѣстѣ съ

тѣмъ и отлично отъ него*). Поэтому какъ только мы попытаемся эту сферу, — при сохраненіи ея природы — мыслить въ терминахъ совершеннаго всеединства, мы впадаемъ въ противорѣчіе, теоретически несостоятельное и практически гибельное. Возьмемъ живой конкретный примѣръ, на которомъ это выясняется съ полной очевидностью. Если мы допустимъ, что христіанская истина можетъ и должна во всей своей полнотѣ и совершенствѣ воплотиться въ каждой національной церкви и потому и въ каждый національной культурѣ, какъ особомъ своеобразномъ индивидуальномъ организмѣ, то мы, повидимому, послѣдовательно осуществляемъ идею конкретного органическаго всеединства, вытекающую изъ самаго существа христіанства. Но что получаемъ мы на дѣлѣ? Если каждая національная культура въ своемъ отличіи отъ всѣхъ другихъ и обособленности отъ нихъ, на свой ладъ въ себѣ самой имѣетъ всю *полноту истины*, то она, очевидно, уже не нуждается ни въ какомъ общеніи съ другими и пребываетъ въ уединенной самости и самодовлѣніи, какъ нѣкое абсолютное божество. Въмѣсто конкретной полноты истиннаго всеединства мы получаемъ абсолютную разобщенность бытія на самодовлѣющія части, вмѣсто истиннаго христіанства мы осуществляемъ националистическую гордыню, языческое обоготвореніе племенного

*) Это общее онтологическо соотношеніе я пытался въ принципиально-логической формѣ выяснить въ своей книгѣ «Предметъ знанія».

начала. И лишь въ томъ случаѣ, если мы сознаемъ двойственность бытія, сочетаніе въ немъ подлиннаго совершеннаго всеединства, лежащаго въ его послѣдней метафизической глубинѣ, съ единствомъ несовершеннымъ, раздробленнымъ, образующимъ его периферію, — мы понимаемъ, что для второй, эмпирической части осуществленіе всеединства возможно лишь въ формѣ и на путяхъ, соответствующихъ его несовершенному существу, — т. е. на путяхъ внѣшняго общенія и подчиненія себя нѣкимъ общимъ началамъ, которые, будучи сами по себѣ, вполне конкретны, въ отношеніи раздробленнаго бытія выступаютъ какъ начала отвлеченно общія. Оставаясь въ предѣлахъ нашего конкретного примѣра, можно сказать, что, напр., самая отвлеченная сухая норма международного права, устанавливающая порядокъ внѣшней связи между націями, содержитъ или, по крайней мѣрѣ, можетъ содержать неизмѣримо больше христіанскаго духа истиннаго всеединства, можетъ быть въ гораздо большей мѣрѣ реальнымъ воспитаніемъ къ всеединству, реальнымъ «оцерковленіемъ», чѣмъ самая возвышенная мечта о всеединствѣ, въ полнотѣ раскрывающемся изъ собственныхъ нѣдръ отъединеннаго національнаго бытія.

Этотъ частный примѣръ помогаетъ раскрыть существо соотношенія въ общей формѣ, именно понять различіе между «истинной церковью» и «міромъ», какъ различіе между *благодатью* и *закономъ*. Жизнь въ Богѣ есть жизнь въ абсолютной полнотѣ бытія, полнота же, по-

скольку мы живемъ въ ней — и она въ насъ, поскольку она слита съ нашимъ собственнымъ существомъ, есть *свобода*. Высшее начало здѣсь не тяготеетъ надъ индивидуальностью, ничѣмъ не стѣсняетъ ее, а свободно живетъ внутри ея, будучи ея собственной жизнью. Это и есть благодатное состояніе бытія. Наоборотъ, всюду, гдѣ мы имѣемъ дѣло съ частнымъ, неполнымъ раздробленнымъ бытіемъ, высшее и всецѣлое дѣйствуетъ на насъ извнѣ и является намъ какъ общее, одинаковое для всѣхъ и потому принудительно насъ ограничивающее. Это есть то, что мы зовемъ — въ космическомъ, какъ и въ нравственномъ смыслѣ — *закономъ*. Законъ въ человѣческой жизни — во всѣхъ многообразіяхъ его формы, ограничивая и стѣсняя наше индивидуальное поведение, ограждаетъ насъ отъ анархіи, отъ распада и воспитываетъ насъ къ возможности соучастія въ истинномъ, сущностномъ, т. е. свободномъ всеединствѣ — такъ же, какъ законы космическаго бытія сдерживаютъ хаотическія силы и охраняютъ цѣлость и внутреннюю связность вселенной, мертвой — т. е. омертвѣвшей и раздробившейся — матеріальной природы. Законъ есть дѣйствіе всеединства на сферу отъ него отпавшую, умаленная, «стяженная» форма всеединства, соотвѣтствующая падшему состоянію міра. И, какъ уже указано, во всякій моментъ и во всякомъ мѣстѣ бытія, которая еще не охвачена сущностнымъ всеединствомъ и не внѣдрилась въ него, сила всеединства, какъ бы сама собой, автоматически, должна

проявляться, какъ дѣйствіе закона. Благодать не отмѣняетъ закона, а, наоборотъ, его утверждаетъ и осуществляетъ. Но царство закона, какъ мы видимъ, свопадаетъ съ царствомъ міра: оно есть именно отраженіе благодати «въ мірѣ», какъ непросвѣтленной, необоженной сферѣ бытія. Отсюда точнѣе всего уясняется отношеніе между «церковью» и «міромъ». Церковь, какъ царство сущностной благодати, никогда не можетъ смѣшаться съ міромъ и раствориться въ немъ, доколѣ міръ существуетъ, какъ именно «міръ» (хотя послѣдняя задача міра — раствориться въ церкви). Но церковь и не обособлена отъ міра, не отдѣлена отъ него (въ смыслѣ отдѣленія, котораго требуетъ безбожная человѣческая мысль въ идеалѣ секуляризованнаго государства и культуры). Ибо бытіе міра, какъ сферы, подчиненной закону, есть дѣйствіе церкви на міръ, владычество сущностныхъ духовныхъ силъ надъ внѣшней имъ сферой, не вошедшей въ составъ ихъ самихъ. Не трудно было бы показать, что всѣ самыя, повидимому, «свѣтскія» или «мірскія» сферы человѣческой общественной жизни, что самое обміршенное государство, мірская, лишь государствомъ нормируемая семейная жизнь, мірское національное единство, мірская наука и искусство — существуютъ и могутъ существовать лишь поскольку они безсознательно для себя питаются тайными, необходимыми для нихъ благодатными силами; ибо, какъ говорилъ еще Гераклитъ, «всѣ человѣческіе законы питаются единымъ боже-

ственнымъ закономъ». Задача «оцерковленія» заключается здѣсь ближайшимъ образомъ, *съ одной стороны*, въ простомъ доведеніи до сознанія, разумномъ осмысленіи этого необходимаго и вѣчнаго соотношенія человѣческой жизни, и тѣмъ освобожденіи его отъ обезсиливающей и подтачивающей его слѣпоты, съ которой, оно дѣйствуетъ въ современномъ обществѣ, и, *съ другой стороны*, въ замѣнѣ бѣдной и смутной по существу, языческой религіозности сознанія (ср. «гражданскую мораль», которую, вмѣсто религіи, преподають теперь въ школахъ секуляризованныхъ государствъ).

Здѣсь остается лишь добавить, что это различіе между сферой благодати и сферой закона, будучи рѣзко очерченнымъ въ основныхъ началахъ того и другого, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ всякое различіе между живыми началами, допускаетъ на практикѣ переходныя ступени, непрерывность перехода отъ одного къ другому. Холодный, формальный законъ, чуждый вниманія къ своеобразію индивидуальныхъ положеній и къ внутренней природѣ нормируемыхъ имъ поступковъ, стоитъ болѣе далеко отъ благодати, чѣмъ законъ, осуществляемый съ учетомъ «добрыхъ нравовъ» и свободно истолковываемый и примѣняемый нравственнымъ сознаніемъ судьи; и послѣдній стоитъ, въ свою очередь, болѣе далеко отъ благодати, чѣмъ законъ нравственный; и наконецъ, самый нравственный законъ въ своемъ осмысленіи и практическомъ примѣненіи видоизмѣняется въ мѣру своей проникнутости благодатнымъ началомъ кон-

кретной любви къ индивидуальной человѣческой личности. Этому различію *формы* осмысленія и осуществленія закона соотвѣтствуетъ и различная степень благодатной просвѣтленности его *содержанія*. Рабство, смертная казнь, абсолютная власть монарха надъ подданными или домовладѣльца надъ членами семьи, закабаленіе несостоятельнаго должника — все это суть содержанія закона, наименѣе прокнутыя лучами благодатной любви и потому отчасти преодолѣнныя, отчасти преодолѣваемые христіанскимъ сознаніемъ. Великій процессъ «оцерковленія» заключается здѣсь въ все большемъ сближеніи сферъ закона съ сферой свободы, утвержденной въ благодатной жизни, въ постепенномъ *перевоспитаніи самого закона* въ соотвѣтствіи съ требованіями, вытекающими изъ существа христіанскаго жизнепониманія. При этомъ особенно существенно здѣсь помнить, что мѣра облагороженія, смягченія и просвѣтленія сферы закона не можетъ быть произвольной и не зависитъ отъ одного лишь умысла къ такому просвѣтленію, а строго предопредѣлена онтологическимъ состояніемъ той реальности, которую нормируетъ законъ. Если, какъ мы видѣли, духовная природа вообще, какъ и природа физическая, не терпитъ пустоты, и тамъ, куда не достигаетъ благодать, автоматически начинаетъ дѣйствовать законъ, то то же самое примѣнимо и къ количественнымъ соотношеніямъ или къ мѣрѣ напряженности, трансцендентности и строгости закона. Законъ смягчается, становится свобод-

нѣе и шире, приближается къ благодатному отношенію любви илишь въ мѣру заполненности реальности благодатными силами. Законъ теряетъ свою трансцендентность и суровость и, такъ сказать, отчасти теряетъ силу закона (въ чемъ и состоитъ его просвѣтленіе) въ мѣру того, какъ онъ реально входитъ въ души и имманентно живетъ въ нихъ. Здѣсь снова подтверждается, что благодать не отмѣняетъ закона, а утверждаетъ его, т. е. дѣлаетъ его излишнимъ, какъ трансцендентный законъ, лишь въ мѣру его свободного исполненія. Свобода не есть свобода *отъ* закона, а свобода въ выполненіи самого закона. Любовь не есть отмѣна строгости нравственнаго закона, а его добровольное избыточное осуществленіе. Мѣра трансцендентности и имманентности закона, его принудительности и добровольности, опредѣлена не простыми добрыми пожеланіями законодателя (человѣческаго, какъ и бо-

жественнаго), а объективнымъ онтологическимъ состояніемъ душъ, къ которымъ онъ прилагается. И всякое измѣненіе, всякое совершенствованіе закона не можетъ быть дѣломъ внѣшнимъ и произвольнымъ, а предполагаетъ онтологическій процессъ сущностнаго перевоспитанія человѣческой души.

Практически здѣсь, какъ и во всѣхъ областяхъ человѣческой жизни, только сочетаніе *дерзновенія* со *смиреніемъ*, творческаго порыва съ честнымъ и трезвымъ сознаніемъ ограниченности своихъ силъ, мужества съ чувствомъ отвѣстственности — сочетаніе, само отражающее онтологическую двойственность человѣка, какъ свободного сына Божія, и какъ падшаго, недостойнаго раба — открываетъ возможность истинной, а потому и подлинно плодотворной и здоровой устремленности.

С. ФРАНКЪ.

РУССКІЙ НАРОДЪ И ГОСУДАРСТВО.

I.

Ни въ одной странѣ Западной Европы мы не встрѣчаемся съ явленіемъ, которое до послѣдняго времени можно было наблюдать въ Россіи: именно, съ рѣзкимъ разрывомъ между духовной жизнью высшихъ классовъ и духовной жизнью широкихъ народныхъ массъ. Со времени Петра Великаго высшіе классы жили духовными интересами западно-европейскаго культурнаго міра, не только слѣпо подражая Западу, но и своеобразно претворяя западныя начала въ русской стихіи, свидѣтельствомъ чему является русская литература, музыка, живопись, театръ и т. д. Русскія же народныя массы въ это время жили своей собственной, во многихъ отношеніяхъ еще и теперь не опознанной жизнью, чуждой Западнымъ вліяніямъ и питающейся единственно силами русской національной души. Глубоко не вѣрно думать, что русскій народъ просто жилъ въ сплошномъ духовномъ мракѣ или въ погруженности въ чисто матеріальные интересы. Нѣтъ, русскій народъ во многихъ отношеніяхъ жилъ собственной духовной жизнью, по-своему вѣрилъ въ Бога, имѣлъ собственную устную поэзію, даже свою собственную писанную литературу, свои собственныя нравственныя представленія, даже свое обычное право. Мы

*) При чтеніи этой работы слѣдуетъ имѣть въ виду двѣ мои предшествующія статьи, помѣщенные въ № 5 и 6 «Пути».

имѣемъ въ виду характеристику одной изъ самыхъ малоизученныхъ сторонъ русской народной жизни — именно, воззрѣній русскаго народа на государство, его политическихъ идеаловъ.

Если взять Россію высшихъ классовъ, то она имѣетъ свою философію государства и права. Нельзя сказать, что философія эта отличается слишкомъ большою оригинальностью. Во многихъ отношеніяхъ она представляетъ собою отраженіе западно-европейскихъ теченій, также въ нѣкоторомъ своеобразномъ преломленіи, пожалуй только менѣе оригинальномъ, чѣмъ, напр., русское искусство. Однако, эта философія права совершенно неизвѣстна русскимъ народнымъ массамъ и не оказала на ихъ представленія ровно никакого вліянія. Русскій народъ имѣетъ какую-то свою собственную интуицію политическаго міра, отличную отъ воззрѣній западныхъ народовъ и въ то же время не вполне сходную съ воззрѣніями народовъ чисто восточныхъ.

Политическія идеи, особенно народныя нельзя изучать внѣ связи съ той исторической обстановкой, въ которой онѣ родились и выросли, и, чтобы понять эту особую интуицію русскимъ народомъ политическаго міра, слѣдуетъ начать съ характеристики особенностей русской исторіи. Тема эта, какъ извѣстно, старая, но доселѣ не утратившая своей

остроты. Вокругъ нея витають множество мифовъ, навѣянныхъ стремленіемъ представить историческія судьбы русскаго народа въ особомъ, нигдѣ не повторяющемся свѣтѣ, изобразить русскіе историческіе пути, какъ вполне самобытные и оригинальные. Много въ этихъ мифахъ было подмѣчено истиннаго, ибо едва-ли можно отрицать, что русскій народъ шелъ дѣйствительно своими путями, но много, въ то же время, въ нихъ и надуманныхъ теорій и романтическихъ вымысловъ. Истина и сказака переплелись здѣсь въ одно цѣлое, и онѣ до сихъ поръ еще не отдѣлены другъ отъ друга, хотя отдѣленія ихъ какъ будто требуетъ величайшая и истинно трагическая серьезность настоящаго историческаго момента.

Начало этимъ мифамъ объ особенностяхъ русской исторіи было положено славянофилами, воззрѣнія которыхъ оказали громадное, еще до сихъ поръ не вполне оцѣненное вліяніе какъ на общее пониманіе русской исторіи, такъ и на практическіе выводы, вытекающіе изъ историческихъ концепцій и ими обусловленные. По ученію славянофиловъ, едва-ли не самымъ характернымъ свойствомъ русской исторіи является совсѣмъ особое положеніе въ ней государства. На Западѣ человѣческія общества основаны были завоеваніемъ, возникали насильственно, «изъ борьбы на смерть двухъ враждебныхъ племенъ»*) Поэтому западныя общества изначала представлялись, какъ нѣкоторые насильственные союзы, какъ огосударственные общественныя единства. Напротивъ, славяне «не образуютъ изъ себя государство», государство не ихъ исконное существованіе, государство призывается ими только впоследствии, какъ средство необходимаго сохраненія жизни».

Государство, политическое устройство — не сдѣлалось цѣлью ихъ стремлений, ибо они отдѣляли себя или земскую жизнь отъ государства и для охраненія первой призывали послѣднее.**) Вотъ это особое происхожденіе государства не могло не наложить неизгладимаго слѣда и на его строеніе и на всю его послѣдующую исторію. Россійское государство было искони государствомъ добровольнымъ, основаннымъ на «взаимной довѣренности» народа и власти. «Не брань, не вражда, какъ говорить К. Аксаковъ, характеризуетъ русское государство, — «какъ это было у другихъ народовъ, вслѣдствіе завоеванія, а миръ, вслѣдствіе добровольнаго призванія».***) Миръ и нравственное единство — таковы были самобытныя начала русскаго государства. Свободное согласіе проникало отношенія между властвующими и подвластными, которые соединялись единымъ нравственнымъ убѣжденіемъ, а не формальной юридической нормой, не правовыми гарантіями. «Гарантія не нужна» — восклицали славянофилы. «Гарантія есть зло. Гдѣ нужна она, тамъ нѣтъ добра; пусть лучше разрушится жизнь, въ которой нѣтъ добраго, чѣмъ стоять съ помощью зла. Вся сила въ идеалѣ. Да и что значать условія и договоры, какъ скоро нѣтъ силы внутренней!».***)) Основой государства была не «внѣшняя правда», а «правда внутренняя», т. е. внутреннее убѣжденіе и связанное съ нимъ «бытовое преданіе». На твердости быта, проникнутаго началами православной религіи, а не нормахъ римскаго права, какъ это было на Западѣ, покоилось все русское государство. «Цѣльность бытового бытія» — вотъ что составляло фундаментъ Россіи — и она представляла собою истинно нравствен-

*) К. Аксаковъ, Сочиненія историческія, 1861, стр. 3. — Кирѣевскій, Полное собраніе сочиненій, 1861, стр. 240.

*) Аксаковъ, 1. с., стр. 3.

**) Аксаковъ, С. с., стр. 4.

***)) Аксаковъ, С. с. стр. 9.

ное цѣлое, приближающееся къ идеалу. «Намъ скажутъ»: говорилъ К. Аксаковъ — «но ужъ то же было полное блаженство! Конечно, нѣтъ, На землѣ нельзя найти совершеннаго положенія, но можно найти совершенныя начала... Россія нашла истинныя начала, никогда не измѣняла имъ, и святая взаимная довѣренность власти и народа, легшая въ основу ея, долго неизмѣнно въ ней сохранилась»*)

Такимъ понятіемъ о русскомъ государствѣ опредѣляется и славянофильская концепція русскаго историческаго процесса. Это былъ, въ противоположность западному, путь согласія и мира. Западныя государства, начавшись насиліемъ, должны были развиваться переворотами. Не «спокойное произрастаніе» а постоянная революція была условіемъ ихъ прогресса. Въ русской же исторіи мы почти не наблюдаемъ «слѣдовъ разномыслія».***) Во время русской исторіи народъ русскій не измѣнялъ правительству, не измѣнялъ монархіи***), *«Русское общество выросло самобытно и естественно, подъ вліяніемъ одного внутренняго убѣжденія, Церковью и бытовымъ преданіемъ воспитаннаго»****)*

А какъ же, можно спросить, тѣ многочисленные внутреннія потрясенія, которыми была полна русская исторія, и которыя какимъ-то чудомъ ускользаютъ отъ взора многихъ ея повѣствователей? Россія, какъ національное государство, сложилась при царяхъ Иванѣ III и Василии III, т. е. приблизительно къ началу XVI столѣтія. Однако, въ тотъ моментъ, когда она сложилась, на горизонтъ ея уже начали появляться грозныя тучи. Царствованіе Ивана IV, официально измѣнившего титулъ великаго

князя московскаго на царя всея Россіи, ознаменовалось грозной «революціей сверху», не уступающей по своимъ ужасамъ революціямъ произведеннымъ «снизу». Въ концѣ этого продолжительнаго царствованія явно началась завязка тѣхъ событій, которыя иностранцы называютъ «tragedia moskovita». Событія эти принято объяснять кончиной династіи и вопросомъ о престолонаслѣдіи, между тѣмъ корни ихъ конечно заложены гораздо глубже. Со смертію Грознаго началось «смятеніе русской земли, которое продолжалось четырнадцать лѣтъ, до избранія перваго Романова (1598-1613). Первые годы царствованія Михаила ознаменовались казацкими возстаніями на югѣ, проникновеніемъ казаковъ съ атаманомъ Баловнемъ вплоть до Москвы, господствомъ разбойничьихъ шаекъ во всей Россіи. Конечъ царствованія какъ будто прошелъ спокойнѣе, но въ началѣ воцаренія Алексѣя Михайловича, слѣдовательно, черезъ тридцать лѣтъ по окончаніи великой смуты, поднялся московскій бунтъ 1648 года. Не прошло и десяти лѣтъ, какъ въ Москвѣ началась церковная смута, кончившаяся расколомъ, поддержаннымъ довольно широкими массами московскаго населенія. Прошло десять лѣтъ послѣ осужденія Никона (1658) — началось казацкое движеніе на юго-востокѣ, завершившееся огромнымъ мятежемъ Стеньки Разина, этого любимѣйшаго народнаго героя русской исторіи (1670-71). Въ 1675 году умеръ царь Алексѣй, — и опять надъ Москвой повисли тучи. Кратковременное царствованіе царя Ѳедора Алексѣевича завершилось московской смутой 1682 года. Смутой ознаменовалось вступленіе на престолъ Петра. Въ 1698 году, послѣ отъѣзда юнаго Петра за границу, вспыхнулъ стрѣлецкій бунтъ, потомъ бунтъ астраханскихъ казаковъ, потомъ Булавинскій бунтъ (1707), Во время всего царствованія Петра

*) Аксаковъ, С. с. стр. 15.

**) Куртєвскій, С. с. стр. 249, 263.

***) Аксаковъ, С. с. стр. 12.

****) Куртєвскій, С. с., стр. 263.

росла и углублялась церковная смута. Послѣ смерти Императора Петра I въ Петербургѣ происходила перманентная революція, которая, однако, ограничивалась дворцовыми сферами и не затрагивала широкія народныя массы. Однако, въ 1773 году поднялся бунтъ яицкихъ казаковъ, началась пугачевщина, потрясшая зданіе Имперіи до основанія и едва его не разрушившая. Итакъ, за 300 лѣтъ какое количество потрясеній! И большинство изъ нихъ двигалось огромными народными массами, которыя волновались, приходили въ движеніе и колебали государство. Стало быть, русская исторія потрясеніями своими не бѣднѣе европейской, такъ какъ же можно не видѣть въ ней «разномыслія» и считать, что она создана была силою мирнаго внутренняго убѣжденія? Но славянофиловъ не смущаютъ эти вопросы. Волненія были, говорятъ они, однако происходили они по пустякамъ. Мы не даемъ себѣ достаточно отчетъ въ томъ, сколь широко вліяніе этой исторической концепціи, — и въ русской исторической наукѣ и въ русской политикѣ, даже современной. Изображать «русскую смуту», какъ вопросъ династическій и какъ результатъ боярскихъ интригъ, склонны всѣ наши большіе историки — и Соловьевъ, и Ключевскій, и даже Платоновъ. Мы уже не говоримъ объ историкахъ, прямо испытывавшихъ вліяніе славянофильскихъ теорій, для которыхъ смута «не революція», а только «шатаніе», виной которому было правительство и правящіе классы; смута началась «во дворцѣ», и корни ея въ дворцовой боярской крамолѣ. Характерно, что даже Ключевскій склоненъ была отрицать серьезный социальный характеръ за казацкими движеніями до пугачевского бунта и только въ этомъ послѣднемъ онъ усматриваетъ извѣстную социальную основу. Только историки, испытывавшіе вліяніе марксист-

скихъ идей, рѣшительно порвали съ этой старой, навѣянной славянофилами традиціей и пытались объяснить «русскую смуту», какъ продуктъ социально-экономическихъ условій, какъ выраженіе классовой борьбы. Нельзя не видѣть громаднаго научнаго превосходства этихъ послѣднихъ воззрѣній, благодаря которымъ впервые становится понятнымъ, почему сравнительно незначительные династические вопросы вдругъ, какъ кажется, ни съ того ни съ сего, начинаютъ поднимать тысячи людей, вести ихъ на смерть, сталкивать съ другими тысячами и приводить общественную жизнь въ состояніе небывалаго кризиса. Такихъ движеній не объяснишь, если не понять социального быта народныхъ массъ и соотвѣтствующей имъ народной психологіи. Русская смута проявляла себя въ теченіе описанныхъ трехъ столѣтій не потому, что мутили крамольники, но вслѣдствіе глубокихъ трещинъ, обнаружившихся въ тѣлѣ русскаго государства. Не мирное согласіе, а глухая, подземная рознь, глубокія вулканическія теченія, клоко-тавшія внутри русскаго общества, — вотъ что порождало русскую смуту. Пора скинуть съ русской исторіи эти романтическія прикрасы, которыми надѣлили ее славянофилы. И скинуть ихъ нужно вовсе не во имя утвержденія тождества путей русскихъ и путей западныхъ, но въ полномъ сознаніи всѣхъ отличій, російской исторіи свойственныхъ. Россія не теряетъ своего особаго лица отъ того, что исторія ея полна смуть-

Характерность русской исторіи, какъ это впрочемъ установлено нашими большими историками, опредѣляется причинами чисто естественными, географическими. Главное явленіе нашей исторіи, какъ справедливо указалъ С. М. Соловьевъ, есть колонизація. Но въ процессѣ колонизаціи восточной Европы изъ всѣхъ европейскихъ народовъ славяне

были крайними, пограничными съ безмѣрными пространствами кочевой Азіи. Отсюда вся наша исторія и есть прежде всего борьба съ Азіей, приспособленіе къ Азіи и ассимиляція Азіи. Государство наше родилось въ процессѣ суровой долготѣйшей борьбы съ азіатскими кочевниками, которые были сначала побѣдителями, а потомъ постепенно стали побѣжденными. Государство наше, выросшее въ этой борьбѣ, типично имѣло характеръ военного общества, построеннаго, какъ большая армія, по принципу суровой тягловой службы. Свободныя формы промышленныхъ обществъ были ему совершенно чужды. Оттого жизнь въ государствѣ нашемъ была не изъ легкихъ, — «постылое тягло», какъ говорилъ нашъ народъ — «всю землю обегло». И понятно, что суровое московское тягло не всѣмъ было по душѣ, подвижные элементы населенія всячески старались отъ него укрыться. А вольныхъ элементовъ этихъ было много, кочевая вольница была даже нашей своеобразной стихіей, проявлявшейся и въ новгородскихъ «ушкунникахъ» и въ славныхъ низовыхъ «товариществахъ» южнаго казачества. Особенностью нашего государства, что вокругъ него на югѣ и востокѣ простирались безконечныя земли, куда укрыться было дѣйствительно легко и удобно. Въ этомъ наше отличие отъ Запада, гдѣ міръ былъ узокъ и гдѣ укрыться было некуда, развѣ только въ безконечныхъ морскихъ пространствахъ. Потому проблема Запада была проблемой, рѣшаемой на конечной территоріи, а наша проблема разрѣшалась на территоріи неопредѣленной. Потому на Западѣ стремились къ усовершенствованію внутренней стороны общественной жизни, а у насъ стремились къ вѣдшему расширенію въ пространствѣ. Потому западная исторія слѣдовала *принципу соціальной интенсификаціи*, мы же шли путемъ экстенсивнымъ. На

Западѣ, если государство давило, можно было придумать только одинъ исходъ: усовершенствовать государство и ослабить давленіе. У насъ государство давило по необходимости, но мы не стремились усовершенствовать государства, а уходили отъ него въ степь и въ лѣса. Государство настигало ушедшихъ — они опять уходили дальше. Такъ и протекалъ процессъ колонизаціи.

Первостепенную роль играла въ нашей исторіи русская вольница, которой русское народное словоупотребленіе присвоило имя «казачества», — явленіе незнакомое Западу, но составляющее типичную особенность Московской и Литовской Руси. Если посмотрѣть на всѣ вышеперечисленныя потрясенія Россійскаго Государства, то оказывается, что большинство ихъ питалось силами вольницы или поддерживалось ими. Та «революція сверху», которую въ концѣ XVI вѣка произвелъ Грозный, уничтоживъ «княжатъ» и заведя опричнину, удалась только потому, что, какъ указываютъ нынѣ историки, тягловое населеніе боярскихъ земельныхъ владѣній «заказаковало», вырвалось изъ тягла и ушло въ дикое поле. Боярское крупное землевладѣніе пало, родовая аристократія обѣднѣла и не могла противостоять монархической власти, какъ противостояла феодальная аристократія Запада. Отсюда и укрѣпленіе въ Россіи самодержавія въ формахъ, не знакомыхъ Западной Европѣ.*) Но подъ вліяніемъ бѣгства населенія постепенно подготовился жестокой экономической кризисъ начала XVII вѣка. Путешественники, описывающіе Россію конца XVI вѣка, рисуютъ страшныя картины ея запустѣнія. Флетчеръ между Вологдой и Ярославлемъ на протяженіи 180 верстъ насчиталъ до 50 деревень, въ которыхъ не было ни

*) Ср. Розковъ, Изъ Русской исторіи 1923, стр. 160.

одного жителя. Бѣгство населенія понизило сельско-хозяйственную технику, способствовало распространенію переложной системы, при которой земледѣлец сожжетъ лѣсъ, попашетъ, выпашетъ все изъ земли и побѣжитъ дальше. При такой системѣ населенію грозилъ голодъ, который и проявился съ страшной силой тогда, когда наступили неблагоприятные въ климатическомъ отношеніи годы (начиная съ 1601). Картины этого голода, доведшіе россиянь до людоѣдства, живо напоминаютъ голодовку 1921-22 года. Тогда-то и зашевелилась на окраинахъ вольница. Предпріятіе перваго самозванца не кончилось бы такимъ успѣхомъ, если бы его не поддержала бродячая вольница и разный бѣглый московскій людъ. Справедливо указываютъ что самая идея самозванца родилась у приволжскихъ казаковъ, которые, еще до появленія Лжедмитрія, велѣли сказать царю Борису: «Вотъ мы, казаки, скоро прійдемъ въ Москву съ Царемъ Дмитріемъ Ивановичемъ». Лжедмитрія I поддержало западное казачество съ его первыхъ шаговъ. Царь Борисъ былъ извѣщенъ своимъ агентомъ Гавриломъ Круповичемъ, что «казаки съ Запорожья послали до того господарчика, чтобы имъ награду далъ, а они его въ Москву нести поднимались». Посольство, присланное съ Дона, било челомъ Лжедмитрію, «чтобы онъ не замѣшкалъ, шелъ въ Московское государство, а они (казаки) ему всѣ рады.*) Правительство втораго самозванца было правительствомъ просто казацкимъ. Казаки съ присоединившимися, освободившимися отъ тягла элементами осуществляли по всей Россіи программу «экспроприаціи», именуемую московскими людьми «воровствомъ». Въ 1612 году казаки вовсе не смирились, а ушли съ Заруцкимъ, оставивъ въ Москвѣ

*) Н. Н. Фирсовъ, Смута и народъ на Руси, Л. с., т. I, стр. 25.

только наиболѣе склонную къ государственному порядку часть (казаковъ домовитыхъ), которая и принимала столь существенное участіе въ выборахъ Михаила Романова. Казаки беспокоили Москву въ царствованіе Михаила, многіе раскольники ушли въ казаки послѣ церковной смуты, казацкимъ было возстаніе Разина, казаки бунтовали при Петрѣ и изъ яицкаго казачества вышелъ Пугачевскій бунтъ. Народъ нашъ и связалъ въ своей памяти смуту съ казачествомъ. Не даромъ, какъ указалъ Н. Н. Фирсовъ, народная пѣсня, вспоминая смутное время, припѣваетъ: «ой съ Дону, ой съ Дону!»..

Снимая такимъ образомъ съ русской исторіи романтическій флеръ, мы должны сказать, что опредѣляющими силами ея были, съ одной стороны, силы, организующія государство, силы порядка, съ другой стороны, силы дезорганизующія, анархическія, внѣшне выражающіяся въ различныхъ проявленіяхъ русской смуты. Особенностью русской исторіи является то, что смута эта не была попыткой организаціи вольницы въ предѣлахъ государственнаго порядка, но представляла собою вѣчный выходъ ея изъ государства въ дикое поле и въ темныя лѣса. Уходъ отъ государства есть первостепенный фактъ русской исторіи, который физическое свое воплощеніе нашелъ въ казачествѣ и свое нравственное оправданіе — въ различныхъ политическихъ воззрѣніяхъ, оправдывающихъ бѣгство отъ организованныхъ политическихъ формъ общественной жизни.

2.

Основной организующей идеей русской исторіи была идея московской самодержавной монархіи, которая съ воцареніемъ Петра истолкована была въ смыслѣ западнаго абсолютизма и превратилась

въ идею Россійской Имперіи Петербургскаго стиля. Въ другомъ мѣстѣ мы пытались показать, что идея московской неограниченной монархіи была идеей языческой, въ точности воспроизводящей всѣ основные моменты древне-восточнаго абсолютизма.*) Теорія же восточнаго абсолютизма утверждала, что государственный порядокъ является отраженіемъ порядка небеснаго, что земной владыка является носителемъ божественныхъ функций, что онъ есть существо страшное, карающее и милующее, что жизнь и смерть людей — въ его рукахъ, что онъ, какъ богъ, несетъ спасеніе подданнымъ, съ которыми онъ связанъ не правовой, а чисто нравственной связью. Публицисты московской монархіи и главнымъ образомъ Іосифъ Санинъ и его школа въ точности воспроизвели въ своихъ воззрѣніяхъ всѣ эти основные пункты, изложенные въ послѣдствіи въ политической теоріи Ивана Грознаго. Такимъ образомъ «іосифлянство» стало официальной теоріей московскаго самодержавія. Авторы этой теоріи принадлежали къ образованнымъ классамъ московскаго государства, были частью старой московской «интеллигенціи», преимущественно состоящей изъ духовенства. Вотъ эту «іосифлянскую» теорію, официально признанную московскимъ правительствомъ, обычно считаютъ теоріей общенародной, національной. Полагаютъ, что, какъ думали іосифляне, такъ смотрѣлъ на государство весь русскій народъ. Никакихъ другихъ воззрѣній у него не существовало, а если они и были, то это была «крамола», шатаніе, выдумка нѣкоторыхъ злоумышленниковъ и бунтарей. Такому взгляду способствуетъ изложенная нами выше концепція русской исторіи, какъ процесса, въ которомъ не было «разномыслія», но все вытекало изъ мирнаго убѣжденія и

религіозно-обоснованнаго бытового уклада. При отверженіи этой наивной концепціи само собой ставится вопросъ: а что же волнующіяся, вулканическія народныя теченія, они-то, когда выступали противъ государства, исповѣдывали тѣ же идеи, что и іосифляне? Или же у нихъ было какое-то иное воззрѣніе на государство, не сходное съ официальной теоріей московскаго самодержавія? Можно прежде всего сказать, какъ это обычно и дѣлаютъ, что, если бы іосифлянская теорія была простой интеллигентской выдумкой, никогда не построилась бы мощное зданіе московскаго абсолютизма. Для построенія государственнаго порядка недостаточно, чтобы ему сочувствовала кучка образованныхъ людей; необходимо, чтобы въ построеніи его участвовали широкія народныя массы, которыя увѣровали въ правду даннаго государственнаго строя и почувствовали себя его искренними сторонниками и защитниками. *Русскій народъ долженъ былъ почувствовать себя конгеніальнымъ замыслу іосифлянъ — иначе не было бы и Московскаго государства.* Наиболѣе яркимъ показателемъ того, что идеаль неограниченной монархіи московскаго стиля не былъ простой теоріей, являются событія смутнаго времени, на которыя и указываютъ, какъ мы видѣли, писатели славянофильскаго толка. Народъ сначала смиренно созерцалъ смуту, «не зналъ, какъ помочь бѣдѣ», «какъ взяться за дѣло». По наивности онъ далъ себя вовлечь въ крамолу, но скоро онъ понялъ, «что здѣсь ему кромѣ своихъ боковъ отстаивать и защищать нечего». Тогда онъ и пошелъ въ ополченіе Минина и Пожарскаго, обнаруживъ непомѣрное «богатство нравственныхъ силъ» и «прочность своихъ историческихъ и гражданскихъ устоевъ».***) Такъ имъ и

*) См. «Путь», № 6.

*) Концепція, которой придерживается *Ив. Забѣлинъ*, Мининъ и Пожарскій, изд. 3, 1896, стр. 7.

была провозглашена монархія московскаго стиля, — этотъ исконный общенародный русскій идеаль. Хотя приведенныя разсужденія и грѣшатъ несомнѣнной исторической наивностью, однако же нельзя отрицать, что сѣверные посадскіе люди и сѣверные мужики, шедшіе на освобожденіе Москвы, — эта московская «общественная середина», — повидимому, дѣйствительно поддерживали программу московской монархіи. Не увлекаясь «ни реакціонными планами княжескаго боярства», ни «исканіемъ общественнаго переворота», они олицетворяли собою ту консервативную силу, для которой монархическій идеаль не былъ простымъ словомъ, но болѣе или менѣе глубокимъ убѣжденіемъ.**)

Что московская монархія не лишена была популярности въ широкихъ народныхъ массахъ, свидѣтельствуешь также и отношеніе народа къ царствованію Ивана Грознаго. Искорененіе бояръ, борьба съ родовой аристократіей, были поняты широкими народными массами, какъ истинно народное дѣло. «Лучше грозный царь, чѣмъ семибоярщина» — гласить народная пословица. «Грозное царствіе лучше междуцарствія». Какъ не разъ уже это отмѣчалось въ русской литературѣ, народъ нашъ въ своихъ пѣсняхъ и въ былевомъ эпосѣ предалъ забвенію большинство нашихъ царей, но сохранилъ память объ Иванѣ Васильевичѣ Грозномъ, — приче́мъ главнымъ образомъ о свѣтлыхъ сторонахъ его характера. Все это показываетъ, что народу нашему по душѣ былъ тотъ крайній типъ монархической идеологіи, который олицетворенъ былъ и въ личности и въ возрѣніяхъ Грознаго царя. Но что самое главное: народъ нашъ въ пословицахъ своихъ буквально воспроизвелъ теорію самодержавной монархіи,

какъ она, въ точномъ соотвѣтствіи съ языческими образцами, воспроизведена была іосифлянами и ихъ державнымъ ученикомъ.

Народныя пословицы наши утверждаютъ прежде всего ту истину, которая лежала въ основѣ восточно-языческаго монархизма, — истину о подобіи порядка небснаго и порядка земного. «Богъ на небѣ, царь на землѣ» — говорить его мудрость. «Что Богъ на небѣ, то на землѣ царь». Поэтому «безъ Бога свѣтъ не стоитъ, безъ царя земля не строится». Какъ и древніе народы, русскій народъ любитъ уподоблять царя солнцу: «Свѣтится одно солнце на небѣ, а царь русскій на землѣ». Оттого царь и является носителемъ божественной воли: «Чего Богъ не изволить, того и царь не изволить». Царь повелѣваетъ, а Богъ на истинный путь наставляетъ. «Сердце царево — въ рукахъ Божіихъ». «Одному Богу Государь отвѣтъ держитъ». Здѣсь мы понимаемъ, на чемъ покоится неограниченность истиннаго монарха: онъ неограниченъ по близости своей къ Богу, какъ носитель божескихъ предначертаній и божественной правды. «Гдѣ царь, тутъ и правда». «Царское осужденіе безсудно, не судима воля царская». «Царь судить, какъ Богъ на сердце ему положить». «Правда Божія, а суда царева». «Судъ царева — судъ Божій». И понятно, что носитель божественныхъ предначертаній, существо особо близкое къ небу, не можетъ не быть страшнымъ и грознымъ. «Царь — не огонь, а ходя близъ него, опалишься». «Близъ царя — близъ смерти». Такой царь есть носитель божественнаго гнѣва и божественной милости. «Карать да миловать — Богу и царю». «Царевъ гнѣвъ — посоль смертенъ». «Нѣтъ больше милосердія, какъ въ сердцѣ царевомъ». Поэтому царь есть «батьюшка», спаситель и хранитель. «Царь щедръ — отецъ есть всѣмъ». «Безъ царя — народъ сирота». «Безъ царя

*) Платоновъ, Очерки по исторіи смуты, изд. 2., 1901, стр. 431.

земля вдова» (или Русь вдова). «Богомъ да царемъ Русь крѣпка».

Пословица есть «готовая формула нравственнаго поведенія» первобытныхъ народовъ, мысль которыхъ усматриваетъ критерій истины не въ согласіи съ разумомъ, а въ «исконности», въ ореолѣ нерушимаго преданія, завѣщаннаго отъ предковъ. «Пословица не даромъ молвится» — и не даромъ русскій народъ въ пословицахъ своихъ обоготворилъ монархію.

Монархія іосифлянскаго стиля стала его подлиннымъ, «народнымъ» дѣломъ, — и послѣднимъ, можетъ быть, самымъ убѣдительнымъ доказательствомъ этого являются знаменательныя событія русской исторіи, носящія имя раскола. Съ точки зрѣнія исторіи политическихъ идей расколъ представляется явленіемъ, совершенно исключительнымъ по самобытности тѣхъ процессовъ, которые обнаружились вмѣстѣ съ его постепеннымъ развитіемъ. Расколъ не былъ «протестанскимъ», «реформаторскимъ» движеніемъ, — напротивъ, онъ истекалъ изъ глубинъ московскаго бытового консерватизма. Расколъ могъ родиться только въ атмосферѣ іосифлянскаго государства, поставившаго своей главной цѣлью защиту правовѣрія. Проблема раскола, въ сущности говоря, задана была самимъ Іосифомъ Волоколамскимъ, — и то, что совершилось, было позднѣйшимъ историческимъ выполненіемъ этого задания. Не безъ основанія раскольники считали Іосифа «своимъ» и высоко чтили.*) Въ сочиненіяхъ Іосифа былъ ясно поставленъ вопросъ о томъ, какъ должно относиться къ правительству, если оно перестало стоять на стражѣ истинной вѣры. Безъ колебаній Іосифъ утверждалъ, что истинный православный не

обязанъ признавать такое правительство и ему повиноваться.**) Такъ и стали поступать раскольники въ тотъ моментъ, когда, по ихъ мнѣнію, государство перестало быть хранителемъ правовѣрія. Впрочемъ, пока отступничество государства отъ правовѣрія было еще не исполнѣ рѣшительнымъ, можно было не предавать его безусловному осужденію. Можно было считать, что государство дѣйствуетъ «по простотѣ», по недомыслию, и не впадаетъ въ неисправимый грѣхъ. Оттого предметомъ отрицанія раскольниковъ было сначала не государство, а только представители официальной церкви. Первые вожди раскола старались выгородить и обѣлить государство, переложить всю долю ответственности на представителей официальной церкви. «Церковь православная» — говорили они — «а догматы церковныя отъ Никона еретика»... «А государь нашъ, царь и великій князь Алексѣй Михайловичъ, православенъ, но токмо простою своею душою принялъ отъ Никона, мнимаго пастыря, внутренняго волка, книги, чая ихъ православны, не разсмотрѣвъ плевелъ еретическихъ въ книгахъ».***) Наиболѣе горячій сторонникъ раскола, протопопъ Аввакумъ, еще полонъ вѣры въ силу царской власти.***)

Русскій народъ, расходясь въ расколѣ съ официальной церковью, старается еще держаться за государство и за царскую власть. И онъ держался такъ вплоть до царствованія Петра I, вплоть до учрежденія Имперіи, когда, по мнѣ-

*) Моментъ этотъ въ воззрѣніяхъ іосифлянъ очень ярко подчеркнуть въ монографіи Дьяконова «Власть Московскихъ государей.»

**) Записка о допросѣ Аввакума Лазаря и Епифанія 5 авг. 1667 г. «Братское Слово». 1876., № 1 стр. 21.

***) Описаніе нѣкоторыхъ сочиненій написанныхъ раскольниками въ пользу раскола. Записка Александра Б. (Арх. Никанора Ростовскаго), СПб., 1861, ч. II, ст. 37.

*) Какъ это отмѣчаетъ Жмакинъ въ своемъ сочиненіи «Митрополитъ Даніилъ». Чтенія въ Импер. Общ. Исторіи, 1881, II.

нію довольно широких народных кругов, государство безповоротно впадо въ грѣхъ. Учрежденіе Имперіи рѣзко обозначаетъ тотъ водораздѣлъ, перейдя который извѣстныя части русскаго народа уже прямо начинаютъ отвращаться отъ государства, переставшаго хранить завѣты старины и правой вѣры. И прежде всего раскольники отходятъ отъ теоріи божественнаго происхожденія власти, отъ постулатовъ христіанской лояльности по отношенію къ государству, впада въ настроенія ветхозавѣтныя и апокалипсическія.*) Раскольничьи писатели съ подробностью останавливаются на критикѣ того взгляда на государство, согласно которому всякая власть происходитъ отъ Бога и всякая душа должна повиноваться властямъ придерживающимъ. Раскольники считаютъ, что теорію эту создали «лже-праведники» и что она совершенно не подходитъ къ современнымъ условіямъ жизни. «Въ началѣ бо евангельской проповѣди» — говорятъ они — «всюду бѣ власти языческія, а здѣ еретицы богохульные обладаша, и они тогда, языческіе власти-тели, слуги токмо дьявола нарекошася, здѣ же о самомъ сатанѣ по числу его (666) состоитъ слово».***) Поэтому слѣдуетъ говорить не о «покореніи» этимъ властямъ, но о брани съ ними, не о почитаніи ихъ, но о ненависти. «Сатанинскія власти Богъ, словами пророка, яко враговъ истинѣ повелѣваетъ ненавидити, глаголя, ненавидящіе тя, Господи, возненавидѣхъ, совершенную ненавистью возненавидѣхъ ихъ, бо враги быше мои»***).

Такою ненавистью и возненавидѣли раскольники Имперію, учрежденіе ко-

торой истолковано ими было, какъ новое своеобразное язычество, какъ служеніе новымъ Вааламъ и Астартамъ. Императоръ сталъ для нихъ «лжехристомъ», который «нача превозношати паче всѣхъ глаголемыхъ Боговъ». «И бысть самовластенъ, не имѣя никого въ равенствѣ себѣ, восхитивъ на себя не токмо точію царскую власть, но и святительскую, божію, бысть самовластный пастырь, едина безглавая глава надъ всѣми».*) Онъ какъ бы приписалъ себѣ славу сына Божія. Тѣ поэтическія словословія, съ которыми наше образованное общество обращалось къ Петру, истолковывались просто, какъ кощунство.

«Онъ богъ твой, богъ твой,
о Россія!
Онъ члены взялъ въ тебѣ
плотскіе
Сошедъ къ тебѣ отъ горнихъ
мѣстъ...»

Ссылаясь на эти слова, народные противники императорской власти прямо говорили: «и паки именовался божествомъ Россіи»... «Ибо онъ древній змій, сатанъ, прелестникъ, сверженъ бысть за свою гордыню отъ горнихъ ангельскихъ чиновъ, сошелъ по числу своему 1666 (годъ рожденія Петра), взявъ члены себѣ плотскіе, якоже святіи пишутъ Ефремъ и Ипполитъ: родится соудъ скверный отъ жены, и сатана въ него вселится и начнетъ творити волею своею». Невыносимы были для народной фантазіи самыя свѣтскія изображенія Петра. Взирая на гравюру, рѣзанную въ 1764 году, изображающую императора вмѣстѣ съ Минервою, раскольники говорили, что все это «иконы Антихристовы», «образы звѣриныя». «И тронъ ихъ общій, и книги законныя подъ ногами

*) Ср. мою статью въ № 5 «Пути».

**) Кельсіевъ, Сборникъ правит. свѣд. о раскольникахъ, т. IV, Лондонъ 1860, стр. 268-9. «Выписка изъ дневника Евфимія».

***) Ibid., стр. 274 «Выписка изъ соч. Никанора Семенова».

*) Кельсіевъ, С. с., т. II, Собраніе отъ св. Писанія о Антихристѣ.

ихъ, и якоже Меркурій, богъ еллинскій, богъ купечества и краснорѣчія, и *ворамъ помощатель*, со оною же Минервою симъ же видомъ описуя изображаютъ». Образъ этотъ «подоболѣпнѣ существа идола, Данииломъ видѣннаго».

Расколъ нашъ справедливо получилъ названіе «старообрядчества», такъ какъ онъ представлялъ собою острую реакцію, проявленную старымъ московскимъ бытомъ на новые петербургскіе порядки. И съ поразительной простотой и ясною формулировалась политическая программа старообрядчества. «*Императоромъ* Александра Николаевича не признаю, а признаю его *царемъ*» — показывалъ въ 1855 г. арестованный раскольникъ (ефесѣвецъ). «Титулъ *императоръ* значить Перунъ, Титанъ или Дьяволъ; гербъ двуглаваго орла есть также дьявольскій, ибо челоуѣкъ, звѣрь и птица имѣютъ по одной головѣ, а двѣ головы — у одного діавола. *Благочестивѣйшими и благовѣрными* царя и всю царскую фамилію признаю тогда, когда они станутъ вѣровать въ истиннаго Ісуса, а не Ісуса-антихриста, и когда освободятъ насъ, вѣрующихъ въ древнюю церковь и страждущихъ въ заточеніи, отъ вашего ложнаго трех-перстнаго духовенства, которое состоить изъ щепотниковъ, осквернившихъ церковь и вѣру... Законы гражданскіе созданы не царемъ, а начальствомъ; царемъ же подписаны только изъ одной боязни и опасенія за свою жизнь; а потому я эти законы *считаю ложными и беззаконными, а признаю Стоглавый законъ Іоанна Грознаго*. Властей мірскихъ я признаю только тѣхъ, кои поставлены были царемъ, а не императоромъ. *Начальниковъ надъ нами, правовѣрными, нынѣ вовсе нѣтъ никакихъ, а прежде были бояре и взоуды. Сенатъ же вашъ — есть дьявольскій комитетъ*».*)

Едва ли можно съ большей четкостью

выразить силу впечатлѣнія, произведеннаго идеей іосифлянскаго государства на душу подлиннаго русскаго челоуѣка. Еще въ половинѣ прошлаго столѣтія русскій политическій вопросъ сводился у него къ простой формулѣ: «сіяющій православіемъ» московскій царь да воссядетъ на престолъ петербургскаго императора и да станеть онъ хранителемъ правовѣрія, соотвѣтствующаго до-никоніанской эпохѣ. Ибо «Церковь ваша православная и святою была до патріарха Никона» — говорили старообрядцы. «Со временъ же Никона духовенство нарушило вѣру христіанскую и церковь ваша, которую вы называете православною, осквернена... Я же чту древнюю церковь, бывшую до Никона, а нынѣшнюю вашу проклиною и никогда въ нее не хожу»...*) Дониконіанская церковь вмѣсто никоновской, царь вмѣсто императора, стоглавъ вмѣсто свода законовъ, бояре и воеводы вмѣсто чиновниковъ, указы вмѣсто «дьявольскаго комитета, олицетворяемаго Сенатомъ — это-ли не обнаруженіе дѣйственной силы московскаго міросозерцанія, дожившаго до конца XIX вѣка и, неоспоримо, пошедшаго на убыль уже на нашей памяти?

И тѣмъ не менѣе, не все благополучно было въ этомъ исконномъ, національномъ русскомъ политическомъ идеалѣ. Въ дѣйствительности, за старое московское государство многіе изъ его современниковъ держались, но держались съ большими оговорками. Объ этомъ уже свидѣтельствуєтъ сама, выраженная въ пословицахъ народная мудрость. Въ пословицахъ и поговоркахъ русскій народъ, какъ мы видѣли, обоготворилъ монархію, однако нельзя въ нихъ не открыть въ то же время рѣзкаго политическаго протеста, глубокой соціальной критики. «До Бога высоко», говоритъ народная мудрость — «до Царя далеко». «Не вѣдаетъ царь, что

*) Кельсиевъ, С. с., т. I, стр. 217.

*) Ibid.

дѣлаетъ псарь». «Царь жалуетъ, псарь разжалуетъ». Въ этихъ изрѣченіяхъ порицается не сама монархія, какъ институтъ, но ея реальныя воплощенія. Монархъ покинулъ народъ, какъ Богъ покинулъ міръ — таковы настроенія способствующія въ религиозномъ сознаніи проповѣди манихейства, въ политическомъ — развѣнчиванію религиозно обоснованнаго государства. Иногда, впрочемъ, русская пословица идетъ и еще дальше: народу не по душѣ, что онъ во всемъ зависитъ отъ постороннихъ, высшихъ силъ. «Душа — Божья, голова — царская, спина — боярская». «Осудари наши, воля ваша, хотъ дрова на насъ вози, лишь понемногу клади». Особенно протестъ этотъ рѣзокъ тогда, когда дѣло идетъ и о зависимости не отъ Бога и царя, а отъ высшихъ классовъ. «Мы и въ аду служить будемъ на баръ: они будутъ въ котлѣ кипѣть, а мы дрова подкладывать». Баре и бояре — вотъ корень социальнаго зла, искажающаго и природу царской власти. «Царскія милости сквозъ боярское сито сѣются». Особенно же вредными считаются государевы слуги, служилое сословіе, бюрократія. «Воевода хотъ не стоитъ лыка, а ставъ его за велика». «Помути, Господи, народъ, да покорми воеводъ». «Богъ сотворилъ два зла: приказнаго да козла». «Деретъ коза лозу, а волкъ — козу, а мужикъ — волка, а попъ — мужика, а попа — приказный, а приказнаго — чортъ». «Приказный за перо возьмется, у мужика мошна и борода трясется». Бичеванію подвергается продажность и своеволие царскихъ слугъ. «Воръ виновать, а подъячій мошнѣ его радъ». «Отъ чорта отобьешься дубиной, а отъ подъячаго полтиной». «Съ подъячимъ возиться — камень за пазухой держать». «Дьякъ у мѣста, что котъ у тѣста: а дьякъ на площади, то Боже пощади». Особенно же народное сознаніе возмущаетъ неправедность государева суда.

«Изъ людей не скоро праведныхъ найдешь судей». «Судъ прямой, да судья кривой». «Не бойся закона, бойся судьи». «Тотъ и законъ, какъ судья знакомъ». «Когда ракъ свистнетъ, тогда судья рѣшитъ право». «Подпись судейская, а совѣсть лакейская». «Богъ любитъ праведника, а судья — ябедника». «Судьямъ полезно, что имъ въ карманъ полѣзло». «Судейскій карманъ, что поповское брюхо, что утиный зобъ». «Судью подаришь, все побѣдишь».

Такъ искажаются въ народномъ сознаніи божественныя установленія монархіи. Монархія-то Божье дѣло, да порядки въ ней, скорѣе, дѣло нечистаго. И вотъ возникаетъ у русскаго человѣка глубочайшее стремленіе — исправить эти порядки. Пожалуй, силой такого стремленія, искренностью его, самоотверженностью съ которою оно реализовалось, русскій человѣкъ отличается отъ многихъ другихъ народовъ. Съ величайшимъ подъемомъ ищетъ онъ «правды» и хотеть государство свое построить, какъ «государство правды». Сторонники того воззрѣнія, которое считаетъ іосифлянскую монархію, единственнымъ національнымъ идеаломъ нашимъ, совершенно упускаютъ изъ вида эти исконныя стремленія русской души, свойственныя вовсе не одной интеллигенціи петербургскаго періода, но столь же дорогія старому московскому и просвѣщенному, и непросвѣщенному человѣку.

Мы знаемъ четыре отвѣта на вопросъ, какъ представлялось подобное «государство правды» въ широкихъ русскихъ народныхъ воззрѣніяхъ на политическій міръ: 1) идея православной *правовой* монархіи; 2) идея диктатуры; 3) идея казацкой вольницы; 4) идея сектантскаго пониманія государства. Мы увидимъ, что всѣ онѣ, будучи глубоко народными, очень сильно отличались отъ политическихъ воззрѣній іосифлянства.

До сихъ поръ еще можно встрѣтить сторонниковъ того воззрѣнія, согласно которому абсолютная монархія «іосифлянскаго» типа является истиннымъ и единственно возможнымъ политическимъ идеаломъ восточнаго православія. При этомъ забываютъ, что несмотря на значительное укорененіе «іосифлянства» не только въ правящихъ классахъ, но и среди широкихъ народныхъ массъ Московіи, оно ни въ коемъ случаѣ не было единственнымъ московскимъ политическимъ направленіемъ и укоренилось только послѣ упорной борьбы съ противниками, не безъ права считающими себя также хранителями православнаго духа. Идеинныя разногласія представителей іосифлянской школы и ихъ политическихъ противниковъ не потеряли до нашихъ дней своего актуальнаго значенія. И, можетъ быть, освѣщеніе ихъ съ точки зрѣнія исторіи политическихъ идей особенно важно въ наши дни, — въ тѣ дни, когда принятое Имперіей іосифлянское наслѣдіе рухнуло въ великой новой смутѣ, и когда вопросъ объ отношеніи восточнаго православія къ государству требуетъ новаго, чисто принципіальнаго разрѣшенія. Надъ восточнымъ русскимъ православіемъ доселѣ витаютъ еще полужычскіе призраки «іосифлянства» и полужабытымъ для него остается та другая интуиція политическаго міра, которая въ эпоху укрѣпленія Москвы формулирована была партіей «заволжскихъ старцевъ» съ Ниломъ Сорскимъ во главѣ, развита была публицистомъ XVI вѣка Вассіаномъ Патрикѣевымъ, въ важнѣйшихъ пунктахъ поддержана была Максимомъ Грекомъ и долго отражалась въ политическихъ трактатахъ позднѣйшей Московіи. Историческая судьба не была благопріятна этому теченію, которое иногда называли потасканнымъ словомъ «либеральный». Во-

жди его были побѣждены іосифлянами уже въ концѣ царствованія Ивана III. Многіе изъ нихъ были объявлены еретиками и кончили жизнь въ заточеніи, въ іосифлянскихъ монастыряхъ. «Которой изъ обѣихъ сторонъ сочувствовали у насъ болѣе» — вопросъ этотъ, поставленный еще въ 60-хъ годахъ прошлаго столѣтія О. Миллеромъ, до сей поры нельзя считать разрѣшеннымъ. Но при тѣсной близости противниковъ іосифлянъ съ нашимъ русскимъ старчествомъ и при громадномъ авторитетѣ, которымъ пользовалось старчество до послѣдняго времени среди нашего народа, позволительно предполагать, что это было также широкое народное теченіе, — извѣстный подземный пластъ, живущій въ глубинахъ русской стихіи и не всегда всплывающей на поверхность.

Политическія настроенія, вышедшія изъ среды заволжскихъ старцевъ и поддержанныя московской публицистикой XVI вѣка, отнюдь не питались какими-либо радикальными, демократическими, республиканскими идеями. Послѣднія вообще были очень слабо развиты въ русскомъ народѣ, который даже въ своей оппозиціи монархіи любилъ оставаться монархистомъ. Такъ и противная іосифлянамъ партія стояла на точкѣ зрѣнія богоустановленности царской власти, придавая однако этому взгляду нѣсколько иной по сравненію съ Іосифомъ Волоколамскимъ и его школой оттѣнокъ. «Мнози бо глаголютъ въ мирѣ», говорится въ одномъ изъ политическихъ сочиненій XVI вѣка, — «яко самовольна челоувѣка Богъ стоворилъ на сей свѣтъ; аще бо сотворилъ Богъ самовластна челоувѣка на сей свѣтъ, и онъ бы не уставилъ царей и великихъ князей и прочихъ властей», не раздѣлилъ бы отъ орды орды».*)

*) *Дружининъ и Дьяконовъ*, Бесѣды Валаамскихъ Чудотворцевъ. «Лѣтописи Археологической комиссіи», т. X, СПб., 1889.

заранѣе считается неприемлемой теорія человеческого самовластиа или, можно сказать, демократіи, — теорія, о которой знали, какъ мы видимъ въ Московскомъ «мірѣ». Богъ сотворилъ царей и великихъ князей и прочія власти «на воздержаніе міра сего и для спасенія душъ нашихъ». Можно подумать, что авторъ учить здѣсь о царской власти такъ же, какъ училъ Іосифъ Волоколамскій и Иванъ Грозный, — что «принципы власти у обоихъ направленій совершенно одинаковы». Однако, это — только внѣшнее, поверхностное сходство. Для направленія, исходящаго отъ заволожскихъ старцевъ, прежде всего характерно убѣжденіе, что всякое земное государство лежитъ въ грѣхѣ и что потому оно никакъ не можетъ быть точнымъ отображеніемъ и подобіемъ божественнаго порядка. Государство есть царство міра сего, и «вся, яже въ немъ», — «се свѣтлое царство». А въ то же время есть другое «внѣсвѣтное» царство, царство Божіе, — и путь къ нему не есть путь государства, но путь иночества. Иночество же отрекается отъ всѣхъ мірскихъ суетъ, отъ міра сего «и вся, яже въ немъ», слѣдовательно, и отъ пути государства.*) Здѣсь и намѣчается коренное противорѣчіе, раздѣляющее два направленія въ русскомъ православіи по вопросу объ отношеніи къ государству. Для іосифлянъ спасеніе состоитъ въ учрежденіи правовѣрнаго государства, т. е. такого государства, которое всецѣло сольетъ себя съ установленіями положительной религіи и, слѣд., сольетъ себя всецѣло съ Церковью. Догматы и обряды церковные станутъ законами этого государства, глава его, поскольку онъ хранитъ правовѣріе, станетъ въ то же время и главой церкви, церковь же станетъ частью государственныхъ установленій и неизбежно приметъ

формы «сесторонняго» царства. Живя въ такомъ государствѣ, повинаясь его власти, исполняя его законы, человѣкъ тѣмъ самымъ исполняетъ предписанія религіи, слѣд., живетъ праведной жизнью и спасается. Государство въ этомъ пониманіи исполняетъ ту же миссію, какую оно исполняло у Гегеля, у котораго въ государствѣ воплотилась сама объективная нравственность, или у Конфуція, полагающаго, что въ государствѣ живетъ самъ небесный принципъ. Напротивъ, для противоположнаго направленія, выраженнаго заволожскими старцами, спасеніе не покрывалось служеніемъ положительному религіозному закону, но прежде всего требовало глубокаго личнаго акта, духовнаго или «умнаго» дѣланія. Обѣтъ иночества не состоялъ въ томъ, чтобы жить государствообразной жизнью, но въ томъ, чтобы въ этой жизни достигнуть того божественнаго свѣта, которымъ освѣщена жизнь иная. Поразительна разница тѣхъ двухъ монастырскихъ уставовъ, которые составлены были, съ одной стороны, Іосифомъ Волоколамскимъ, съ другой, — Ниломъ Сорскимъ. Въ монастырѣ Іосифа все покоилось на дисциплинѣ, на регламентаціи. Праведная жизнь достигалась тѣмъ, что иноки были все время заняты исполненіемъ внѣшнихъ обязанностей и имъ некогда было посвящать себя какимъ-либо индивидуальнымъ духовнымъ упражненіямъ. Напримѣръ, вся жизнь иноковъ находилась у Іосифа подъ наблюденіемъ игумена, келаря и 12 изъ старѣйшей братіи. «Одни изъ этихъ старцевъ днемъ и ночью обходятъ монастырь черезъ каждый часъ времени, чтобы всѣ иноки находились въ своихъ келіяхъ и занимались своими трудами, а не бродили безъ дѣла. Другіе наблюдаютъ за благочиніемъ въ столовой. Третьи во время богослуженія обходятъ всю церковь, чтобы видѣть, всѣ ли иноки присутствуютъ въ ней и каждый-ли

*) Мысли эти особо подчеркнуты въ «Бесѣдѣ Валаамскихъ Чудотворцевъ», С. с.

стоитъ на своемъ мѣстѣ. Четвертые становятся въ притворѣ у церковныхъ дверей, чтобы стоящіе въ притворѣ не разговаривали и не смѣялись и не выходили изъ церкви во время службы и т. д. *) Въ этомъ смыслѣ монастырь Іосифа справедливо называютъ «церковно-государственнымъ» учрежденіемъ, — такъ какъ онъ весь построенъ на «правдѣ внѣшней», а не на «правдѣ внутренней».***) Монастырь Іосифа былъ не только школой внѣшней дисциплины для всѣхъ вѣрныхъ хранителей догматовъ и обрядовъ, но и *исправительнымъ* заведеніемъ для всѣхъ отклоняющихся отъ положительной религіи: недаромъ въ Волоколамскій монастырь заключались наиболѣе видные еретики и вольнодумцы старой Москвы. Нѣчто принципиально иное представляетъ собою монастырь въ пониманіи Нила Сорскаго. Скитскій уставъ Нила касается вопроса о внѣшнемъ поведеніи только въ предисловіи. Самое же содержаніе устава трактуетъ исключительно объ «умномъ дѣланіи», — о приемахъ и способахъ духовнаго подвижничества. Уставъ этотъ въ сущности говоря, не юридическій памятникъ, а религіозно-философскій трактатъ, учащій о правилахъ духовнаго и мистическаго опыта. Потому монастырь Нила и есть не учрежденіе «церковно-государственное» и «исправительное», но вольная школа духовной жизни. Въ такой школѣ, а не въ государствѣ вступаемъ мы, по возрѣніямъ названнаго направленія, на истинную дорогу божию.***)

Изъ сказаннаго понятнымъ становится глубокое различіе въ вопросѣ объ отношеніи церкви и государства, *принци-*

пiально раздѣляющее оба названнахъ направленія. Если іосифлянская церковь сама «давалась» въ руки государства — для того, впрочемъ, чтобы самой выступать во всеоружіи государственнаго могущества, — то его противники, наоборотъ, требовали рѣшительнаго раздѣленія сферы свѣтской и церковной. Для нихъ истинная церковность видимое проявленіе свое имѣла въ скитской жизни, а эта послѣдняя, какъ мы видѣли, не только по оформленіямъ своимъ отлична была отъ государства, но и по задачамъ своимъ не призвана была выполнять какія-либо свѣтскія, мірскія цѣли. Изъ этого основного разногласія проистекала прежде всего извѣстная въ XVI вѣкѣ полемика между обѣими школами по вопросу о правѣ монастырей владѣть имуществами и по вопросу объ участіи иноковъ въ государственной жизни. «А вотчинъ и волостей» — говорили сторонники Нила Сорскаго — «со христіаны отнюдь инокомъ не подобаетъ давати: то есть инокомъ *душевердно*, что мірскими суетами мястися...» «Не съ иноки Господь повелѣлъ царемъ царство и грады и волости держати и волость имѣти...» «Иноковъ отъ всего мірскаго и суетнаго *отставити*, отнюдь *отставити* — волостей съ христіаны не давати...» «Нестяжатели» упрекали іосифлянъ, что они превратили храмъ Божій изъ мѣста спасенія въ пріютъ «высокоумства и величества», что такимъ образомъ монастыри стали обителями пьянства, грабленія и всякой нечистоты; что иноки превратились какъ бы въ «мірскихъ приказныхъ»*). Для сторонниковъ старчества совершенно неприемлемымъ оказывается то состояніе огосударственной церкви, къ которому склонилось восточное православіе впервые не въ эпоху Петрозскаго Синода, но еще ранѣе, во

*) Пр. Макарія, Исторія русской церкви, т. II, 1874, стр. 68.

**) Жмакинъ, Л. с., стр. 21.

***) Нила Сорскаго, Преданіе и уставъ. Памятники двре. письменности, т. CLXXIX 1912.

*) Выраженія, взятыя изъ «Бесѣды Валаамскихъ Чудотворцевъ», 1. с.

времена строительства Московского государства. Ни въ одномъ христіанскомъ направленіи не была высказана въ столь рѣзкой формулировкѣ мысль: да стоитъ Церковь внѣ всякихъ государственныхъ дѣлъ! Причемъ ошибочно считать названную мысль проявленіемъ политической пассивности. Выставляя эту норму, заволожцы хотѣли прежде всего «поставить церковь на первую духовную красоту» съ тѣмъ, чтобы ея пастыри стали бы истинными обладателями чисто духовнаго авторитета, сдерживающаго всякія незаконныя стремленія свѣтскаго государства.*) Программой ихъ было не Церковь опустить до состоянія государства, но государство поставить подъ чисто нравственное руководство церкви. Теорія іосифлянъ устанавливаетъ начала своеобразнаго восточнаго «папизма», имѣющаго двѣ историческія формы воплощенія: или единоначаліе царя, какъ главы церкви, или двоеначаліе царя и патріарха, изъ которыхъ послѣдній существуетъ въ качествѣ государственнаго органа.

Изъ того взгляда, что путь государства вовсе не есть путь, ведущій въ Царствіе Божіе, вытекаютъ неизбѣжныя послѣдствія, касающіяся самыхъ представлений о природѣ государственной власти, ея задачахъ и границахъ. И прежде всего, названный взглядъ рѣшительно несовмѣстимъ съ тѣмъ вариантомъ теоріи царебожества, который возникъ на восточно-христіанской почвѣ и былъ развитъ іосифлянами и ихъ державными ученикомъ, царемъ Иваномъ Васильевичемъ Грознымъ. Интересно прежде всего остановиться на приѣмѣ, при помощи котораго іосифляне соединили языческую идею царебожества съ христіанскимъ вѣроученіемъ. Названный приѣмъ сводился къ преимущественному истолкованію царской власти при помощи

образовъ Ветхаго Завета, при чемъ для доказательства приводились отнюдь не тѣ цитаты, которыя говорятъ о правахъ царей еврейскихъ и ихъ отношеній къ народу, но преимущественно представленія ветхозавѣтныхъ книгъ о мощи Егивы и его власти надъ еврейскимъ народомъ. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что Іосифъ Волоколамскій и его школы находились подъ впечатлѣніемъ древне-еврейскихъ религіозныхъ представлений, переносимыхъ ими прямо съ ветхозавѣтнаго бога на земнаго царя. «Духъ Библіи имѣлъ на него (Іосифа) сильное вліяніе. На Библіи воспиталъ онъ строгость своихъ приговоровъ и пророческую ревность о Богѣ...»**) На Библіи, прибавимъ мы, воспиталъ онъ и свою ревность о царѣ. Ветхозавѣтный богъ «по природѣ буренъ и неистовъ», «онъ добивается своей цѣли страстно и раздражительно», «онъ награждаетъ, караетъ, наставляетъ», онъ «раздражается своеволіемъ челоуѣка и больно бьетъ его за ослушаніе», онъ «требуетъ покорности, въ составъ которой входитъ и почетъ, осуществляемый внѣшнимъ культомъ».**) Но не таковъ-ли іосифлянскій царь, не таковъ-ли Иванъ Грозный! Іосифлянскій царь, подобно Егивѣ, долженъ горѣть къ противникамъ своимъ «божественной ревностью» и проявлять къ нимъ «праведную ярость».**) «Совершенную ненависть» долженъ питать онъ къ врагамъ своимъ, богоотступникамъ. Онъ долженъ править подданными при помощи того «божественнаго коварства» и «божественнаго перехищренія», пользуясь которымъ ветхозавѣтный богъ не передалъ прямо богатствъ египетскихъ въ руки евреевъ, но повелѣлъ Моисею перехитрить фараона, отпустившаго ихъ

*) Слова Жмакина.

**) Характеристики взяты изъ «Ключа вѣры» Гершензона.

***) Выраженіе митроп. Данила, Жмакинъ, I. с., стр. 409.

*) Жмакинъ, I. с., 100.

на три дня въ пустыню для молитвы; или, какъ онъ перехитрилъ Саула, заставивъ Самуила солгать, что онъ ходилъ на жертвоприношеніе, а не на помазаніе новаго царя. Рѣшительнымъ образомъ долженъ бороться онъ съ проявленіями человѣческаго своевоія. Его первымъ закономъ долженъ быть законъ возмездія, — этотъ основной законъ Ветхаго Завѣта.

Для заволжскихъ старцевъ верховной религіозной нормой былъ не ветхій завѣтъ, а новый. Потому не считали они для христіанина обязательными тѣ установленія, которыя можно вычитать въ Библии. «Божественная ревность», которую возводили въ принципъ іосифляне, казалась имъ проявленіемъ древняго закона, которому противопоставляется евангельская заповѣдь любви. Отвѣчая на ветхозавѣтные примѣры, заволжскіе старцы говорили: «Еще жъ ветхій завѣтъ тогда бысть, намъ новѣй благодати яви Владыка христіолюбивый союзъ, еже не осудити брата брату: не судите и не осуждены будете». *) И весьма убійственно для іосифлянъ указывали старцы на то, что іосифляне, въ своей борьбѣ съ «жидовской» ересью, сами становились жидовствующими, «субботниками»: «Аще ты повелѣваеши, о Іосифе, брату брата согрѣшивша убити, то *скорѣе и субботство будетъ*, и вся ветхаго завѣта, ихъ же Богъ ненавидитъ». Такимъ образомъ іосифлянскій богъ гнѣва и ярости у противоположнаго направленія становился Богомъ любви и милосердія. А вмѣстѣ съ тѣмъ мѣнялись необходимо и представленія объ истинномъ православному царѣ.

«Молимъ васъ», читаемъ мы въ одномъ извѣстномъ памятникѣ XVI вѣка, — «возлюбленніи отцы и драгая братія —

*) Отвѣтное посланіе заволжскихъ старцевъ Іосифу, цитируется по *Панову*, Журн. Мин. Нар. Пр., 1877, февраль.

покоряйтесь благовѣрнымъ царемъ и великимъ княземъ и въ благовѣріи княземъ русскимъ, радѣйте и во всемъ имъ прямите, и Бога за нихъ молитесь, и добра государемъ своимъ во всемъ хотите!...*) Но тутъ же памятникъ прибавляетъ: «*Милостивъ челоувѣкъ есть царь, милость показа къ міру — уподобися милостивому Богу*». Также подобаетъ всякому милостиву быти другъ къ другу». Подобно этому и Вассіанъ Патрикѣвъ полагалъ, что «царемъ и великимъ княземъ достоинъ дѣла дѣлати милосердно».**) Такимъ образомъ на мѣсто царя гнѣва и мести ставится царь любви и милости. Задача его — въ построеніи истиннаго, праведнаго государства. «Да ничтоже предпочтеша паче правды и суда царя небеснаго» — увѣщевалъ государей другой церковный дѣятель характеризуемой эпохи, родомъ чужестранецъ, призванный въ Московію съ Аеопа, выдавшій міръ, бывавшій въ чудесномъ Флорентійскомъ градѣ, — «прекраснѣйшемъ и преподобнѣйшемъ сущихъ въ Италіи градовъ» и слышавшій тамъ страстную проповѣдь «мниха Іеронима» (Савонароллы), «латыняна родомъ и ученіемъ», преисполненнаго «всякія премудрости и разума боговдохновенныхъ писаній и вышняго наказанія, сирѣчь философіи, подвижничъ презрѣнь и божественной ревностью довольно украшенъ».***) «Ничто же убо потребнѣйше и нужнѣйше правды благовѣрно царствующему на земли» — училъ онъ. Съ тѣмъ же идеаломъ выступаетъ и авторъ такъ называемаго Сильвестрова посланія****). «Богомъ возвышенный царю... царствуй истины ради и кротости и правды.. Престолъ твой правдою и крѣ-

*) Изъ «Бесѣды Валааамск. Чудотворцевъ», I. с. стр. 2-3.

**) *Жмактнѣ*, I. с. стр. 98.

***) *Максимъ Грекъ*.

****) *Ждановъ*, Матеріалы по ист. Стоглаваго Собора. Ж. М. Н. Пр. 1876, іюль.

постью и судом истиннымъ утверждень
есть, жезлъ правды — жезлъ царствія
твоего*). И эта милость и кротость
необходима не только во внутренней, но
и во внѣшней политикѣ. Только «невѣр-
ные тщатся въ ратѣхъ на убійство и на
грабленіе, и на блудъ, и на всякую
нечистоту и злобу своими храбростями
и тѣмъ хвалятся.***) Истинный право-
славный царь править «не своею царской
храбростію, ниже своимъ подвигомъ, но
царскою премудрою премудростію».***)

Московскій книжный человѣкъ XVI
столѣтія былъ глубоко убѣжденъ, что
безъ элемента «правды» не можетъ стоять
никакое государство. Объ этомъ учила
его не только религія, въ этомъ убѣждала
его и доступная ему философія. Образ-
цомъ политической мудрости характе-
ризуемой нами эпохи для русскихъ
людей были не какія-либо сочиненія по
естественному праву, сводящія царскую
власть къ волѣ народной, — нѣтъ,
образцомъ мудрости, въ значительной
степени запретной и тайной, а потому
особо привлекательной, служила из-
вѣстная и на Западѣ книга «Аристотеле-
вы врата или тайная тайныхъ», ходившая
среди нашихъ старыхъ книжниковъ въ
славянскомъ переводѣ.****) Книга эта
чтеніе которой считалось, повидимому,
показателемъ уже еретическаго свободо-
мыслія, «сложена» будто бы была «фило-
софомъ великимъ и преподобнымъ Ари-

стотелемъ ученику своему, царю вели-
кому Александру, нарицаемому Рого-
тымъ». И тайная премудрость ея гласитъ
не о томъ, какъ устроить государство
безъ царя, но о томъ, какъ *править хоро-*
шему царю. Книга эта, повидимому,
служила источникомъ, которымъ руко-
водствовался не только князь Курбскій
въ своей политической теоріи, очень
близкой по принципамъ къ направленію
заволжскихъ старцевъ, но и многія
другія публицистическія сочиненія XVI
вѣка. Въ книгѣ этой утверждается
мысль, что «правдой» устроилось все —
стали небеса надъ землей, населилася
земля и устроились царства; правдою
становятся послушными слуги госуда-
ревы, правдою утѣшаются бѣдные, при-
влекаются враги. «И умираютъ народы
отъ всякой кривды» — гласила приписы-
ваемая Аристотелю мудрость.*) И
утверждалось въ ней, что укрѣпляетъ
царства «уставная доброта», а не «люто-
ваніе» и что не тотъ истинно овладѣваетъ
человѣкомъ, кто покупаетъ его тѣло —
такъ родятся только рабы и рабыни —
но тотъ, кто можетъ привлечь людей
сладостію свободы.**) Она учила, что
царь долженъ покорять *царство свое*
истиннъ закона своего; а если царя поко-
ряетъ законъ царства ради, то побѣтъ
его законъ.***) Московскому книжному
человѣку не чужды были, слѣд., идеалы
правовой монархіи, которые нельзя не
признать истинно христіанскими.

Въ то же время не видѣлъ русскій
человѣкъ истинной правды въ Москов-
ской монархіи и смятеніемъ наполнялась
нерѣдко его душа.

Не безъ отношенія къ современности
написаны слѣдующія слова въ «Бесѣдѣ

*) Чтенія Им. Общ. ист., 1874, стр. 69-70.
**) Бесѣда Валаамскихъ Чудотворцевъ I. с.
стр. 21-22.

***) Ibid, стр. 29.

****) Славянскій переводъ изданъ М. Н.
Сперанскимъ въ «Памятникахъ древней
письменности», т. 171. Переводъ этотъ
сдѣланъ съ арабскаго и представляется
болѣе полнымъ, чѣмъ многочисленные тек-
сты, названной книги, ходившіе на Запа-
дѣ. Съ западными текстами можно позна-
комиться по англ. изданію: «True Prose
Versions of the Secreta Secretorum» ed.
Early English Text Society, v. 74, London,
1898.

*) М. Н. Сперанскій, Изъ исторіи отрече-
нныхъ книгъ. «Памятники др. письма»,
т. 171, стр. 136.

**) Ibid, 136-137.

***) Ibid, стр. 143.

Валаамскихъ чудотворцевъ». «Князи ихъ будутъ немилостивы, а судьи ихъ будутъ неправедны, и не будетъ избавляющаго сироты отъ руки сильнаго. И восплачутся вдовицы и сироты, не имуще помощника себѣ, ни заступника, зане князи не смиряются и властители не съжалются, мучащеи худыя (бѣдныхъ)... И вложу ярость княземъ вашимъ въ сердце, и встанетъ брань въ странахъ вашихъ, и не почіетъ воюя родъ на родъ». Все это есть признакъ послѣднихъ временъ и, по мнѣнію автора, приблизились крайніе сроки, восплакалась земля, восплакалось море и всѣ глубины преисподнія, восплакалась бездна и звучитъ уже труба архангела: антихристъ грядетъ въ міръ со всѣми бѣсы своими». Сходныя чувства питаетъ и Максимъ Грекъ. Шель я — рассказываетъ этотъ чужестранецъ — по своему жестокому и многихъ бѣдъ преисполненному пути и встрѣтилъ женщину при дорогѣ, одѣтую въ черныя ризы, съ поникшей головой и горько плачущую. И ужаснулся я и спросилъ: кто ты, зачѣмъ сидишь и плачешь? «Путникъ, не спрашивай», — отвѣчала она — «навлечешь на себя нѣкую напасть и ненависть со стороны тѣхъ, которые отвращаются отъ истины и ненавидятъ *старческаго поученіе*». Но на настойчивые вопросы отвѣтила наконецъ женщина: «Я — базилейя, царство, власть. Я — славная дочь Всевышняго. И вотъ меня подчинили себѣ славолубцы и властолюбцы. Одолѣваемые сребролюбиемъ и лихоимствомъ, они морятъ подданныхъ всяческими истязаніями, постройками многоцѣнныхъ домовъ, нисколько не служащихъ къ утвержденію ихъ державы, а только на излишнее угожденіе и веселіе блудливыхъ душъ ихъ, — растлѣваютъ благочестивый царскій санъ своими неправдами, лихоимствомъ, богомерзкимъ блудомъ, — скоры на пролитіе крови, по

своему *неправедному гнѣву и зѣвской ярости*...*)

Нѣтъ, стало быть, правды въ московской монархіи, — а разъ нѣтъ, то и глава ея — уже не въ рукахъ божіихъ. Не приходится говорить, что онъ непогрѣшимъ и что воля его подобна божественной волѣ. Напротивъ, «умножилася есть предъ Богомъ и за весь міръ простота царей и великихъ князей»... Господствуетъ нынѣ вездѣ «царское небреженіе и простота несказанная.»**) «Властители наши... неистовствомъ несытного сребролюбія разжигаемы, обидятъ, лихоимствуютъ, хитятъ имѣнія и стяжанія вдовицъ и сиротъ, всякія вины замышляюще на неповинныхъ»...***) Разъ нѣтъ правды, не приходится царямъ считать волю свою безусловной. По простотѣ царской не мѣшаетъ имъ и послушаться чужого совѣта, править вмѣстѣ съ «своими князи и съ боляры и съ прочими міряны», «съ своими пріятелями», «съ совѣтниками совѣтъ совѣщевати о всѣмъ дѣлѣ», «святыми божественными книгами сверхъ всѣхъ совѣтовъ внимати, и почасту ихъ прочитати...»****)

Попытаемся теперь формулировать положительный политическій идеаль, питаемый вышеочерченными настроеніями — положительную идею «московской правды».

Московскій мыслящій человѣкъ отлично понималъ, къ чему сводится эта «правда». Она формулировалась для него

*) Не имѣя возможности достать соч. Максима Грека, цитирую это мѣсто по исторіямъ русской литературы, гдѣ оно обычно, приводится. Напр., у Пыпина, т. II, 1911, изд. 4, стр. 313, 337.

**) Изъ «Бесѣды Валаамскихъ Чудотворцевъ».

***) Слова Максима Грека цит. по Архангельскому. Нилъ Сорскій и Вассіанъ Патриковъ, Памяти. др. письменности, СПб, 1882.

****) Изъ «Бесѣды Валаамскихъ Чудотворцевъ», *passim*.

въ слѣдующихъ простыхъ и ясныхъ положеніяхъ. Въ *личномъ*, нравственномъ смыслѣ правда эта требовала не внѣшней, іосифлянскіи обрядности, но внутренней работы надъ собою. «Внѣшнеобрядовой религіозности и искусственнымъ приѣмамъ монашескаго аскетизма» московскій мыслящій человѣкъ противопоставлялъ евангельскую почву «духа и истины» и требованія внутренняго «умнаго» совершенствованія; обстоятельнымъ расписаніемъ — «какъ поститься, какъ молиться, какъ милостыню творить, да какъ которой святыни коснуться въ міру живущимъ» — онъ предпочиталъ заботы о томъ, «еже воздвигнути въ ближнихъ совѣсть»... Онъ требовалъ большей личной свободы, большей снисходительности къ заблуждающемуся, большей «мыслительности».*) — Въ *соціально-экономическомъ* смыслѣ онъ требовалъ согласованія фактическаго уклада жизни съ правилами евангельской любви. «Кая добродѣтель» — говорилъ онъ — «въ ноши не спя въ теплѣ храмъ молиться, а о бѣднѣи (обездоленныхъ) тобою и поработенные — боси, нази, ранени, голодни, — на ты со слезами вопіють къ Богу! Кая помощь въ такой мольбѣ!.. Кое добротвореніе *томити плоть свою и имѣніе скрывать*, — вдовицъ и сиротъ немилующе, ни обидивыхъ избавляючи...» «О лихое лицемѣріе! Лучше бы ты не обидити, ни грабити, нежели храмъ Божій просвѣщать неправдою собраннымъ воскомъ».**) Онъ призывалъ, слѣд., не къ исповѣданію сложившагося экономическаго быта, но къ преобразованію его въ соответствии съ идеаломъ соціальной справедливости и правды. — Въ *политическомъ* смыслѣ она не возставала противъ монархіи,

однако, и не считала установившуюся іосифлянскую монархію носительницей справедливости и правды. Она требовала преобразованія московской монархіи въ государство правовое. Съ точки зрѣнія объективнаго права это означало подчиненіе царя началу законности: «всякій царь да покоряетъ царство свое истинѣ закона своего».*) Съ точки зрѣнія правъ субъективныхъ, это совпадало съ упроченіемъ въ государствѣ большей личной свободы. Отсюда безусловная враждебность писателей вышеописаннаго направленія къ рабству, которое они не считали совмѣстимымъ съ христіанствомъ. Отсюда ихъ большая гуманность по отношенію къ еретикамъ и принципиальное признаніе начала религіозной свободы. Наконецъ, съ точки зрѣнія участія гражданъ въ управленіи государствомъ, «московская правда» стояла на точкѣ зрѣнія необходимости ограничить самодержавіе нѣкоторымъ народнымъ «совѣтомъ» съ болѣе или менѣе широкимъ началомъ представительства.

Этотъ послѣдній пунктъ, несмотря на его внѣшній либерализмъ, являлся уязвимымъ мѣстомъ программы московскихъ оппозиціонеровъ. Учрежденіе подобнаго «совѣта», или, какъ говорили встарину, «синклита», являлось однимъ изъ основныхъ требованій московской боярской партіи. Оттого оппозиціонные московскому самодержавію «княжата» въ значительной степени примыкали къ теченію заволжскихъ старцевъ. Князь Курбскій, какъ извѣстно, цѣликомъ раздѣлялъ заволжскую программу, а одинъ изъ ея идейныхъ обоснователей, Вассіанъ Патрикѣевъ, былъ знатнѣйшимъ представителемъ московской аристократіи. И выходило такъ, что въ представленіяхъ народныхъ московскихъ массъ заволжская программа совпадала съ ненавистной идеей «семибоярщины».

*) Ср. *Архангельскій*, Нилъ Сорскій и Вассіанъ Патрикѣевъ «Пам. древней письменности», СПб., 1882, стр. 276.

*) *Ibid.*, стр. 215. Ср. *Костомаровъ*, Сѣвернорусск. народоправство, II, 427-8.

*) Изъ «Аристотелевыхъ Вратъ».

Отмѣченное обстоятельство лишало за-
волжскую программу широкой популяр-
ности. А въ то же время многіе сторон-
ники программы не были политическими
дѣятелями, искавшими сочувствія массъ.
Сила заволжскаго идеала проявлялась
не въ политическихъ требованіяхъ, а въ
морально-религіозномъ авторитетѣ на-
шего русскаго старчества. Авторитетъ
старчества не погибъ оттого, что полити-
чески старцы были побѣждены іосифля-
нами. Но старчество ушло отъ полити-
ческой дѣятельности, уступивъ свое
мѣсто іосифлянскому православію. И
такъ продолжается до нашихъ дней,
которые, однако, властно требуютъ
выявленія тѣхъ политическихъ принци-
повъ, которые вытекаютъ изъ истиннаго
духа восточнаго христіанства.

4.

Борьбой заволжскаго направленія съ
іосифлянами далеко не исчерпывалась по-
литическая идеологія русскаго народа.
Въ душѣ его издавна бродила еще одна
идея, — идея диктатуры.

Иванъ Пересвѣтовъ, этотъ довольно
обычный характеръ XVI вѣка, авантю-
ристъ и кондотьеръ, служившій тремъ
королямъ ранѣе, чѣмъ отѣхать къ царю
Московскому, — былъ тѣмъ русскимъ
политическимъ писателемъ, который
первый обосновалъ у насъ теорію дикта-
туры. Повидимому, политическія на-
строенія Пересвѣтова раздѣлялись мно-
гими изъ его современниковъ и, прежде
всего, Московскимъ царемъ Иваномъ
Васильевичемъ. Изучая учрежденную
имъ опричнину съ точки зрѣнія только
идеологической, нельзя не видѣть въ
ней приложенія Пересвѣтовскихъ пла-
новъ и нельзя не считать ее осуществле-
ніемъ политической диктатуры, — свое-
образнымъ московскимъ фашизмомъ
XV вѣка. Восточный фашизмъ получилъ
у Пересвѣтова слѣдующее обоснованіе.

Ивана Пересвѣтова, подобно направ-
ленію заволжскихъ старцевъ, всего
менѣе удовлетворялъ окружавшій его
соціально-политическій бытъ Москвитин.
Въ полномъ соотвѣтствіи съ настроені-
ми, выраженными въ народныхъ рус-
скихъ пословицахъ, не видѣлъ онъ въ
старой Москвѣ настоящей правды. Слу-
жилъ у волостного воеводы, рассказы-
ваетъ Пересвѣтовъ въ своей челобитной
царю Ивану Васильевичу, москвитинъ
Васка Мерцаловъ. И говоритъ ему во-
лоскій воевода: «таковое царство великое
сильное и славное і всѣмъ богатое, цар-
ство московское, есть-ли въ томъ царствѣ
правда! Ты гораздо знаешь про то цар-
ство московское, скажи ми подлинно!»*)
И отвѣчалъ воеводѣ тотъ Васка Мерца-
ловъ: «Вѣра, государь, христіанская
добра, всѣмъ сполна, і красота церков-
ная велика, а правды нѣтъ». И заплакалъ
волоскій воевода и рекъ такъ: «*коли
правды нѣтъ, то всего нѣтъ*». Какъ
характеризуютъ эти замѣчательныя сло-
ва русское государство даже позднѣйшей
эпохи! И какъ въ то же время отличаютъ
они московскаго оппозиціонера отъ
позднѣйшаго, петербургскаго, для ко-
торого не только въ Россіи «правды» не
было, но и вообще все было никуда не
годно! Но въ чемъ же видитъ Пересвѣ-
товъ московскую неправду? Прежде все-
го въ томъ, что города и волости держатъ
въ Москвѣ вельможи, и вельможи тѣ
богатѣютъ несправедливо «отъ слезъ и отъ
крови роду христіанскаго», и судятъ
неправильно, и заставляютъ неправдливо
цѣловать крестъ и истцовъ и отвѣтчи-
ковъ и вводятъ въ великій грѣхъ людей.
Пересвѣтовъ есть великій врагъ бояр-
скаго правленія, въ которомъ онъ видитъ
главное зло московскаго государства.
Такъ говорилъ про Московское царство

*) Челобитная Пересвѣтова изд. Ржигой,
И. С. Пересвѣтовъ, Чтенія Имп. Общ.
исторіи, 1908. I, Цит. мѣсто на стр. 63.

волоскій воевода: вельможи русскаго царя богатѣютъ, а царство его бѣднѣетъ; и вся служба вельможъ заключается въ ихъ пышныхъ выѣздахъ, а жизнью своей они за государство пожертвовать не хотятъ. Дальнѣйшая же и немелнѣйшая неправда Московскаго государства лежитъ въ томъ, что порабожены въ немъ люди. Рабство есть учрежденіе дьявольское: послѣ изгнанія изъ рая дѣволъ хотѣлъ навѣки поработить Адама, но Богъ учинилъ свое милосердіе, спасъ Адама отъ рабства, и кабальную запись изорвалъ.***) Поэтому люди, которые «записываютъ людей въ работу навѣки», угождаютъ дьяволу и сами погибаютъ навѣки. Пересвѣтовъ опять ссылается здѣсь на волоскаго воеводу: «которая земля» — говорилъ онъ — «порабожена, въ той землѣ все зло сотворяется: і татба, і разбой, і обида, і всему царству оскуженіе великое, всѣмъ Бога гнѣвать, а дьяволу угождаютъ». Отъ указанныхъ двухъ причинъ — произвола вельможъ и порабоженія — погибло, какъ говоритъ Пересвѣтовъ, славное греческое государство. Московское царство, чтобы не погибнуть, должно въ устроеніи своемъ слѣдовать началу правды. И Пересвѣтовъ страстно убѣждаетъ въ томъ царя Ивана Васильевича. «Пишутъ о тебѣ» — говоритъ онъ царю — «мудрые философы, что будетъ о тебѣ, о государѣ, слава во вѣки, какъ о кесарѣ Августѣ или о царѣ Александрѣ Македонскомъ». И написано въ мудрыхъ книгахъ, что введешь ты «правду великую въ царство свое и утѣшишь Бога сердечною радостью». «И такъ начинаютъ мудрые философы, что не будетъ таковыя правды ни подъ всею подсолнечною, яко въ твоёмъ царствѣ государевѣ». Пересвѣтову крѣпко засѣла въ голову мысль, что *Россія можетъ быть только государствомъ правды*, — и въ этомъ отношеніи онъ типичный рус-

скій интеллигентъ, предокъ русской интеллигенціи петербургскаго періода.

Это начало «правда» Пересвѣтовъ ставитъ на первый планъ въ своемъ политическомъ ученіи, и оно у него доминируетъ передъ началомъ «вѣры». Не то, чтобы онъ отказывался отъ православія и отъ православной миссіи Россіи. Последняя для него столь же первостепенна, какъ и для всякаго московскаго человѣка XVI столѣтія, — и объ этомъ онъ не разъ говоритъ въ своихъ сочиненіяхъ. Однако, онъ явно формулируетъ слѣдующую интересную мысль: *«не вѣру Богъ любитъ, но правду»*,*) — мысль, которая рѣзко должна отдѣлять его отъ іосифлянъ. Повидимому, онъ хочетъ сказать, что внѣшнее сіяніе храмовъ, внѣшнее благолѣпіе и внѣшнее благочестіе не заслуживаютъ еще божіей любви. Черезъ всѣ его сочиненія проходитъ противопоставленіе Византійской монархіи государству Турецкаго Султана. Въ первой присутствовала вѣра, но не было правды; во второй, по его мнѣнію, была правда, но не было истинной вѣры. И что же! Византія погибла, а турецкая монархія процвѣтаетъ. Греки потеряли правду и потому разгнѣвали Бога неумолимымъ гнѣвомъ и дали вѣру христіанскую невѣрнымъ на поруганіе.***) А Махметъ султанъ заимствовалъ изъ христіанскихъ книгъ настоящую мудрость, установилъ у себя въ государствѣ праведный судъ и, не будучи христіаниномъ, приобрѣлъ милость божію. Пересвѣтовъ такимъ образомъ является проводителемъ въ Москвѣ восточныхъ, турецкихъ симпатій. Уже не разъ было указано, что симпатіи эти были очень распространены въ Москвѣ, что на все турецкое была даже извѣстная мода. Типичнымъ проводителемъ этихъ тенденцій является и Иванъ Пересвѣтовъ. Онъ идетъ даже такъ да-

*) Ibid., стр. 67.

*) L. с. стр. 66.

**) L. с., стр. 77.

леко, что готовъ турецкаго султана сдѣлать настоящимъ христіаниномъ.

Но въ чемъ же заключается та «правда», которой болѣе было у турокъ чѣмъ у грековъ? Пересвѣтовъ готовъ сказать, что правда прежде всего заключается въ жизни, устроенной по евангельскимъ заповѣдямъ — «истинная правда — Христосъ Богъ нашъ, сынъ Божій возлюбленный, въ Троицѣ единый, въ божествѣ нераздѣлимый, едино божество і сила; да оставилъ намъ евангеліе правду, любя вѣру христіанскую надо всѣми вѣрами і указалъ путь царства небеснаго въ евангеліи».*) Однако, не можетъ не представляться страннымъ то обстоятельство, что такой правдой обладали и турки. Отмѣтимъ прежде всего, что для Пересвѣтова правда не совпадаетъ съ милосердіемъ и кротостью, напротивъ, качества эти онъ считаетъ политически отрицательными и вредными. По мнѣнію Пересвѣтова, истинная погибель государству, если на царя «придетъ великая кротость» и если «оминетъ» его «прирожденная воинская мудрость». Истинному царю «не мощно царства безъ грозы держати». «Какъ конь подъ царемъ безъ узды, такъ царство безъ грозы».***) Правда государственная и совпадаетъ прежде всего съ царскою грозой. Пересвѣтовъ поэтому сторонникъ твердой единоличной власти, идеологъ царскаго гнѣва и царской грозности. Здѣсь онъ сближается съ іосифлянами, хотя, какъ мы видѣли, и не возводитъ царскую власть въ вѣрѣ. Пересвѣтовъ скорѣе не іосифлянинъ, онъ ближе къ Макіавелли, его интересуется государственная мощь сама по себѣ, а не съ точки зрѣнія ея религіозныхъ основъ. Оттого идеаломъ его является восточный деспотъ, который «правый судъ въ царство свое ввелъ, а ложь вывелъ, и рекъ такъ: Богъ любить правду

лутчи всего, не мощно царю царства безъ грозы держати». Вотъ такой-то грозный царь призванъ прежде всего ввести въ государство свое начало справедливости, устроить суды праведные, покарать несправедливыхъ вельможъ и лишить ихъ власти.**) На немъ, далѣе, лежать и важныя социальныя задачи. Такъ, царь Магометъ боролся у себя въ государствѣ съ порабощеніемъ и эксплуатаціей. «Въ которомъ царствѣ люди порабощенны» — говоритъ онъ — «і въ томъ царствѣ люди не храбры і къ бою противъ недруга несмѣлы: *порабощенный бо человекъ срама не боится, а чести себѣ не добываетъ*, хотя силенъ іли не силенъ и речетъ такъ: однако если холопъ, іного мнѣ имени не прибудетъ».***) Такимъ образомъ Пересвѣтовская монархія есть монархія социальная. Но, что самое главное, она есть монархія, основанная на диктатурѣ нѣкоторой избранной, особо организованной военной группы. Такую группу, по мнѣнію Пересвѣтова, нѣтъ смысла составить изъ родовой аристократіи, изъ вельможъ и князей. «Богатый» — по его мнѣнію — «о войнѣ не мыслить, мыслить о упокоіи». Военная группа должна быть составлена изъ среднихъ людей, изъ «юнаковъ храбрыхъ», числомъ такъ тысячъ въ двадцать. Такихъ воиновъ нужно держать, какъ соколовъ, во всемъ имъ не отказывать, ничѣмъ не огорчать.***)) Такъ и царь Магометъ завелъ при себѣ сорокъ тысячъ янычаръ, сталъ палатить имъ постоянное жалованье, держалъ ихъ близко къ себѣ, чтобы не было въ государствѣ никакой измѣны. Янычары эти у него вѣрные люди, любимцы, вѣрно ему служатъ за царское жалованіе. «У него же, у турецкаго царя, великія мудрости.. и гроза велика царя турецкаго»****))

*) Л. с., стр. 66.

**) Л. с., стр. 59, 72-3.

*) Л. с., стр. 73.

**) Л. с., стр. 75.

***)) Л. с., стр. 62-3.

****)) Л. с., стр. 74-5.

Такова политическая программа Ивана Пересвѣтова, которая, какъ на это указывалось уже въ литературѣ, оказала несомнѣнное вліяніе на политическія мѣропріятія Ивана Грѣзнаго. Историки, изучающіе учрежденную царемъ Ивановъ опричнину, спорятъ о томъ, представляла ли она собою родъ «полицейской диктатуры» или же «извѣстное государственное образованіе». Съ точки зрѣнія политическихъ принциповъ, противопоставленіе это является совершенно искусственнымъ. Опричнина, если угодно, была и тѣмъ и другимъ вмѣстѣ. Она была попыткой ввести новый государственный строй при помощи диктатуры и слѣдуя методамъ чисто революціоннымъ. Причемъ формы осуществленія этой диктатуры, конечно, вполне соотвѣтствуютъ тѣмъ планамъ, которые рисовалъ Иванъ Пересвѣтовъ. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что царь Иванъ Васильевичъ Грозный, предпринимая свой отъѣздъ изъ Москвы, — отъѣздъ который оказалъ на него столь большое моральное дѣйствіе, — исходилъ изъ своеобразно понятой идеи о государственной «правдѣ». Вмѣстѣ съ Ивашкой Пересвѣтовымъ владѣла мятежной душою его мысль, что изсякла въ Московскомъ государствѣ «правда»; и онъ вообразилъ себя, повидимому, призваннымъ ввести эту «правду» во что бы то ни стало и заслужить тѣмъ славу Августа или Александра Македонскаго. Грамота, отправленная имъ въ Москву, «слишкомъ напоминаетъ Пересвѣтовскія обличенія вельможъ, чтобы не допустить здѣсь литературнаго вліянія».*)

Царь Иванъ Васильевичъ, правды ради государственной рѣшилъ установить въ Москвѣ диктатуру немногихъ избранныхъ вѣрныхъ людей — «опричниковъ». «Опричные» — это были люди великаго князя (die seinen), земскіе же

— весь остальной народъ».*) И не зная, какъ весь народъ отнесется къ диктатурѣ онъ прибѣгъ къ дипломатической игрѣ, выѣхалъ изъ Москвы, какъ бы бѣжалъ изъ государства, сдѣлавъ великій и небывалый политическій «уѣздъ». И когда онъ убѣдился, что простой народъ его поддержалъ, прося его вернуться на царство и оборонять народъ отъ «волковъ и хищныхъ людей» и заявляя, что «измѣнниковъ и лиходѣевъ» народъ самъ истребитъ, Иванъ Васильевичъ придавъ диктатурѣ офиціальный характеръ и началъ революціоннымъ путемъ истреблять «неправду». При этомъ въ точности обнаружилась въ Москвѣ неизбежная картина всякой диктатуры. Офиціальныя государственныя органы продолжали существовать (какъ они существуютъ, скажемъ, теперь въ Италіи), но рядомъ съ ними были учреждены новыя органы политической диктатуры. Въ земщинѣ дѣйствовали приказы съ ихъ боярами, а опричнина имѣла свою организацію, свои комиссіи, свои бюро (какъ, напр., политбюро коммунистической партіи). Государственный аппаратъ какъ бы удвоился, причемъ воля органовъ опричнины превалировала надъ волею органовъ земщины. Что въ опричинѣ было подписано, свидѣлствуетъ современникъ, «то было уже справедливо и въ силу указа въ земщинѣ уже тому не перечили».

Диктатура опричнины вступила на путь чрезвычайный, на путь террора. Царь Иванъ началъ «перебирать одинъ за другимъ города и уѣзды» и отнимать имѣнья у тѣхъ, которыхъ онъ не считалъ хранителями государственной правды. Опричники получили при этомъ чрезвычайныя полномочія, которыми они пользовались худо, совершая насилія, несправедливости и грабежи. Вышло такъ, что, какъ бы правды ради, царь Иванъ

*) Характеристика *Ржиги*, L. c., стр. 53.

*) L. c., стр. 85.

поѣхалъ самъ грабить свое собственное государство, какъ иронически замѣчаетъ нѣмецъ-опричникъ. «Великое горе повторили они (опричники) по всей землѣ!»... «Всемогущій Богъ наказалъ Русскую землю такъ тяжело и жестоко, что никто и описать не сумѣетъ». Иными словами, въ XVI вѣкѣ случилось въ Россіи то, что повторилось, правда, въ другой ситуаціи, въ вѣкѣ XX. Русская исторія имѣетъ характеръ циклическій, въ ней совершается нѣкоторый круговоротъ событий, въ теченіе котораго имѣютъ мѣсто многія повтроенія стараго въ новомъ. Но и тогда въ XVI в. и теперь въ XX диктатура удалась только потому, что она встрѣтила поддержку среди народа, что она приобрѣла сторонниковъ. Въ диктатурѣ выразилось извѣстное народное настроеніе, извѣстная стихія народныхъ симпатій и антипатій.

5.

Политическія мѣропріятія Ивана Грознаго создали условія для широкаго выхода жителей Московіи изъ своего государства. Съ эпохи Грознаго начинается разростаться движеніе русской вольницы и начинается зрѣть поддержанная ею великая московская смута XVII вѣка. Однако, русская вольница, столько разъ поднимавшаяся въ теченіе русской исторіи, идеологически не выступала — по крайней мѣрѣ до образованія раскола — во имя іосифлянства; далеки ей были идеалы заволжскаго старчества; правда, террористическіе методы «опричнины», ей были не чужды, но по существу она не вдохновлялась идеями Ивана Пересвѣтова и царя Ивана Васильевича. Русская вольница вдохновлялась какими-то другими политическими и социальными идеями, существо которыхъ весьма трудно понять, ибо у вольницы не было своихъ книжниковъ и не было своей писанной идеологіи.

Можно сдѣлать попытку уразумѣть политическія идеи русской вольницы при помощи изученія политическихъ формъ, въ которыхъ жило наше русское восточное и западное казачество.. Нужно различать «казачество», какъ первоначальную «внѣгосударственную» и безгосударственную вольницу, отъ казачества, вступившаго въ нѣкоторыя договорныя отношенія съ государствомъ, и, наконецъ, отъ казачества, уже охваченнаго государственными формами и превратившагося въ особое войско» или сословіе. Далѣе нужно различать между казацкой голытьбой, «голутвенными» казаками, и казаками домовитыми. Для опредѣленія политическихъ представленій русской вольницы въ качествѣ матеріала можетъ служить, конечно, не домовитое казачество и не казачество огосударствленное, но тѣ совершенно оригинальныя въ исторіи социальныя образованія, которыя вплоть до XVIII вѣка возникали за рубежами московской и литовской Руси, получили какія-то собственныя оформленія, жили совсѣмъ особымъ укладомъ экономической и политической жизни и находились съ государствомъ, смотря по обстоятельствамъ, въ враждебныхъ или мирныхъ, договорныхъ отношеніяхъ. Иногда къ нимъ примыкали цѣлыя массы довольно случайнаго, бѣглаго люда, всякой голытьбы, — и тогда массы эти выступали на политическую арену, какъ самостоятельная революціонная сила, какъ было это въ Смутное время, въ эпоху Стеньки Разина или Емельяна Пугачева. Объ особыхъ идеалахъ русской вольницы можно говорить только, имѣя въ виду это послѣднее «казачество».

Политическую идеологію русской казацкой вольницы формулировали преимущественно изслѣдователи западнаго казачества, имѣвшіе передъ глазами своими классическій образецъ казацкой организаціи въ видѣ славнаго «понизоваго

товарищества», Запорожской Сѣчи. Казаки, какъ говорятъ намъ, во внутреннемъ своемъ устройствѣ «сохранили вполне начало общинъ славянскихъ». Они даже дозели развитіе общинныхъ началъ «до возможныхъ предѣловъ»^{*)}. «Запорожье вышло однимъ изъ осуществленій того же общиннаго идеала, къ которому постоянно стремился южно-русскій народъ, — въ общинахъ, въ казачествѣ, въ церковныхъ братствахъ, въ копныхъ судахъ... «Здѣсь только инстинктъ народный, предоставленный самому себѣ, развился полнѣе и свободнѣе, не извращенный внѣшними, чуждыми вліяніями».^{**)} Политическія формы, въ которыя воплотилось это развитіе, были довольно просты: «Верховная власть была предоставлена общей сходкѣ, суду которой подлежала каждая отдѣльная личность; также сходка (рада) устанавлила годичный урядъ и собирала съ него отчетъ. Всѣ члены общества были безусловно равны и равноправны, всѣ вмѣстѣ сохраняли и наблюдали общественную нравственность по своимъ понятіямъ»^{***)}. Словомъ, это была прямая демократія, — но слѣдуетъ прибавить, и демократія первобытная. Ее отличаетъ прежде всего полное отсутствіе начала права, которое мы замѣчаемъ, скажемъ, въ «общей волѣ» Руссо. Оттого въ казацкой демократіи нѣтъ признанія какихъ-либо личныхъ правъ, — ни установленныхъ (какъ у Руссо) ни естественныхъ (какъ у Локка). Въ ней нѣтъ также никакихъ границъ, опредѣляющихъ компетенцію «общей сходки» и выбранныхъ ею властей, въ ней нѣтъ распределенія функций. Оттого «гетманская» власть въ ней деспотична, неограниченна, такъ же какъ деспотична и власть вѣча или рады. Поэтому, когда Богданъ Хмельницкій

велъ казаковъ подѣ московскаго царя, казаки эти у царя просили гарантій отъ гетмана. Но столь же мало было гарантій и у гетмана, да и у любого члена «товарищества» отъ рады. «Произволъ массы» и «безправіе личности» — вотъ, что характеризуетъ эту демократію въ отличіе отъ демократій западныхъ. Въ силу сказаннаго становится понятнымъ, почему такая демократія столь легко уживается съ монархіей, — и даже съ монархіей деспотической. Извѣстные въ исторіи «казацкіе цари» были или орудіями массы или деспотами восточнаго типа, — какъ, напр., Тушинскій воръ или Стенька Разинъ. Все это нужно сказать съ особымъ удареніемъ и силою, такъ какъ розовый призракъ «общиннаго быта», какъ нѣкоторой идеальной формы, виталъ на Руси почти вплоть до 1917 года. Его идеализировали и славянофилы и западники, — и эта вреднѣйшая идеализація оказала трагическую услугу русской исторіи. Подъ вліяніемъ теорій общиннаго быта создалось пореформенное устройство русскаго крестьянства которое породило у насъ въ деревнѣ тѣ же два явленія: произволъ схода и безправіе личности...

Сказанное дѣлаетъ понятнымъ, почему такъ трудно, даже прямо невозможно примѣнять къ быту казацкаго товарищества какія-либо современныя государственно-правовыя понятія: монархія, на примѣръ, или республика.^{**)} Казацкія общины, какъ и древнія русскія народоправства, были республиками, имѣвшими своихъ князей и царей; и въ то же время ихъ можно назвать монархіями, власть въ которыхъ принадлежала народу. Когда русскій крестьянинъ въ 1917 году иногда утверждалъ, что онъ хочетъ республику, да только съ царемъ — онъ, по-своему, не говорилъ никакой нелѣпости. Онъ просто жилъ

*) В. Антоновичъ, Изслѣдованіе о казачествѣ, стр. XXV и LXXIV

**) Ibid

***) Ibid

*) Ср., напр., Фирсовъ, I. с., т. II, стр. 279

еще идеалами русской вольницы, идеалами казацкого «вольного товарищества», Ибо идеаль этотъ глубоко вкоренился въ русскую народную душу. Онъ сталъ одной изъ стихій русской народной толщи, — стихіей также подземной, вулканической.

Впрочемъ, стихія эта, если она и не имѣла собственной политической литературы, то имѣла зато свою поэзію. Кто хочетъ съ ней познакомиться, тотъ долженъ обратиться къ русскому народному героическому эпосу. Въ немъ узнаемъ мы, какъ русскій человѣкъ, живя въ государствѣ іосифлянскомъ, и даже въ гранитѣ Имперіи, въ ту пору, когда онъ хотѣлъ помечтать о волѣ, о той политической жизни, которую можно поэтизировать, о которой можно пѣть славныя пѣсни, — какъ онъ невольно обращалъ свои думы въ «дикое поле» и рисовалъ въ своемъ воображеніи понизовую, свободную вольницу. Сказанія наши были записаны прямо изъ устъ народныхъ, какъ непосредственный продуктъ народной фантазіи. Такимъ образомъ здѣсь нельзя сомнѣваться въ подлинности того, о чемъ разсказывается и поется, — вотъ ужъ подлинно здѣсь «русскій духъ, здѣсь Русью пахнетъ». Мнѣніе о томъ, что былины наши вовсе не древняго происхожденія, ничуть не умаляютъ существа дѣла. Ну что же, тѣмъ хуже или тѣмъ лучше, народъ нашъ думалъ такъ, какъ онъ пѣлъ въ былинахъ, совсѣмъ въ новое время, въ эпоху расцвѣта Имперіи или, можетъ быть, даже въ эпоху ея упадка. Тѣмъ болѣе обнаруживается громадная пропасть между міровозрѣніемъ высшихъ классовъ и воззрѣніями русскихъ народныхъ массъ.

По мнѣнію С. М. Соловьева, «наши богатырскія пѣсни въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ дошли до насъ, суть пѣсни *казацкія*, о казакѣ. Богатырь-казакъ!... Эти два понятія равносильны»*).

*) Русская исторія, т. XIII, стр. 173.

Изучая былинные представленія нашего народа о государствѣ и князѣ, можно съ полнымъ правомъ говорить о *казацкомъ* политическомъ идеалѣ, который жилъ въ душѣ нашего народа, представлялся стихіей воли, свободы, извѣстной реализаціей народной мечты. Самое замѣчательное и заключается въ томъ, что, когда народъ нашъ закованъ былъ уже въ желѣзо и сталь Имперіи, когда «на дыбы» вздернулъ Россію стальными удилами Великій Петръ, казацкій идеаль продолжалъ жить въ русскихъ лѣсахъ и степяхъ, составляя стихію неопознанныхъ нами до сихъ поръ, но проявляющихся тамъ и здѣсь настроеній. Это, пожалуй, и была основная «философія государства» русскаго народа, понятная каждому крестьянину и ему близкая. Ея основные моменты таковы.

Въ русскомъ былинномъ эпосѣ не выкристаллизовалось еще понятіе единого російскаго государства съ его населеніемъ, территоріей и единой властью. Россія представляется еще совокупностью самостоятельныхъ земель, городовъ и княжествъ, промежъ которыхъ живутъ разбойники, страшные недруги и враги.*). Единственно соединяющей Русь силой является православная вѣра. Русь едина, поскольку она православная, святая Русь. Потому соединяющимъ моментомъ является не нація, а скорѣе религія, — міросозерцаніе былинь до извѣстной степени допускаетъ «интернаціонализмъ», — въ томъ смыслѣ, въ какомъ «интернаціональнымъ» являлся, на примѣръ, старый католическій міръ, объединяя людей не по націи, а по принадлежности къ единой вѣрѣ. Русскіе богатыри не вѣдаютъ различія между «своимъ» и «чужимъ», разъ дѣло идетъ не о басурманѣ, а о православномъ. Столь-

*) Напр., разные варианты извѣстной былины «Илья Муромецъ и Соловей разбойникъ». Ср. Онежскія былины зап. А. О. Гильфердингомъ, СПб., 1873, № 3, 56, 74 и др.

ный Кіевъ градъ становится ими наряду съ Царьградомъ, русскіе князья — наряду съ Византійскими императорами. Добрыня гуляетъ по Царьграду такъ же, какъ по Кіеву, богатыри царьградскіе интересы чтутъ не ниже кіевскихъ, не разъ идутъ на освобожденіе Царьграда и князя Константина отъ невѣрныхъ басурманъ, — это ихъ любимый подвигъ. *)

Властныя отношенія въ былинномъ эпосѣ носятъ характеръ договорный, случайный. Илья Муромецъ пріѣзжаетъ въ города Бекешевъ и проситъ бекешевскихъ мужиковъ показать прямую дорогу на Кіевъ. А мужики въ отвѣтъ ему говорятъ: «Ай же ты удалой добрый молодецъ! А и живи ка ты у насъ да воеводою, а береги-тко городъ нашъ Бекешовецъ» **). Такъ, на началахъ свободнаго согласія, служатъ русскіе богатыри русскимъ князьямъ. Устроилъ, напримѣръ, князь Владиміръ пиръ и пришелъ на него незванный Илья Муромецъ. Князь Владиміръ разсердился, приказалъ засадить его въ погребъ и уморить голодомъ. «А сильные кіевскіе богатыри разсердились тутъ на князя Владиміра, а они скоро сажались на добрыхъ коней и уѣхали они во чисто поле: ай не будемъ вѣдь мы жить больше въ Кіевѣ, а не будемъ мы служить князю Владиміру» ***). Вообще Русь представляется стихіей, гдѣ свободно и вольно, чисто анархически возникаютъ властныя отношенія. Свободно бродятъ богатыри по русской землѣ, набираютъ вольныя дружины, уѣзжаютъ съ ними въ степь, бьются съ басурманами, приходятъ къ князьямъ и ихъ выручаютъ. Князья радуются богатырямъ, принимаютъ ихъ гостями, дарятъ

имъ подарки. Не долгъ повиновенія, а свободная воля — вотъ отношенія богатырей къ князю. Привозитъ Илья къ князю Соловья-Разбойника — и князь Владиміръ не видитъ въ этомъ исполненія долга службы, но дружескую услугу, за которую приходится благодарить. «Благодарствуешь Илья, да сынъ Ивановичъ, збавилъ насъ отъ смерти отъ напрасныя». И плѣненный Соловей чувствуетъ покорность не князю Владиміру, а Ильѣ Муромцу. Когда князь Владиміръ проситъ Соловья засвистѣть по соловьиному, тотъ отвѣчаетъ: «не у васъ я хлѣбъ кушаю, а не васъ я хочу слушати». Но Илью Муромца слушается онъ тотчасъ же. **) Когда нужно добыть изъ плѣна похищенную племянницу князя, Забаву Потятичну, Владиміръ не приказываетъ богатырямъ, а проситъ ихъ: «Ай вы, русскіе, могучіе богатыри... можъ ли ты добыть Забаву, дочь Потятичну. Ахъ ты, душенька, Добрыня сынъ Никитиничъ, ты достань-ка нуть Забаву, дочь Путятичну» ***). Въ народномъ представленіи отсутствуетъ понятіе княжеской и государственной службы, которой повиненъ народъ. Какой-то славный борецъ приходитъ къ московскому князю и говоритъ: «Ай же ты, князь московскій, дай мнѣ нунче поединщика. Ты не дадешъ намъ да поединщика — я в а ш е ю М о с к в у да р с ю о г н е м ъ п р и ж г у». И въ Москвѣ не находится такого борца, который бы могъ принять вызовъ. Тогда говорятъ Московскому князю сѣверные мужики, что есть у нихъ въ одной деревнѣ борецъ, по имени Рахта. Посылаетъ князь за Рахтой пословъ. Встрѣтившія пословъ бабы совѣтуютъ гонцамъ просить Рахту, когда онъ, возвратившись съ охоты, хорошо поѣстъ. И дѣйствительно, хорошо поѣвшій и попившій

*) Варіанты былины «Илья Муромецъ и Идолище». Л. с. № 4, 22, 48 и др. и варіанты былины о «Добрынь Никитичѣ», Л. с., стр. 38, 480 и др.

**) Гильфердингъ, стр. 298-9.

***) Ibid., стр. 304.

*) Л. с., стр. 21.

**) Л. с., стр. 32.

Рахта соглашается послужить московскому князю. «А прибуду я въ Москву раньше васъ», — говорит онъ гонцамъ — «гдѣ искати мнѣ князя московскаго!»*) Здѣсь воспѣвается мужицкая сила, не знающая еще полноты княжеской власти и даже иронически высмѣивающая наибольшаго князя московскаго. Иногда простые люди, при разногласіи съ княземъ, прямо выступаютъ противъ него, воюютъ съ нимъ, покоряютъ его, какъ покорилъ князя Владимира Хотенъ Блудовичъ или какъ побѣдилъ его богатствомъ и славою Дюкъ Степановичъ.

Какъ все далеко это отъ официальныхъ московскихъ представлений о неограниченной царской власти, о грозномъ и милостивомъ царѣ-батюшкѣ, которому нельзя взглянуть въ очи, передъ которымъ падаетъ ницъ, который судитъ и милуетъ по божьему изволенію! Нѣтъ, любимый герой былинный, князь Владимиръ Красное Солнышко, — этотъ ласковый, обходительный человѣкъ, — менѣе всего похожъ на государя московскаго стиля. Владимиръ есть князь козацкій и князь народный. Онъ пируетъ вмѣстѣ съ богатырями, съ боярами своими и съ мужиками. Всѣмъ доступенъ его пиръ и со всѣми онъ братается. На пиру князь Владимиръ имѣетъ почетъ хозяйскій, а не царскій. Вообще князья въ былинахъ суть князья весьма демократическіе, мужицкіе. Они приглашаютъ къ себѣ за столъ бродячихъ людей, разбойниковъ, и даже сажаютъ ихъ на первое мѣсто. А потомъ разбойники эти убиваютъ князя и, и его жену, и сына, набираютъ войска, идутъ на Кіевъ, на великаго князя Вдладимира. И Владимиръ не имѣетъ силы ихъ отразить, въ свою очередь зоветъ ихъ къ себѣ въ гости и сажаетъ ихъ на первое мѣсто. Когда старшій сынъ великаго князя, Карамы-

*) Л. с., стр. 98. Варіантъ въ былинѣ № 46.

шевъ, не хочетъ обносить виномъ разбойника, князь гнѣвается и приказываетъ отрубить сыну голову. Только смѣлый поступокъ сына избавляетъ Владимира отъ разбойника*). Народъ русскій чувствуетъ такимъ образомъ силу козацкой стихіи, силу «воровскихъ» людей, дикой вольницы, — и даже склоненъ, какъ мы увидимъ, къ идеализаціи этой силы при сопоставленіи ея съ княземъ.

Князь Владимиръ есть любимый герой русской исторіи. Въ изображеніи русскихъ лѣтописей онъ является идеаломъ князя, мудрымъ, энергичнымъ, предприимчивымъ. Но вѣдь это есть интеллигентская идеализація, составленная лѣтописцемъ. Въ народной же стилизаціи, въ «лубкѣ», князь Владимиръ является и гостепріимнымъ и ласковымъ, но въ то же время обнаруживающимъ цѣлый рядъ непривлекательныхъ чертъ. Сопоставляя въ своей фантазіи образъ «козака» и образъ князя, народъ нашъ видитъ больше положительныхъ чертъ въ первомъ, чѣмъ въ послѣднемъ. Въ противоположность богатырямъ, особенно Ильѣ Муромцу, князь Владимиръ Стольно-кіевскій обнаруживаетъ при всякой опасности непомѣрную трусость, — порокъ всего болѣе презираемый въ богатырскихъ сказаніяхъ. Такъ, когда Калинъ царь подступаетъ къ Кіеву съ войскомъ, — «тутъ Владимиръ князь да стольно-кіевскій онъ по горенкѣ да сталъ похаживать, съ ясныхъ очушекъ онъ ронитъ слезы вѣдь горючія, шелковымъ платкомъ князь утирается, говоритъ Владимиръ князь да таковы слова: «нѣтъ жива-то стараго козака, Ильи Муромца, некому стоять теперь за вѣру, за отечество, некому стоять за церкви вѣдь за Божію, некому стоять вѣдь за Кіевъ-градъ, да вѣдь некому сберечь князя Владимира да и той Опраксы

*) Л. с., стр. 9.

королевичной. Точно также, когда къ Кіеву подъѣзжаетъ Идолище, «убоялся нашъ Владимиръ стольно-кіевскій чтоль татарина да онъ было поганого, чтоль Идолище да онъ было великаго».*) При наѣздѣ богатыря Соловникова Владимиръ кричитъ со страху, и на вопросъ Ильи Муромца о причинахъ крика говорить: «Ахъ ты, старый козакъ, Илья Муромецъ. Да какъ-то не кричать, не треложить мнѣ! Да на стольный отъ городъ, какъ на Кіевъ-градъ а наѣзжаетъ изъ-за славна за синя моря молодой младай сюды Соловниковъ».***) Вообще трусливость князя проявляется во множествѣ случаевъ, и трудно найти въ былинахъ хотя одинъ случай, гдѣ бы онъ проявилъ мужество. Отмѣчая трусость и слабонервность князя «сказатели» весьма часто изображаютъ его въ положеніяхъ весьма комическихъ. Достаточно вспомнить, напримѣръ, сцену, когда великій князь отъ свиста соловьиного ползаётъ «на карачкахъ» по гридницѣ и Илья Муромецъ беретъ его подъ пазуху.****) Нерѣдко встрѣчаются сцены униженія великаго князя передъ богатырями. Испугавшись «бѣды неминучей» Владимиръ не скупится на слезы и поклоны, чтобы только задобрить богатырей. При наѣздѣ Калина-царя «князь Владимиръ порасплакался, собираетъ могучихъ богатырей, и могучимъ богатырямъ раскланялся».*****) Въ другомъ варіантѣ того же сюжета Владимиръ идетъ еще дальше въ своемъ униженіи: «упадалъ Владимиръ князь Илья по праву ногу» или «билъ ему челомъ до сырой земли».******)

Очень любопытны изображенія моментовъ ссоры князя съ богатырями. Въ

былинахъ постоянно встрѣчаются жалобы богатырей на Владимира, сѣтованія на его неблагодарность, на то, что онъ не цѣнитъ народную, богатырскую силу. «Да не будемъ мы беречь» — говорятъ богатыри — «князя Владимира, да еще съ Опраксеей королевичной, у него вѣдь еще много да князей бояръ, кормить ихъ да поить да жалуетъ, ничего намъ нѣтъ отъ князя отъ Владимира»*). Или вотъ что говоритъ про Владимира старый богатырь Самсонъ Самойловичъ своему крестнику, Илья Муромцу: «Кладена у меня заповѣдь крѣпкая, не бывать бы мнѣ во городѣ во Кіевѣ, и не глядѣть бы мнѣ на князя на Владимира и на княгиню Апраксию не сматривать. И не стоять бы мнѣ за Кіевъ-градъ: онъ слушаетъ князей бояръ, а не почитаетъ богатырей».***) Такимъ образомъ козацкая, народная сила противопоставляетъ себя князю и высшимъ классамъ и требуетъ себѣ уваженія. Дѣло доходитъ иногда до открытаго столкновенія съ княземъ, которое изображается жуткими чертами обычнаго русского бунта. Слѣдующія картины, рисуемыя народной фантазіей, можно считать даже пророческими. Князь устроилъ у себя пиръ, пригласилъ князей, бояръ, богатырей, но позабылъ позвать стараго козака Ильи Муромца. Здѣсь-то Илья разсердился, взялъ свой тугой лукъ, клалъ въ него стрѣлочку каленую, сталъ стрѣлять онъ по Божіимъ церквамъ, по тѣмъ по чуднымъ крестамъ, по золоченымъ маковкамъ, — и пали золотыя маковки на землю. И закричалъ Илья на всю голову: «ахъ вы голи мои, голи кобацкія, собирайтесь всѣ сюда и обирайте маковки золоченыя и пойдемте всѣ со мной пить зелено-вино». Пошелъ русскій неистовый пиръ. Князь же Владимиръ видитъ, что пришла бѣда немину-

*) Л. с., № 75.

**) Л. с., № 4.

***) Л. с., стр. 229.

****) Кирѣевскій, Пѣсни, т. I, стр. 30.

*****) Пѣсни, собр. Рыбниковымъ, II. 1909-10 т. I, стр. 115; т. III, стр. 207.

*) Гильфердингъ, стр. 451.

**) Рыбниковъ, т. III, стр. 210.

чая, прекратилъ онъ свое пиршество, созвалъ на совѣтъ князей, бояръ, богатырей и сталъ спрашивать, что ему дѣлать. Рѣшили послать къ Ильѣ Добрыню Никитича, по изображенію былинь богатыря знатнаго и великаго дипломата. Онъ уговорилъ Илью, отошла его обида, пошелъ къ Владимиру, посадили его за столъ на первое мѣсто, дали чару зелена вина. Говорить тогда Илья Владимиру: «Какъ бы ты не послалъ ко мнѣ Добрыню Никитича, натянулъ бы я свой тяжелый лукъ, а убилъ бы ты князя со княгинею. А теперь я тебя прощаю за твою великую обиду»...*)

Казацкій идеалъ можно назвать идеаломъ народнымъ, демократическимъ. Согласно ему, главная политическая сила — это народъ, олицетворенный въ образѣ миѳической, богатырской силы, — въ образѣ крестьянскаго сына, вольнаго казака Ильи Муромца и другихъ богатырей, символизирующихъ также народную, земскую мощь. Но въ то же время это демократія первобытная, кочевая, политически аморфная, полуанархическая. Въ ней нѣтъ мѣста какому нибудь организующему началу, нѣтъ мѣста праву. На основѣ такого демократическаго быта можетъ строиться степная казацкая вольница, но на ней не построишь никакого государственнаго порядка. Казацкій политическій идеалъ есть идеалъ романтическій, соответствующій Руси удѣльнаго періода, быту Запорожской Сѣчи, полукочевымъ условіямъ русскихъ степей. Оттого онъ и лишенъ практической политической программы, не обладаетъ никакимъ планомъ собственнаго государственнаго строительства. Въ русской исторіи былъ цѣлый рядъ моментовъ, когда казацкій идеалъ изъ мечты становился дѣйствительностью. Таково было Смутное время,

бунтъ Стеньки Разина, бунтъ Пугачева. Въ Смутное Время казаки стояли одно время у власти, имѣли своего князя, на манеръ былиннаго. Пугачевъ почти что захватилъ Россію и еще одинъ моментъ — онъ былъ бы во главѣ русскаго правительства, поддерживаемаго «кабацкими голями». Нравы, которые господствовали въ лагерѣ Тушинскаго вора или Пугачева, почти-что дословно напоминали былинный княжескій бытъ, а сами казацкіе властители стояли приблизительно въ положеніи былинныхъ князей. Послѣднимъ словомъ политической мудрости всѣхъ этихъ движеній было выбрать себѣ царя, по образу officialнаго правителя Россіи, — объявить самозванца. Не построение новыхъ политическихъ формъ, но безпомощное подражаніе старымъ — такова особенность казацкаго идеала.

Казацкій идеалъ бесспорно побѣдилъ въ Россіи и въ 1917 году, но здѣсь картина существенно мѣняется. Въмѣсто самозванцевъ стало «государство совѣтовъ» какъ особая форма русскаго восточнаго демократизма.

6.

Къ политическимъ идеаламъ казачества примыкають идеалы русскаго сектанства.

Сектантскія наши движенія иногда смѣшиваютъ съ расколомъ, между тѣмъ различіе ихъ совершенно необходимо, несмотря на обнаружившееся въ нашей исторіи сліяніе путей того и другого. Русское сектанство — гораздо древнѣе, чѣмъ расколъ, историческіе корни его уходятъ въ глубь исторіи московской Руси, примыкають по движеніямъ стригольничества и жидовства*). Расколъ самъ по себѣ не породилъ сектанства, но только создалъ благопріятную почву

*) Ср. *Рыбниковъ*, т. I, стр. 18; *Гильбердингъ*, № 47, 76.

*) Справедливыя замѣчанія по этому поводу можно найти у *Иконникова*, Опытъ изслѣдованія о культ. значеніи Византіи въ русской исторіи, 1869.

для развитія сектантскихъ движеній. Распавшись въ своемъ развитіи на различныя теченія, расколъ въ нѣкоторыхъ крайнихъ своихъ проявленіяхъ соприкоснулся съ сектантствомъ, такъ что границы между ними сгладились и утратилось рѣзкость переходовъ. Но по духу своему, какъ мы уже говорили, расколъ былъ движеніемъ консервативнымъ, сектантство-же всегда было радикальнымъ. Въ расколѣ ничего не было отъ реформации, а сектантство наше питало духъ реформаторства и заражено было его радикализмомъ. Въ силу этого, какъ мы убѣдимся, политическіе идеалы русскаго сектантства были не схожи съ политической программой старообрядчества.

Установленіе этихъ принципиальныхъ отличій не препятствуетъ тому, чтобы начать характеристику политическихъ идеаловъ русскаго сектантства съ той общей, отрицательной по отношенію къ государству струи, которая объединяла и расколъ, и сектантство. И расколъ, и сектантство исходили изъ непріятія русскаго правительства, расходясь только въ степени, въ которой это непріятіе утверждалось. Старообрядцы считали правительство наше безблагодатнымъ, но уже болѣе радикальныя старообрядческія теченія называли правительство богопротивнымъ и утверждали, что Антихристъ видимо воплощается въ лицѣ правителей, которые сознательно творятъ волю діавола (поморцы, новожены, спасово согласіе, кузьминовщина). Если сдѣлать дальнѣйшій шагъ налѣво и перейти къ безпоповству и къ примыкающимъ къ нему различнымъ сектамъ, то они еще болѣе усиливали отрицательное отношеніе къ правительству, называя его прямо богоборнымъ и отрицая обязательность подчиненія всѣмъ существующимъ властямъ, какъ влекущимъ подданныхъ въ руки діавола. Еще рѣшительнѣе по-

ступало лѣвое крыло сектантовъ (всѣ пророчествующія секты и секты рационалистическія — молокане, духоборы и т. д.), признающія русское государство съ самаго его начала противнымъ Богу и принявшимъ вмѣсто истинной вѣры, богопротивную ересь*). Эта отрицательная позиція обязывала и расколъ и сектантство къ тому или иному виду неподчиненія существующимъ политическимъ формамъ власти, — отношеніе, которое и формулировано было въ слѣдующей тактической нормѣ: «аще кто слышется силенъ быти, да борется съ сатаной, не ослабляя церковныхъ жилъ, страшливи же да бѣгаютъ».**). Иными словами, — активное сопротивленіе для сильныхъ, лѣса и пустыни — для слабыхъ. Что касается до перваго, то и расколъ и сектантство, несомнѣнно, поддерживали различныя народныя противоправительственныя движенія, въ которыхъ казацкій элементъ соединился съ элементами религіозной смуты. Впрочемъ религіозное возстаніе противъ власти не есть явленіе специфически русское, — здѣсь православный Востокъ шелъ общечеловѣческими путями и, въ частности, путями Запада, съ той только разницей, что русскій бунтъ не выработалъ той демократической программы, которая была формулирована западной реформацией***). Но что касается до втораго средства — «бѣжать и таиться» — въ немъ мы приходимъ уже къ чертѣ, преимущественно свойственной православному Востоку.

Изъ убѣжденія, что государство лежитъ возлѣ и что въ немъ царствуетъ

*) Ср. *Мельниковъ*, Записка о русскомъ расколѣ, перепеч. у *Кельсѣва*, Сборникъ правит. свѣд. о раскольникахъ, т. I, Лондонъ, 1860, стр. 196.

**) Приведена у *П. С. Смирнова*, Споры и раздѣленія въ русскомъ расколѣ въ первой четверти XVIII в., 1909.

***) Ср. мою статью въ № 5 «Пути».

Антихристъ и многіе раскольники, и сектанты дѣлали послѣдовательный выводъ: нужно оторваться отъ этого міра, нужно покинуть грѣховный «земной градъ». Они настаивали на «полномъ разрывѣ съ никоніанскимъ обществомъ», на выходѣ изъ официально-политическихъ формъ общественной жизни*). «Ей-ей» — учила ихъ мудрость — «скорбѣть и болѣзнуетъ душа моя о васъ (мірянахъ). Посмотрите вы на добрыхъ людей, како покидаютъ дома, и палаты каменные, да бѣжать, и скрываются, въ пустыни, въ горы, и въ вертепы, и въ пропасти земныя, и не пекутся ни о чемъ здѣшнемъ, — суетномъ и прелестномъ житіи...» «Изыдите, братіе, отъ міра, и нечистотъ его не прикасайтесь... «Нѣсть въ градахъ живущимъ спасенія: уже бо послѣднее есть время, уже и антихристъ царствуетъ въ мірѣ, и страшный день судный уже настоитъ... Во единыхъ токмо пустыняхъ и скитахъ Богъ живетъ, тамо обратилъ есть лицо свое, и тамо токмо слушаетъ молящихся Ему, и спасаетъ я».**) Отсюда «пустыня» и у раскольниковъ и у сектантовъ пріобрѣтаетъ особый романтически-поэтический смыслъ. «Кто бы мнѣ поставилъ прекрасную пустыню» — поется въ одномъ духовномъ стихѣ — «Кто бы мнѣ построилъ не на жительномъ тихомъ мѣстѣ, чтобы мнѣ не слышать человѣческаго голоса, чтобы мнѣ не видѣть прелестнаго сего міра, чтобы мнѣ не видѣть суету прелесть свѣта сего, чтобы мнѣ не желать человѣческой славы».***) Но въ этомъ суетномъ мірѣ, во имя бѣгства изъ котораго воспѣвается пустыня, главное отвращеніе вызываетъ государство и носители его власти.

*) Смирновъ, I. с., стр. 334.

**) Ibid., стр. 339.

***) В. Бонч-Бруевичъ, Матеріалы по исторіи и изученію русскаго сектантства, вып. I, 1909, стр. 231, «Стиги бѣгуновъ».

«Затвори мя, пустыне,
Въ чащи и дебри своя,
Яко сира плѣнника
Отъ лукавыхъ разбойниковъ
И князя ихъ непріязнена

.....
На царскія си палаты златы
Не хошу взирати;
Покоевъ свѣтлыхъ чертоги,
Славы и чести премноги,
Бѣгаю, яко отъ змія...*)

И уходъ изъ міра понимался нѣкоторыми представителями характеризованныхъ настроеній еще болѣе буквально, какъ смерть, какъ самоистребленіе. Самоистребленіе это практиковалось довольно широко подъ разными видами и въ различныхъ раскольничьихъ и сектантскихъ толкахъ. Существовали «морильщики», «сожигатели», «гробополагатели» и т. д. Страхъ передъ антихристомъ, нежеланіе попасться въ его руки и невозможность укрыться отъ него, — таковы были главные мотивы самоистребленія. Самоистребленіе было особой религіозной войной, объявленной сему міру, главнымъ образомъ, въ лицѣ государства и официальной церкви. «Стойте до смерти и не покоряйтесь Никоновымъ ученикамъ» — возглашали раскольники — «да не антихристу черезъ нихъ поклонитесь. Аще ли не можете мукъ терпѣти, то сами себя смерти предавайте, кто какъ можетъ, убивайтесь и въ воду бросайтесь, и ножемъ заколайтесь, и, паче въ харминахъ собравшеся, сожигайтесь безъ сомнѣнія: Богъ васъ благословить.»**) «Того ради мы дани не даемъ въ нынѣшнія времена, что у васъ годы и времена переменены... Аще вы насъ погоните, и мы живы вамъ въ руки не дадимся: береста, и смола, и дрова, и солома, и пороху съ пудъ приго-

*) Ibid., стр. 233.

**) Смирновъ, I. с., стр. 359.

товлено...»*) «Уходъ изъ государства», равносильный уходу отъ міра, — таково было самобытное слово народныхъ, русскихъ, религіозныхъ движеній, оторвавшихся отъ связи съ официальной церковью. Однако, какъ же было съ тѣми, которые не прибѣгали къ этому рѣшительному средству? Была-ли у нихъ какая-нибудь положительная политическая программа? Или русское религіозное отрицаніе государства ничего не создало новаго по сравненію съ идеей іосифлянской монархіи, которой придерживались старообрядцы? При разсмотрѣніи этихъ вопросовъ было бы ошибочно исходить изъ предположенія, что отрѣщенный политическій аскетизмъ былъ единственнымъ послѣдствіемъ русской народной, «мужицкой» вѣры. Въ вѣрѣ этой были и своеобразныя положительныя социально-политическія интенціи, изъ которыхъ явно намѣчаются двѣ главныя: мистическая и рационалистическая. Первой придерживались такъ называемыя «пророчествующія» секты (хлысты, скопцы и т. п.), второй — секты, примыкающія къ молоканству (молокане, духовные христіане, духоворы).

«Пророчествующія» секты наши, въ особенности скопчество, съ политической стороны представляютъ собою единственный въ своемъ родѣ примѣръ фантастическаго смѣшенія ветхозавѣтнаго мессіанства, нѣкоторыхъ христіанскихъ воззрѣній на Мессію и русскаго, московскаго обоженія царской власти. Въ центрѣ скопческой вѣры стоитъ идея «Искупителя», «Сына Божія», «Христа», вторично воплотившагося въ нѣкоторыхъ историческихъ лицахъ, какъ бы повторившихъ въ себѣ то, что описываетъ первое воплощеніе. Скопцы вѣрятъ, что ихъ новый искупитель воплотился отъ императрицы Елисаветы Петровны,

которая была второй Богоматерью и родила искупителя не отъ похоти, но отъ Святого Духа. Разрѣшилась она отъ бремени въ Голштиніи, царствовала всего два года, а потомъ возвела на престолъ свою замѣстительницу, а сама ушла въ Орловскую губернію, гдѣ жила подъ именемъ Акулины Ивановны. Сынъ же ея и есть будущій императоръ Петръ III, пріѣхавшій въ Россію изъ Голштиніи, женившійся на Екатеринѣ II, которая, узнавъ о его скопчествѣ, возненавидѣла его и замыслила убить. Однако, Петръ подкупилъ одного изъ часовыхъ, помѣнялся съ нимъ платьемъ и скрылся. Послѣ бѣгства своего онъ, претерпѣвъ всякія мученія отъ «іудеевъ и фарисеевъ» т. е. отъ власти гражданской и духовной, сосланъ былъ въ Иркутскъ. Онъ то и принялъ имя мѣщанина Селиванова, скопческаго Христа, и вмѣстѣ съ тѣмъ «царя-батюшки», который призванъ явиться въ Москвѣ со всей своей славой изъ восточной страны, вмѣстѣ съ полками своими. Тогда зазвонятъ успенскіе колокола, и возсядетъ она на всероссійскомъ престолѣ, а потомъ въ Петербургѣ откроетъ всеобщій судъ міру. Такъ произойдетъ второе пришествіе искупителя и страшный судъ.*)

«Отъ бѣлой зари, отъ Сіонъ-Горы
Отъ Востокъ-Страны, отъ
Иркутскія,
Отъ Иркутскія, отъ Французскія
Летятъ голуби, летятъ бѣлые,
Летятъ тучами, за крестъ
мучимы:
Все скопцы бѣлыцы, земли
Греческой,
Именитые, знаменитые;
Знамена несутъ, кандалы трясуть
Въ колкола звонятъ, сокола
манятъ...

*) Ibid., Приложение, стр. 81.

*) *Надеждинъ*, Изслѣдованіе о скопческой ереси, переп. у *Кельсера*, I. с., т. III,

Съ нами Богъ-Богамъ, съ нами
Царь-Царямъ
Съ нами Царь-Царямъ съ нами
Духъ-Духамъ.*)

А царь-искупитель такъ говорить подданнымъ:

«Я отъ чистыхъ не укроюся
Надъ царями царь я откроюся:
Завладѣю всѣми престолами...
Всѣ цари, власти мнѣ

поклонятся!..

Какъ въ ту пору, во то
времячко
Небеса будутъ чудеса творить:
Зазвонятъ они въ большой

колоколь

Ко великому прославленію».**)

Не безъ права можно сказать, что, какъ это ни странно, существо скопческой ереси имѣетъ политическій смыслъ. «Въ вѣрованіяхъ, мечтахъ и надеждахъ скопцовъ политическіе интересы берутъ даже ясно верхъ надъ религиозными. Цѣль ихъ фанатическаго изступленія не въ небесахъ, а на землѣ: они ждуть себѣ торжества и блаженства не тамъ, въ другомъ, лучшемъ, духовномъ мірѣ, но здѣсь, въ этомъ свѣтѣ, въ этой жизни, даже въ этомъ самомъ быту, который существуетъ теперь, съ перемѣною его только въ пользу ихъ, скопцовъ... Скопцы не умѣютъ себѣ представить иначе этого утвержденія для нихъ царства небеснаго на землѣ, какъ въ воцареніи на Россійскомъ престолѣ Императора Петра III, котораго они считаютъ вторымъ Христомъ, истиннымъ сыномъ Божиимъ, живымъ донинѣ».***) Иными словами, въ скопцествѣ мы имѣемъ нѣкоторое подобіе еврейскаго хилиазма, съ его вѣрой въ

посюстороннее царство Мессіи изъ колѣна, если не Давидова, то Россійской императорской. Въ царствѣ этомъ, по отверженіи всѣхъ неправедныхъ, соберутся всѣ истинные сыны вѣры.

Нѣсколько иными политическими путями шло рационалистическое крыло нашего русскаго сектантства. Въ немъ возобладало также чисто посюстороннее истолкованіе земного рая, однако этотъ послѣдній рисовался уже не какъ вѣчное царство Искупителя, собравшаго вокругъ себя всѣхъ праведниковъ, но какъ нѣкоторая безвластная, анархическая община, построенная на полномъ равенствѣ имущества и живущая на основѣ коммунистическаго порядка. Съ особенной силой формулированы были эти воззрѣнія въ вѣроученіи духоборовъ, у которыхъ вообще политическій вопросъ уступилъ на задній планъ по сравненію съ вопросомъ социальнымъ*). Въ духоборствѣ мы имѣемъ такимъ образомъ утвержденіе доктрины чисто русскаго, народнаго социализма, построеннаго на религиозной, какъ думаютъ духоборы, на евангельской основѣ. Духоборы учатъ, что міръ здѣшній уже давно раскололся на два станана — на богатыхъ и бѣдныхъ. Даже «когда шель Іисусъ Христосъ въ Ерусалимъ на ослѣ, было два Ерусалима. Богатые встрѣчали — стлали сукно и прочее; а въ другомъ были бѣдные — бросали они подъ ноги его вербу и пальму». Ученики Христа были простые, бѣдные люди, рыбаки. Богатые были противъ Христа, подсылали къ нему шпионовъ и хотѣли всячески извести. Возненавидѣли Христа «не простые люди жидовскіе, но архіереи, книжники и фарисеи, ради зависти его гнали и гонятъ». Это они, богатые, имѣющіе на своей совѣсти самый большой грѣхъ, — «идолопоклонство и сребролюбіе» — изъ своей коры-

*) Ср. Скопческіе стихи у Кельсіева, т. III, № 26.

**) Ibid., № 27.

***) Мнѣніе *Надеждина*, 1. с. стр. 228.

*) *Бончъ-Бруевичъ*, Л. с., т. II, стр. XXXIV и слѣд.

сти, изъ ненависти, изъ злобы «гнали и гонять» тѣхъ, кто вмѣстѣ съ обездоленными и угнетенными, ищетъ путей къ новой жизни, гдѣ не будетъ «ни печали, ни плача, ни воздыханія, а жизнь безконечная», радостная и совершенная. Всѣ, кто соединяются, чтобы поработить народъ, чтобы притѣснять его — не будутъ никогда прощены. «Судьямъ, властямъ немилостивымъ — ады, мѣста глубокия, пропасти — имъ будетъ мука вѣчная, житіе вѣковѣчное».

Въ настоящее время «затоптана» истинная жизнь. «Свѣтъ связанъ попами, дьяками, князьями, несправедливыми судами». Власти, совершающія беззаконія, — беззаконны сами. Дѣлающія же свое дѣло справедливо и честно — пускай дѣлаютъ, «лишь бы не мѣшали жить людямъ». Единственно истинное отношеніе къ политической власти — это полное безразличіе: пускай она существуетъ для грѣшнаго міра, если она ему не вредитъ, для праведныхъ же людей власть просто не нужна. Доктрину эту духоборы развиваютъ въ видѣ вопросовъ и отвѣтовъ, какъ въ катехизисѣ*). «Какому вы царю служите?» — гласитъ вопросъ. И отвѣтъ на него: «Царь есть Богъ нашъ, который содѣялъ спасеніе прежде вѣку, посерединѣ земли... Такому же царю главы наши преклоняются, а земному царю — только мзды вѣка сего». — «Что есть бѣлый царь?» — «Бѣлый царь Иисусъ, а сынъ у него Назарянинъ. Онъ же Отца своего законъ не разорилъ, а наипаче всей жизнью обновилъ». — «Почему вы императору служить не желаете?» — «Я исполнялъ бы волю императора, да онъ поучаетъ людей убивать, а моя душа того не желаетъ». — «Почему вы правительству не повинуетесь?» — «Я христіанинъ, позналъ истину и исповѣдую законъ Го-

спода моего, Иисуса Христа, и не могу этого дѣлать не потому, что мнѣ этого не хочется, а потому, что этого не хочетъ Богъ. Кто послалъ меня въ эту жизнь и далъ мнѣ несомнѣнный законъ для руководства въ этой жизни — ему я и подчиняюсь и не могу выполнять ваши прихоти и не буду дѣлать». — «Храмъ у васъ есть?». — «Тѣло наше — Храмъ Божій. Душа наша — образъ Божій». — «Почему вы въ нашу церковь не ходите?» — «Лучше мнѣ не явственно видѣть единымъ окомъ, не ежели въ отдѣлку быть слѣпымъ... Ходимъ въ истинную церковь и становимъ свѣчи неугасимыя; свѣчи горятъ въ храминѣ, а святая молитва въ разумѣ». — «Какому вы кресту вѣруете?». — «Вольному убожеству». — «Какой крестъ духоборческій?» — «Вольная нищета и убожество».

* * *

Изученіе политическихъ воззрѣній русскаго народа, имѣетъ не только теоретическій, но и практический интересъ. Въ воззрѣніяхъ этихъ мы знакомимся съ тѣмъ «примитивомъ», который глубоко жилъ въ русскихъ народныхъ массахъ и безсознательно опредѣлялъ политическія судьбы Россіи. Дѣйственная сила «примитива» этого обнаружилась въ 1917 году, — въ моментъ полного разрушенія стараго государственнаго порядка. Тогда внезапно стало яснымъ, что у Имперіи не только нѣтъ защитниковъ, но она даже возбуждаетъ прямую ненависть. Оттого-то съ такой легкостью рушился императорскій колоссъ, треснулъ его гранитъ, расплавилась сталь и обратилось въ пыль желѣзо. Русская интеллигенція пыталась построить на развалинахъ Имперіи новое, демократическое зданіе въ европейскомъ стилѣ, — но широкія народныя массы оказались равнодушными къ этому предпріятію. И понятно: западная демократія выросла

*) «Животная книга духоборовъ», Бончъ-Бруевичъ, Л. с., т. II, стр. 83 и слѣд.

изъ глубины религіозныхъ эмоцій, воспитанныхъ реформаціей; у насъ же этихъ процессовъ не было, народъ нашъ по другому вѣрилъ и воспиталъ въ своей душѣ другое понятіе о политической правдѣ. Тогда русскій политическій «примитивъ» показалъ свою дѣйственную силу. Что произошло, на самомъ дѣлѣ, въ 1917 г.? Возобладали 1) идея вольницы; 2) идея диктатуры; 3) идея социального устройства на землѣ на началахъ коммунизма. Возобладало то, что содержалось въ идеологіи казачества, въ идеологіи Пересвѣтова, царя Ивана и опричнины, въ идеологіи сектантскаго земного рая, построеннаго на началахъ рационалистическихъ. Принесенный къ намъ западный марксизмъ нашелъ широкое распространеніе только потому, что онъ соотвѣтствовалъ глубокимъ народнымъ настроеніямъ. Марксистскій талмудизмъ остался привилегіей новаго правящаго класса, народъ отъ него стоитъ далеко и своеобразно переживаетъ въ марксизмѣ только то, что соотвѣтствуетъ «примитиву».

Большевизмъ привился не потому, что въ немъ открыта была новая, марксистская правда, но, главнымъ образомъ, вслѣдствіе старой правды, въ большевизмѣ ощущаемой. Однако, большевизмъ принесъ нѣчто свое и новое. Если бы Пугачевъ въ 1773 году разбилъ Имперію, его социально-политическое безсиліе обнаружилось бы въ нѣсколько дней. Ибо ни въ его социальныхъ мѣропріятіяхъ («воровство», «черный переделъ»), ни въ его политической программѣ («самозванство») не было ничего, практически дѣйствительнаго. Большевики, осуществившіе дѣло Пугачева въ 1917 г., «воровство» превратили въ коммунистическую систему и на мѣсто казацкаго царя поставили совѣтскій строй. Что касается до этого послѣдняго, то сила его обнаружилась, главнымъ образомъ, въ томъ, что онъ на мѣсто непосредственной казацкой демократіи по-

ставилъ своеобразно построенное народное государство, опирающееся на сочетаніе диктатуры съ народнымъ представительствомъ. Диктатура, какъ мы видѣли, была идеей старой, представительство — элементомъ совершенно новымъ. Русскій народъ идеи представительства не понималъ, она не привита была ему религіей, какъ въ странахъ, пережившихъ реформацію, гдѣ она родилась изъ церковнаго устройства реформированной религіозной общины. Русскому народу въ широкихъ массахъ она была привита не Государственной Думой, но «совѣтами».

Современный моментъ русской исторіи, конечно, является переходнымъ. Рано или поздно, тѣми или другими путями, коммунистическая партія потеряетъ власть. Но кто хочетъ предугадать тѣ прочныя формы, которыя, наконецъ, можетъ быть, послѣ еще нѣкоторыхъ потрясеній и ложныхъ шаговъ (да избавить отъ нихъ Богъ Россію), привьются въ нашемъ государствѣ, тотъ всегда долженъ считаться съ «примитивомъ». Возобладавшая въ 1917 году идея демократіи, диктатуры и социальной справедливости какъ-то должны остаться и стать основами будущаго періода русской исторіи. Но онѣ должны быть исправлены и преобразены. Должны быть освобождены отъ матеріализма и преобразены въ смыслѣ религіозномъ. Производя это исправленіе опять-таки въ духѣ «примитива», намъ остается выборъ между іосифлянской монархіей и идеаломъ правового государства въ духѣ Нила Сорскаго. Установленія московской монархіи ушли въ вѣчность, въ цѣломъ своемъ они уже не возвратимы. Будущее принадлежитъ православному правовому государству, которое сумѣетъ сочетать твердую власть (начало диктатуры), съ народоправствомъ (начало вольницы) и съ служеніемъ социальной правдѣ.

Н. Н. АЛЕКСѢЕВЪ

Св. Геневефа и Симеонъ Столпникъ.

Кто не знаетъ въ Парижѣ холма Св. Женевьевы. Сейчасъ, какъ и въ XII вѣкѣ, съ тѣхъ поръ какъ Абельяръ открылъ здѣсь свою школу на территории гостеприимнаго аббатства, гора не переставала быть центромъ «латинскаго» квартала. Здѣсь шумѣли въ средніе вѣка буйныя ватаги студентовъ, сильно примирѣвшихъ въ наши дни, гремѣли битвы схоластиковъ; здѣсь бился и бьется еще пульсъ научной жизни Франціи. Великій Паскаль умеръ на склонѣ латинской горы и его прахъ покоится теперь близъ раки Св. Женевьевы.

На самой вершинѣ холма стоятъ два храма, хорошо знакомыхъ каждому туристу. Одинъ изъ нихъ посвященъ культу геніевъ, официальной религіи атеистической республики. Другой остался христіанскимъ. Но и пышный классическій Пантеонъ и скромная, нестройная въ наслоеніи разныхъ стилей церковь «св. Стефана на Горѣ» (St. Etienne du Mont) — являются оба храмами св. Женевьевы, — одинъ настоящимъ, другой бывшимъ. Въ 1754 г. Людовикъ XV во время болѣзни далъ обѣтъ заново перестроить древній парижскій храмъ святой, первые камни котораго относятся ко времени Хлодвигъ, погребеннаго

здѣсь вмѣстѣ съ Клотильдой. Революція застала великолѣпное зданіе близкимъ къ окончнiю и, соблазненная его классическими формами, захватила для новой религіи челоѡѡкобожества. Святая Женевьева должна была очистить мѣсто для Мирабо, Марата, Вольтера и другихъ благодѣтелей челоѡѡчества. Ея останки были сожжены на Гревской площади, мѣстѣ публичныхъ казней. Теперь лишь фрески Пювисъ де Шаванна напоминаютъ о первоначальномъ назначеніи храма.

Городъ Парижъ сжегъ, какъ преступницу, кости той, въ комъ онъ чтилъ столько вѣковъ свою небесную заступницу. Св. Женевьева была, дѣйствительно, не только патрономъ студентовъ, но и всего города — той Лютеціи, которую она такъ бдительно охраняла при жизни. Сколько разъ во время народныхъ бѣдствій, наводненій, чумы, засухи, ея раку носили въ торжественныхъ процессіяхъ по улицамъ стараго Парижа въ соборъ Богоматери. Св. Женевьева была для Парижа тѣмъ, чѣмъ стала нынѣ Жанна д-Аркъ для всей Франціи.

Годы революціоннаго бѣзумія прonesлись, и рака Св. Женевьевы снова сдѣлалась предметомъ набожнаго почи-

танія. Она нашла себѣ пріютъ въ церкви св. Стефана, нѣкогда скромной капеллѣ ея обширнаго аббатства. Поучительно зайти въ эту церковь послѣ обязательнаго для иностранцевъ посѣщенія Пантеона. Тамъ мертвое нагроможденіе памятниковъ — героямъ, злодѣямъ и святымъ, сосѣдствующихъ, какъ въ антикварной лавкѣ, жуткій холодъ мнимаго безсмертія, непреодоленной смерти. Здѣсь теплота живой вѣры, намоленного угла. Церковь св. Стефана на Горѣ одно изъ самыхъ живыхъ средоточій католическаго культа въ современномъ Парижѣ. Въ одной изъ боковыхъ капеллъ вокругъ хора стоитъ маленькая рака святой и ея гробница, озаряемая кострами свѣчей. Здѣсь всегда видишь молящихся, по стѣнамъ ех-voto, костыли, мраморныя дощечки съ благодарностью отъ услышанныхъ. Тутъ и исцѣленные, и студенты, удачно сдавшіе страшный экзамень. Изъ этихъ надписей и знаменъ-хоругвей мы узнаемъ, что св. Женевьевѣ приписываютъ даже честь победы на Марнѣ. Женевьева, быть можетъ, единственная святая, сохранившая сквозь вѣка, любовь и вѣрность народа, единственная популярная святая современнаго Парижа. Ни св. Діонисій, ни Германъ, ни Марцеллъ, ни Клотильда — никто изъ мѣстныхъ святыхъ, нѣкогда прославленныхъ во всемъ католическомъ мірѣ, не выдержалъ жестокаго испытанія невѣрующаго вѣка. Одна Женевьева торжествуетъ надъ Вольтеромъ, отнявшимъ у нея ея великолѣпный храмъ.

Въ далекой Сиріи, въ двѣнадцати

часахъ къ востоку отъ Антиохіи лежатъ руины другого, нѣкогда еще болѣе великолѣпнаго храма, сооруженнаго вокругъ столпа, на которомъ 37 лѣтъ стоялъ великій подвижникъ и чудотворецъ, Симеонъ Столпникъ. Въ VI вѣкѣ Евагрій описалъ этотъ храмъ въ своей Церковной Исторіи (1, 14). Въ серединѣ прошлаго столѣтія (1853-1855) французскій археологъ, графъ де Вогюэ, изслѣдовалъ руины храма, прекрасно сохранившіяся и нашелъ фундаментъ знаменитаго столпа.¹⁾ Я не знаю, въ какомъ видѣ существуютъ эти руины въ наше время, но имя и память святого, конечно, живы на всемъ православномъ Востокѣ. Древняя Русь знала много столпниковъ, подражателей великаго Симеона. Мы всѣ помнимъ подвижъ св. Серафима, простоявшаго три года на камнѣ во времена Пушкина и декабристовъ. Традиція св. Симеона не умерла на Востокѣ, какъ жива на Западѣ традиція св. Женевьевы.

Почему я объединяю эти два имени, столь казалось бы далекіе, другъ другу? Перечитывая житіе св. Геновефы,²⁾ я натолкнулся на слѣдующее мѣсто: «Былъ нѣкій мужъ въ странахъ Востока, презрѣвшій міръ, именемъ Симеонъ, который почти сорокъ лѣтъ стоялъ на столпѣ въ Киликійской Сиріи, вдали отъ Антиохіи. Онъ, рассказываютъ, много

*) Эти руины у арабовъ слывутъ подъ именемъ Kalaat Seman (Замокъ Симеона) Vogué. Syrie Centrale. Architecture civile et religieuse au VII siècle. T. I. p. 141-154 T. II pl. 139-150.

**) Предпочитаемъ древнюю германо-латинскую форму ея имени.

разспрашивалъ о Геновефѣ купцовъ, ѣздившихъ взадъ и впередъ, посылалъ ей привѣтъ, исполнившись почтенія и просилъ ее помянуть его въ своихъ молитвахъ». (гл. 27 изд. Krusch).

Провѣрить правдивость этого извѣстія мы не можемъ. Одинъ изъ критиковъ (Крушъ) находилъ его невѣроятнымъ, исходя изъ превратнаго представленія объ изолированности Восточной и Западной Церквей. (Другой аргументъ Круша — страхъ Симеона передъ женщиной!). Мы готовы, напротивъ, утверждать, что въ этомъ извѣстіи нѣтъ ничего невѣроятнаго. Святая Геновефа (о. 420-500) и св. Симеонъ (ок. 390-459) современники. Христіанскій Востокъ и Западъ жили тогда, въ V столѣтіи, какъ и нѣсколько вѣковъ спустя, въ тѣснѣйшемъ единеніи. Мы знаемъ восточныхъ аскетовъ, которые оканчивали свои дни въ галльскихъ скитахъ, слышимъ о множествѣ паломниковъ съ Запада, стремящихся на святой Востокъ: въ Египетъ, Сирію, Палестину. Въ V-VI вѣкахъ западныя церкви чувствуютъ себя окраинами великаго христіанскаго міра, сердце котораго бьется на Востокѣ. О святомъ Симеонѣ, въ частности, мы слышимъ отъ одного изъ его правдивыхъ современниковъ: «Приходили къ нему многіе изъ крайнихъ предѣловъ Запада, испанцы, и британцы, и галлы, которые живутъ, по срединѣ ихъ. Объ Италіи и говорить излишне». (Theol. Hist. relig. 26, 11). Тотъ же авторъ бл. Θεοδορίτῃς Кирскій рассказываетъ намъ, что въ Римѣ въ его время (т. е. при жизни Симеона) у входа во всѣ мастерскія ставятъ небольшія

изображенія (εἰκόνες) знаменитаго столпника, для защиты и покровительства.

Но пусть даже извѣстіе о благословеніи («привѣтствіи») Симеономъ Геновефы вымыслено съ начала до конца ея біографомъ, желающимъ возвеличить свою святую (Симеонъ проситъ ея молитвъ). Остается несомнѣннымъ одно: современники приводили уже въ связь этихъ двухъ героев христіанскаго міра, несмотря на тысячи миль, ихъ раздѣляющихъ. Они дорожили этимъ символомъ заочнаго благословенія — черезъ моря и земли, — какъ символомъ единства святыхъ, единой церкви. Въ такомъ символическомъ смыслѣ и мы принимаемъ это преданіе.

Раздумывая надъ смысломъ этого преданія, ожидаешь встрѣтить родство жизни и подвига двухъ святыхъ. Но съ удивленіемъ видишь, вмѣсто сходства, на первый взглядъ, полную противоположность ихъ путей. Нѣтъ, конечно, Геновефа не была ученицей сирійскаго подвижника. Духовное единство, установленное символическимъ благословеніемъ было единствомъ противоположностей (*coincidentia oppositorum*), сливающихся въ таинственный глубинѣ церковной жизни. Въ этомъ интересъ и поучительность параллельнаго чтенія

*) Въ наукѣ не рѣшенъ окончательно споръ, поднятый въ концѣ прошлаго столѣтія вокругъ вопроса о подлинности житія Св. Геновефы въ одной изъ древнѣйшихъ его редакцій. Но, за исключеніемъ нѣскаго критика Круша, всѣ изслѣдователи склонны относить ту или иную изъ редакцій, отличающихся лишь въ деталяхъ, къ началу VI вѣка, въ автору, который писалъ 18 лѣтъ спустя послѣ смерти святой.

ихъ житій. Мнѣ хотѣлось здѣсь подѣлится съ читателями нѣкоторыми впечатлѣніями, навѣянными этимъ чтеніемъ.*)

Напомнимъ сначала въ немногихъ словахъ подвигъ Геновефы. Мы, разумѣется, не дѣлаемъ безнадежной попытки выдѣлить достовѣрное ядро біографіи изъ обвинившей его легенды. Именно легенда всего болѣе интересуеъ насъ. Біографъ Геновефы пишетъ крайне безпомощно. Онъ даже не пытается нарисовать ея портрета. Ни откуда не видно, чтобы онъ лично зналъ святую. Онъ даетъ лишь каталогъ дѣяній, т. е. чудесъ, какъ всѣ почти латинскія житія той эпохи. Но даже изъ этихъ однообразныхъ фактовъ, или преданій, вырастаетъ вполне опредѣленный, очень человѣчный, нѣкоторыми чертами изумляющій насъ образъ.

Святая Геновефа за свою долгую жизнь была свидѣтельницей вторженій варваровъ, постепеннаго разложенія и гибели Западной Имперіи. Ея призваніемъ, подобно Северину Паннонскому, было смягчить для людей ужасы этого, по истинѣ, апокалиптического времени. Родившись въ Нантеррѣ, деревушкѣ подъ Парижемъ отъ родителей, которые носятъ римскіе имена (Геновефа имя германское, но это не значитъ еще, что она варварскаго происхожденія), она въ раннемъ дѣтствѣ отмѣчена св. Германомъ, епископомъ Оссеррскимъ, который, проѣзжая черезъ Лютецію, (Парижъ) обласкалъ дѣвочку и указалъ ей ея будущій подвигъ. «Хо-

чешь ли ты посвятить себя Христу и сохранить твое тѣло въ непорочной чистотѣ?» спросилъ онъ ее, и, въ знакъ ея дѣтскаго обѣта, повѣсилъ ей на шею монетку съ изображеніемъ креста. Прошли годы, и дѣвушка приняла отъ епископа покрывало невѣсты Христовой. Она не стала монахиней — женскіе монастыри большая рѣдкость въ то время въ Галліи, — она была одной изъ тѣхъ посвященныхъ Богу дѣвъ (*virgines velatae*), которыя, давъ обѣтъ чистоты, оставались въ міру. По смерти родителей, она переселилась въ Парижъ къ своей крестной. Вотъ все, что мы знаемъ о внѣшней обстановкѣ ея жизни. Пятнадцать лѣтъ она ведетъ жизнь постницы и молитвенницы, ни въ чемъ, однако, не выходя изъ границъ человѣческой природы. Мы слышимъ только объ особой эмоціональной напряженности ея молитвы. «Она плакала всякій разъ, какъ взидала на небо». «Полъ ея кельи былъ мокрымъ отъ слезъ».

Ей было лѣтъ 30 во время нашествія Аттілы и его гуновъ. Парижане готовились эвакуировать свой городъ передъ военной грозой. Геновефа собираетъ женщинъ и молится съ ними въ церкви, чтобы «подобно Юдиѣи и Эсфири» спасти городъ отъ гибели. Она убѣждаетъ и мужчинъ не вывозить цѣнностей изъ Парижа, обѣщая ему безопасность. Біографъ рассказываетъ, что за такія предсказанія, хотя и утѣшительныя ее чуть было не убили. Но городъ былъ спасенъ. Пророчество Геновефы оправдалось.

По преданіямъ мѣстныхъ церквей, много латинскаго міра (Орлеанъ, Труа,

*) Vita S. Genovefae, ИЗД. Krusch-емъ Mon(Germ. S. R. M. III, Rohler-омъ (Etude critique etc) и Kunstler (Coll. Teubner).

самый Римъ) были спасены отъ Аттилы мужествомъ и вѣрою соихъ епископовъ. Парижъ оказался спасеннымъ молитвами дѣвы. Какой символъ для будущей исторіи Франціи! Безоружная и кроткая Геновефа уже предвѣщаетъ Орлеанскую Дѣву.

Съ этого событія начинается общественное служеніе Геновефы, продолжающееся полвѣка. Теперь ея авторитетъ среди согражданъ стоитъ незыблемо. Къ ней стекается цѣлое море человѣческихъ страданій. Она исцѣляетъ, изгоняетъ бѣсовъ, облегчаетъ нужду. Но Геновефа не довольствуется дѣлами личной дѣятельной любви. Она любитъ брать на себя общественное, мужское дѣло. Задумала построить базилику на могилѣ парижскаго мученика Діонисія. Собираетъ священниковъ, чудеснымъ образомъ находитъ извѣсть для постройки, снабжаетъ виномъ рабочихъ. Во время осады Парижа франками, когда городу угрожалъ голодъ, Геновефа ѣздитъ по Сенѣ и Уазѣ за хлѣбомъ въ Труа, въ Арси, скупаетъ зерно, грузить его на одиннадцать судовъ, а въ Парижѣ со своими служанками печетъ хлѣбы, раздавая ихъ бѣднымъ. Она вѣчно въ движеніи, вѣчно въ разъѣздахъ. Особенно часто мы видимъ ее плывущей на судахъ по воднымъ дорогамъ Иль де Франса. То она въ Мо, гдѣ жнутъ ея собственныя поля, и гдѣ она помогаетъ бѣжать отъ жениха дѣвицѣ, почувствовавшей, подъ ея вліяніемъ влеченіе къ духовной жизни. То она въ Турѣ изгоняетъ бѣсовъ въ базиликѣ грознаго для бѣсовъ Марти-

на, то въ Орлеанѣ добивается прошенія провинившемуся рабу.

Послѣдняя черта для нея особенно характерна. Сострадательная къ слабымъ, она умѣетъ быть строгой къ сильнымъ. Господинъ, отказавшійся простить раба, подвергается небесной карѣ. Въ жару, безъ сна, онъ не можетъ найти себѣ покоя. «Исторгая слюну, какъ дикій туръ», онъ долженъ самъ просить прошенія у святой.

Даже варварскіе короли трепетали ея милосердія. Хлодвигъ, по просьбѣ Геновефы, многихъ узниковъ выпускалъ изъ темницы, дарилъ жизнь уже приговореннымъ къ казни. И отецъ его, Хильдерикъ, который былъ язычникомъ, боялся отказать святой въ ея мольбахъ за осужденныхъ, стараясь тайкомъ отъ нея уводить ихъ за города на казнь: тщетныя уловки обмануть прозорливую.

Замѣчательно: біографъ, столь тщательный въ регистраціи ея дѣяній, не нашелъ мѣста, чтобы разсказать о ея кончинѣ, въ нарушение всѣхъ агіографическихъ каноновъ. Посмертныя чудеса, совершавшіяся на могилѣ святой, непосредственно примыкаютъ къ подвигамъ ея жизни, чтобы продлить впечатлѣніе какого-то урагана дѣятельной любви.

«Симеона Великаго, дивное чудо вселенной знаютъ всѣ поданные римской державы, узнали и персы, и индійцы и эѳіопы, даже до скиеовъ» — такъ начинается свою главу о столпникѣ бл. Ѳеодоритѣ Кирскій (Hist. relig. с. 26), очевидецъ его изумительнаго подвига.

Для свидѣтельства о немъ мы имѣемъ три житія, изъ которыхъ одно написано еще при жизни святого, два другихъ вскоре послѣ смерти.*) Одинъ изъ острыхъ и тонкихъ критиковъ агіографической литературы современный болландистъ Н. Delehaeye, справедливо замѣтилъ: «Не много древнихъ святыхъ имѣютъ лучше документированную біографію». Самый достовѣрный свидѣтель — ученый епископъ Кирскій. Самый увлекательный, всего лучше отразившій въ своей пылкой фантазіи впечатлѣніе, произведенное столпникомъ на восточный, негреческій міръ, безымянный авторъ сирійскаго житія. Ихъ расхожденія, все спорные вопросы біографіи для насъ сейчасъ безразличны. Мы рисуемъ образъ святого въ самыхъ общихъ чертахъ.

Симеонъ въ дѣтствѣ пасъ стада своего отца (Изъ Геновефы сдѣлали пастушку только живописцы, «пасторальнаго» вѣрка) — Сирійское житіе славить его красоту, силу, ловкость въ бѣгѣ, доброту ко всѣмъ. И видѣніе ангела, казалось бы, наставляло отрока именно къ дѣятельной жизни: «Только имѣй кротость, и терпѣніе и любовь ко всѣмъ». Но вотъ черты иного настроенія. Мальчикъ любить собирать мирру и сжигать въ поляхъ. «Пусть сладостный запахъ возносится къ Богу на небо». Эта безцѣльная, безкорыстная жертва предвѣщаетъ созерцательный умъ, даръ сладостныхъ

молитвъ. И, наконецъ, Θεοδορίτѣ рассказываетъ объ отроческомъ снѣ, въ которомъ открывается смыслъ аскетическаго пути. Нѣкто приказываетъ мальчику рыть землю для закладки фундамента. Трижды и четырежды повелѣваетъ голосъ рыть глубже: «а потомъ будешь строить безъ труда, подъ конецъ, когда трудъ перестанетъ» — Сначала врываться въ землю, потомъ возноситься къ небу.

Многіе пути открываются передъ отрокомъ: дѣятельный, мистическій, аскетическій. Не сразу онъ находитъ — вѣрнѣе, изобрѣтаетъ — свой кратчайшій, вертикальный путь къ небу. И ему пришлось въ молодости побродить по монастырямъ, и онъ старался вмѣстить свою пламенную ревность въ готовыя формы человѣческаго общежитія. Опыты эти были неудачны. Его суровый аскетизмъ пугалъ, раздражалъ братію, нарушая дисциплину устава. Свою жертвенную волю Симеонъ ставилъ выше иноческаго послушанія. Особенно памятенъ остался для всѣхъ пальмовый канатъ, которымъ онъ стянулъ свои чресла подъ одеждой такъ сильно, что поясъ врѣзался въ тѣло, образовавъ на немъ гноящіяся зловонныя раны. Изгнанный изъ монастыря, онъ скрывается въ глубокой высохшей цистернѣ. Здѣсь ему пришлось бы погибнуть безъ пищи, если бы, по внушенію ангела монахи не нашли и не вытащили его насильно. Одинъ изъ біографовъ Антоній, который вообще гиперболируетъ рассказъ осторожнаго Θεοδορίта, вкладываетъ въ уста юноши слова,

*) Они изданы Leitzman-омъ и Hilgenfeld-омъ «Das Leben des heiligen Symeon Stylites (Сирійское житіе въ переводѣ). Лейпцигъ 1908 Feste und Unters. Harnack-а томъ 32.

дышащія какой-то жаждой самоубійства: «Позвольте мнѣ, господа мои братья, дайте мнѣ умереть, какъ вонючему псу... ибо во мнѣ море грѣховъ».

Уходя изъ монастыря, онъ удаляется въ Теланиссу (Тель-Нешнъ) — мѣсто его будущихъ подвиговъ. Здѣсь онъ сначала живетъ въ кельѣ покинутого монастыря, гдѣ дѣлаетъ первый опытъ сорокадневнаго поста. По истеченіи сорокового дня, пресвитеръ Бассъ, замуравившій снаружи его келью, находитъ его полумертвымъ, на полу, но оставленные хлѣбъ и вода не тронуты. Выйдя изъ кельи, Симеонъ поднимается на гору и приковываетъ себя цѣпю къ скалѣ. Здѣсь онъ пребываетъ, «созерцая небо и усиливаясь видѣть то, что превыше небесъ». Какъ прежде игумень, такъ теперь епископъ не одобряетъ его эксцентричности. Епископъ Мелетій велитъ ему снять цѣпь, убѣждая его, что для него должно быть достаточно и оковъ разума». На этотъ разъ Симеонъ подчинился и жилъ на горѣ, подъ открытымъ небомъ, не переступая черты огороженной площадки, равной протяженію цѣпи (20 локтей). Когда снимали цѣпь, подъ кожанымъ подкандалникомъ нашли 20 огромныхъ клоповъ, которыхъ добровольный мученикъ кормилъ своей кровью.

Мы видимъ, какъ все суживаются круги его свободного передвиженія по землѣ. Остается сдѣлать послѣдній шагъ: Симеонъ восходитъ на столпъ. Сначала это простой камень въ два или шесть локтей вышиной. Увеличивая нѣсколько разъ высоту колонны, онъ, наконецъ,

взошелъ на послѣднюю въ 30 или 40 локтей. Источники даютъ разные примѣры и разное число послѣдовательныхъ столповъ. Отнынѣ вся его долгая жизнь — 37 лѣтъ — втѣснилась въ пространство какихъ-нибудь четырехъ квадратныхъ метровъ. Онъ даже на столпѣ приковывалъ ноги, чтобы стѣснить себя до конца. Единственное движеніе, которое позволялъ себѣ подвижникъ, кажется, имѣетъ одно измѣреніе: высоту».

Подвигъ Симеона совершенно исключителенъ, необыченъ. Столпничества еще не знала тогда богатая формами христіанская аскеза. Повидимому, Симеонъ былъ его изобрѣтателемъ.*) Какъ все новое, эта новая форма подвижничества была встрѣчена враждебно. Мы слышимъ о недовольствѣ египетскихъ и месопотамскихъ монашескихъ круговъ. Бл. Феодоритъ говоритъ о «столпѣ», презираемомъ любителями злословія», старается оправдать и объяснить его значеніе. Помимо слишкомъ простаго и сомнительнаго мотива: желанія уйти отъ надоедавшей толпы — его другое объясненіе — чисто религіозное — любопытно. Новшествомъ, какъ юродствомъ, Богъ часто привлекаетъ къ себѣ сердца людей. «Какъ цари любятъ перечекаивать монету, такъ Царь всяческихъ подобно монетнымъ знакамъ, запечат-

*) Это утверждаетъ и Евагріій. Церк. Ист. 12. I. В.

**) Вопросъ о религіозномъ смыслѣ христіанскаго столпничества остается, даже если принять — весьма шаткую — гипотезу, заимствованія его изъ культа сирійской богини Атаргатисъ. См. Toutia въ Rev. de l-hist. des religions 1912 t. 45.

лѣваетъ благочестіе новыми разнообразными формами жизни». «Новизна зрѣлища становится удобнымъ средствомъ для поученія». Симеонъ учредилъ сіе новое и странное зрѣлище, странностью всѣхъ привлекая къ созерцанію». Но это толкованіе объясняетъ значеніе Симеона для стекающей къ нему толпы, — не для его собственнаго личнаго пути спасенія.

Внимательно вчитываясь въ житіе Симеона, кажется, начинаешь угадывать. Столпъ есть точка скрещенія, двухъ путей. Одинъ изъ нихъ, суживающійся спиралью, ищетъ пространственнаго стѣсненія, въ недвижности тѣла обрѣтая свободу духа. Этотъ путь логически могъ бы привести къ затвору, къ ямѣ, — а мы, дѣйствительно видимъ, что Симеонъ испробовалъ и яму и затворъ. Онъ не удовлетворился ими. Почему? Не потому ли, что, отказываясь отъ земли, онъ не желалъ отказаться отъ неба — отъ видимаго неба, которое вдохновляло его на молитву?

Есть два типа христіанской молитвы. Одна, молитва полузакрытыхъ очей, ищетъ полутьмы, заслона четырехъ стѣнъ, любить тѣсныя горницы, пещерные храмы. Другая любитъ звѣздное небо или символъ его, высокій куполь. Мы привыкли связывать первую форму молитвы («тѣсную») съ аскетическимъ умонастроеніемъ. Св. Симеонъ показываетъ, что это не всегда такъ. Сидя на цѣпи, «онъ созерцалъ небо». «Онъ взлеталъ въ молитвѣ»... поднималъ глаза къ небу и устремлялъ взоры въ высь». И учени-

ковъ своихъ онъ учитъ «взирать на небо и взлетать и отрѣшаться отъ земли».

Столпъ Симеона не только орудіе пытки, и его значеніе выходитъ за предѣлы аскетики. Символь столпа — молитвенный символъ; недвижимости и вмѣстѣ окрыленности взносящей къ Богу души.

Изъ временъ юности Симеона сирійское житіе сообщаетъ о его многодневномъ неподвижномъ пребываніи въ храмѣ: «Съ утра до вечера онъ стоялъ на колѣняхъ, а съ вечера до утра молился стоя. Когда онъ долгое время велъ такую жизнь, его сверстники стали слѣдить, передвигаетъ ли онъ ноги и сходитъ ли съ того мѣста, на которомъ стоитъ. Но никто не замѣтилъ этого». Вспоминаемъ жертву благовонную сожигаемой мирры и предчувствуемъ: жизнь Симеона была сплошной молитвой и аскетизмъ ужасный, нечеловѣчeskій, — былъ подчиненъ этому содержанію. Какой аскетическій смыслъ можетъ имѣть многократное увеличеніе столпа? Удаляясь отъ земли, какъ бы приближая влекущее небо, столпникъ создаетъ, какъ ни странно сказать это, эстетическую обстановку для молитвы.

Жизнь Симеона на столпѣ невѣроятна, но она засвидѣтельствована очевидцами. Его никто не видитъ сидящимъ или отдыхающимъ. Никто не знаетъ, когда онъ спитъ. (Столпники обыкновенно спятъ стоя, прислонившись къ своей оградѣ). Онъ стоитъ на молитвѣ всю ночь и весь день до 9 часа. Три вечернихъ часа онъ удѣляетъ людямъ для бесѣды. На молитвѣ онъ «то стоитъ долгое время, то творитъ поклоны». «Кланаясь,

касается лбомъ пальцевъ ногъ». (Сирийскій авторъ пишетъ, что у него сломаны три спинныхъ позвонка). Одинъ изъ спутниковъ Θεодорита вздумалъ считать его поклоны. Насчиталъ 1244 и бросилъ. Скучную пищу свою онъ вкушаетъ разъ въ недѣлю, а то и рѣже, помимо сплошного поста чотырдесятницъ.

Такъ стоитъ Симеонъ годы, десятки лѣтъ, героически побѣждая стихіи. «Сѣверъ приходилъ со своимъ снѣгомъ, западъ со льдомъ, востокъ съ бурей, югъ съ жарой» говоритъ сиріецъ на своемъ образномъ языкѣ. «Солнце было, какъ печь, а праведникъ, какъ золото».

Понятно суевѣрное недоумѣніе людей. Спрашиваетъ его нѣкто изъ Равенны: «Человѣкъ ты или безтѣлесное существо? Всѣ говорятъ, что ты не ѣшь, не пьешь, а человѣческой природѣ свойственно и то и другое?» Симеонъ показалъ ему огромный нарывъ, образовавшійся на его ногѣ отъ непрерывнаго стоянія, чтобы убѣдить въ тлѣнности своего тѣла.

Что знаютъ, что умѣютъ сказать изумленные почитатели о его внутренней жизни? Преданный созерцанію, тайну своего созерцанія онъ скрылъ отъ насъ. Мы слышимъ только о его многочисленныхъ видѣніяхъ. Вначалѣ, еще до восшествія на столпъ, его преслѣдуютъ демоны. Сатана пытается запугать его, являясь ввидѣ змѣя, дракона, солдатъ, бросающихъ камни, цѣлаго воинства съ факелами, льва, верблюда и прекрасной женщины. Укрѣпляютъ его видѣнія ангеловъ и пророка Іліи, огненному духу котораго такъ близокъ его собственный духъ. Ілія даетъ ему

даже нѣчто вродѣ программы его служенія, о которой ниже. О молитвѣ его мы знаемъ только, что она была дерзновенной, что она устанавливала между нимъ и Богомъ глубоко личное отношеніе. На это намекаетъ біографъ, когда говорить о молитвѣ Симеона «своему» Богу, «своему» Господу. Вотъ примѣръ его пламенной молитвы — о дождѣ: «Милостивый и милосердный Господи, или сжался и успокой эти терзаемая души, которыя взываютъ къ Тебѣ, ибо во имя Твое собрались они, или возьми душу раба Твоего, чтобы мнѣ не видѣть мукъ твоего народа и твоихъ рабовъ».

Молитва раскрываетъ духовное зрѣніе, дѣлаетъ прозорливымъ... Θεодоритъ рассказываетъ, что Симеонъ предсказалъ засуху, нашествіе сарацинъ, «смерть моего врага». Даръ чудесъ Симеона необыченъ, какъ и подвигъ его. Исцѣленія блѣднѣютъ передъ его властью надъ стихіями, надъ самымъ пространствомъ. Онъ изгоняетъ драконовъ, и мышей, оборотней на Ливанскихъ горахъ, онъ посылаетъ дождь. Онъ останавливаетъ ползущую на селеніе гору. Однимъ именемъ Симеона можно остановить мчащуюся газель или оленя. Прикованный къ своему столпу, онъ можетъ являться въ любой точкѣ земного круга. Его видятъ въ Персіи магьгонитель и заключенные въ темницу христіане «на столпѣ окруженномъ пламенемъ». Утопающіе въ морѣ видятъ его на вершинѣ мачты, какъ онъ хватается «чернаго индійца», виновника бури, и сѣчетъ въ воздухѣ. Еще при жизни онъ подобенъ одновременно громовнику

Ильѣ и Николѣ Морскому. Въ немъ самомъ есть нѣчто стихійное, космическое, какъ въ побѣдитель стихій.

Какъ далеки мы отъ Парижской дѣвы и ея человѣческихъ подвиговъ. Какая пропасть, казалось бы, раздѣляетъ этихъ людей!

Если бы нужно было въ краткой формулѣ выразить сущность ихъ подвига, то мы не могли бы сдѣлать этого лучше, чѣмъ словами ихъ житій.

Для Геновефы словами ея духовнаго отца, Германа Оссерскаго: «Будь мужественна, и во что вѣришь сердцемъ, что исповѣдуешь устами, докажи дѣломъ».

Для Симеона словами Феодорита: «Онъ стремился улетѣть въ небо и убѣжать отъ земной жизни».

И однако, вотъ: Симеонъ благословляетъ Геновефу, просить ея молитвъ. Трудно думать, что имъ самимъ или ихъ современникамъ, осталось неяснымъ различіе ихъ путей. Это благословеніе надо понять, какъ благословеніе чужого пути. Много путей къ Отцу, потому, что въ дому Отца Моего обителей много». Если бы только этотъ урокъ извлекли мы изъ жеста великаго ревнителя, и это было бы уже много, чрезвычайно много для нашего ревниваго и исключительнаго времени. Но намъ хочется продолжить анализъ, точнѣе опредѣлить на живомъ опытѣ условія схождения всѣхъ христіанскихъ путей.

Признаемся: контрастъ двухъ образовъ въ нашемъ изложеніи болѣе рѣзокъ, чѣмъ въ дѣйствительности; мы умышленно оставили до сихъ поръ въ тѣни сближающія ихъ черты.

И св. Геновефа не вся вмѣстилась въ дѣло служенія человѣчеству. И ей была дана благодать молитвы «*gratia orande*». И она «молилась безъ перерыва», и она познала аскезу. Хотя ея аскеза не можетъ идти въ сравненіе съ нечеловѣческимъ самоумерщвленіемъ Симеона, но для ея, какъ и для нашей верховной среды и эта аскеза кажется чрезмѣрной. «Съ 15 до 50 лѣтъ она прерывала постъ два раза въ недѣлю, в четвергъ и воскресенье. Пищею ей служили ячменный хлѣбъ и бобы»... Послѣ же 50 лѣтъ епископы, «которымъ грѣшно противрѣчить», убѣдили ее ѣсть и рыбу и молоко». (Епископы и въ Галліи, какъ въ Сиріи, умѣряютъ, гуманизируютъ аскезу). И Геновефѣ были не чужды видѣнія, о которыхъ глухо говоритъ ея биографъ. «Людямъ духовнымъ она свидѣтельствовала, что многое ей было открыто въ духѣ, о чемъ нѣтъ надобности разсказывать». Другія редакціи житія болѣе детальны. «Свидѣтельствовала она, что въ духѣ водилъ ее ангелъ въ мѣста покая праведныхъ (и мученія грѣшныхъ,) и тамъ видѣла она награды, уготованныя любящимъ Бога». Вспомнимъ далѣе, что общественное служеніе Геновефы начинается около 30 лѣтъ отъ роду — въ томъ, приблизительно, возрастѣ, когда Симеонъ, послѣ долгой аскетической школы, поднимается на столпъ. Первые 15 лѣтъ послѣ своего обѣта святая ведетъ уединенную, затворническую жизнь, главное содержаніе которой составляетъ молитва. Въ эти годы сограждане не оцѣнили, скорѣе презирали ее, но именно тогда св. Германъ показаль

имъ полъ ея кельи, «мокрый отъ слезъ». Созерцаніе и для нея предшествуетъ дѣятельности. Наконецъ и самая дѣятельность эта, въ изображеніи біографа, чудотворна, т. е. связана съ изобиліемъ благодатныхъ силъ. Эти дары не даются даромъ. Они свидѣлствуютъ о духовной полнотѣ, о неослабѣвающемъ молитвенномъ напряженіи.

Ну, а столпникъ — дѣйствительно ли онъ порвалъ всѣ связи человѣческой любви. Мы только что читали его молитву, гдѣ онъ свидѣлствуетъ самъ о невозможности для него вынести муку народа. И его житіе, особенно обширное сирійское житіе — слагается изъ цѣпи могущественныхъ актовъ, вызванныхъ къ жизни любовью.

Я уже не говорю о юности Симеона, когда онъ, еще свободный отъ монастырскаго затвора, ведетъ жизнь, напоминающую жизнь Геновефы. У него также есть собственные поля, и онъ также чудесно поить и кормить своихъ жнецовъ. Онъ разыскиваетъ разбойниковъ-несаврійцевъ, похитившихъ его племянника и другихъ христіанъ и послѣ долгихъ усилій и знаменій добивается освобожденія плѣнниковъ.

Но и взойдя на столпъ, онъ не убѣжалъ отъ людей. Онъ отдаетъ имъ, какъ бы расплескивая переполненную молитвенную чашу, три часа своего дня. Вокругъ столпа, внутри ограда, «мандры», всегда ожидаетъ многочисленная толпа. Отдѣльнымъ счастливымъ разрѣшается подняться по лѣстницѣ до вершины столпа, бесѣдовать съ подвижникомъ, благословиться у него. Остальные слуша-

ютъ внизу его рѣчи, назиданія, ждутъ исцѣленій, исполненія молитвъ. Больные омываются въ священномъ источникѣ, уносятъ, какъ чудотворную, пыль этой благословенной земли. «Для людей они всегда доступны, сладостенъ и привѣтливъ», пишетъ Θεодоритъ, «отвѣчаетъ каждому собесѣднику, ремесленникъ ли онъ, нищій или крестьянинъ». Только сорокадневный постъ затворяетъ двери мандры отъ натиска толпы. А толпа эта не всегда кротка, послушна, благочинна. Среди нея нерѣдко можно встрѣтить полудикихъ арабовъ, иной день ихъ приходитъ по 200, по 300, по 1000 человѣкъ. Часто они поднимаютъ шумъ и продолжаютъ свои племенные распри у подножія столпа. На глазахъ Θεодорита разъ дѣло дошло до драки между двумя арабскими родами. Столпникъ долженъ былъ гнѣвно прикрикнуть на нихъ съ высоты (ему, впрочемъ, всегда приходится кричать оттуда). Въ другой разъ самъ Θεодоритъ испыталъ на себѣ необузданность варваровъ, когда ихъ толпа, по приказу Симеона бросилась къ нему, какъ къ епископу за благословеніемъ: «Одни давили меня спереди, другіе сзади, третьи съ боковъ... дергали мою бороду, драли одежду». Святой долженъ былъ воспитывать этихъ дикихъ людей, часто язычниковъ, поклонниковъ арабской Афродиты. Подъ его вліяніемъ они массами принимаютъ крещеніе.

Святому приходится не только исцѣлять и утѣшать людей, но и разбирать ихъ тяжбы. Убѣжавшій отъ людей, столпникъ становится судьей, логикой

любви вовлекается въ общественныя, даже политическія дѣла. Замѣчательно, что при этомъ онъ всегда, подобно Геновефѣ, является не охранителемъ законовъ, существующаго строя, а защитникомъ тѣхъ, кто страдаетъ отъ него: бѣдныхъ, угнетенныхъ, рабовъ. Онъ требуетъ отъ кредиторовъ пониженія процента до 6 (половина обычной нормы). Исцѣленному богачу повелѣваетъ освободить сопровождавшихъ его рабовъ, «чтобы ихъ освобожденіемъ тебѣ освободить твою душу отъ сатаны». Почти всѣ примѣры его карающаго правосудія являются возмездіемъ за обиды бѣдняковъ. Онъ наказываетъ воровъ, ограбившихъ огородъ бѣдняка, жестокаго трибуна, разорявшаго вдовъ и сиротъ, антиохійскаго «комита», преслѣдовавшаго двухъ юношей. Комитъ хотѣлъ возложить на нихъ непосильное бремя, сдѣлавъ «ихъ «совѣтниками куріи» — вполнѣ легальный актъ управленія. Симеонъ вступается даже за цѣлую рабочую корпорацію — антиохійскихъ красильщиковъ кожъ — противъ правительства, обложиваго ихъ утроеннымъ налогомъ. Вотъ классическій конецъ злого правителя, не лишенный жестокаго символическаго сарказма: «Его животь раздуплся, какъ мѣхъ... Когда онъ хотѣлъ повернуться на постели, животь вдругъ лопнулъ, и внутренности выпали, и онъ умеръ».

Сирійское житіе особенно подчеркиваетъ социальную миссію Столпника. Въ уста Ілии, явившагося ему на огненной колесницѣ, онъ вкладываетъ слѣдующую программу: «Не бойся и

не страшись, но будь крѣпокъ, твердъ, мужественъ и не бойся людей, живущихъ въ тѣлѣ. Больше всего пекись о бѣдныхъ и угнетенныхъ и отражай угнетателей и богачей».

Сирійскій біографъ рассказываетъ, что выполняя это велѣніе, святой своими письмами съ ходатайствомъ за бѣдняковъ навлекъ на себя неудовольствіе людей. Онъ пересталъ тогда принимать жалобы бѣдняковъ, но имѣлъ предостерегающее видѣніе. У Симеона грозятъ отнять его «ключи», — и онъ возвращается къ своимъ бѣднякамъ. Не удивительно, если при его смерти «вдовы и сироты плачутъ о немъ обильными слезами»: «Горе намъ, теперь откроется противъ насъ пасть алчныхъ и прожорливыхъ волковъ. Кого просить намъ разбудить крѣпкаго льва, уснувшаго сномъ смерти, передъ рыкомъ котораго они дрожали, передъ могучимъ голосомъ котораго они уползали, какъ лисы въ норы?»

Соблюдая завѣтъ Ілии, Симеонъ становится не только защитникомъ угнетенныхъ, но и стражемъ церкви. Со своего столпа онъ пишетъ посланія императорамъ, епископамъ противъ ересей, язычниковъ и іудеевъ. Императоры сами пишутъ ему, просятъ присоединенія его къ рѣшеніямъ соборовъ. Авторитетъ нѣсколькихъ подвижниковъ въ пустынь долженъ скрѣпить авторитетъ сотенъ епископовъ уже формулировавшихъ догматы.

Спасая свою душу, подвижникъ вынужденъ — быть можетъ, противъ воли — спасать человѣчество. Замыкаясь отъ міра, онъ не смѣетъ замкнуться отъ

любви къ твари — Симеонъ исцѣляетъ даже дракона — прежде всего, къ лицу человѣческому, въ которомъ запечатлѣлся Божественный Ликъ. И весь подвигъ его жизни можетъ быть разсматриваемъ, какъ служеніе человѣчеству. «Угодно было Господу, говорить сиріецъ, поставить его на столпъ въ эти дни, въ послѣднія времена, такъ какъ Онъ видѣлъ что человѣчество какъ бы заснуло. Чрезъ муки своего слуги хотѣлъ Онъ разбудить міръ, погруженный въ глубокой сонъ».

Но это уже не только общественно-церковное служеніе. Оно расширяется до предѣловъ церковно-космическихъ. Вторгаясь своей чудесной мощью въ теченіе природы, повелѣвая его законамъ, Симеонъ, въ глазахъ своего восторженнаго почитателя, — «мудрый кормчій, поправляющій корабль вселенной», «искусный строитель, который своей молитвой держитъ тяжесть мірозданія». — «Какъ балки зданіе, такъ, по истинѣ, его молитвы поддерживали твореніе».

Старецъ готовъ видѣть въ Симеонѣ второе Провидѣніе. Введемъ въ должныя границы его окрыленную фантазіей рѣчь: Симеонъ служить творенью, Симеонъ любить людей. Начавъ съ «первой и большей заповѣди», возлюбивъ Бога превыше всего, онъ въ этой любви находитъ источникъ любви къ человѣку.

А Геновефа? Не изъ того ли источника и ея кипучая, дѣятельная любовь? Не молитвой ли, не Боговѣдѣніемъ ли питается она?

Различные пути, но исходятъ они изъ одного центра и къ нему возвра-

щаются. Житія двухъ святыхъ наглядно показываютъ условія схожденія обоихъ путей. Они, впрочемъ, давно, неизгладимыми вѣхами, отмѣчены — отрицательно — въ словахъ Спасителя и любимаго Его ученика.

Для человѣколюбца: «Кто любитъ отца или мать больше Меня, тотъ недостойнъ Меня».

Для мистика: «Кто не любитъ брата своего, котораго видитъ, какъ можетъ любить Бога, котораго не видитъ?»

Вотъ норма, правый путь той и другой любви.

Св. Симеонъ и св. Геновефа воплощаютъ для насъ и другую — историческую — антиномію христіанства. Въ нихъ естественно видѣть православныя иконы восточной и западной церквей.

Конечно, и католичество выработало свою чрезвычайно сложную и глубокую мистику и всегда принципиально ставило Марію выше Марѳы. И Симеонъ, въ суровости своей аскезы, характеренъ не для всего православія — не для русскаго православія — а для «дальняго» христіанскаго Востока — Сиріи, Египта. Но въ сравненіи съ Востокомъ католичество всегда будетъ казаться преимущественно церковной формой моральной активности, направленной на завоеваніе и пересозданіе міра. И русская церковь не откажется отъ Св. Симеона, смягчивъ и очеловѣчивъ его молитвенное стояніе. И вотъ мы видимъ, что въ своихъ истокахъ эти два типа праведности одинаково православны, что они могли бы — не

будь совершенно множества исторических грѣховъ — жить и давать плодъ въ единой Христовой Церкви.

Нынѣ намъ представляется огромнымъ духовнымъ счастьемъ эта возможность для Симеона и Геновефы понять и благоставить другъ друга изъ глубины различныхъ культурныхъ міровъ.

Вѣроятно, именно благодаря этой подробности ихъ біографій, житіе св. Симеона, очень любимое на Западѣ въ средніе вѣка, въ рукописяхъ часто слѣдуетъ за житіемъ Геновефы, какъ и ихъ праздничные дни. *) Западъ рѣшительно отвергъ столпничество, какъ форму законной аскезы. Намъ извѣстенъ единственный подражатель Симеона на Западѣ — какъ разъ въ Галліи, въ концѣ VI вѣка. Но діаконъ Вульфиласкъ, взобравшійся на колонну разрушеннаго храма Діаны въ Арденнахъ, долженъ былъ сойти съ нея, подчинившись волѣ епископовъ. И современный католикъ, говоря о столпничествѣ, не можетъ не находить его «si choquant a nos yeux d'occidentaire» (Delehaye). Тѣмъ не менѣе, культъ св. Симеона и понынѣ живъ на Западѣ. *)

Календари восточной церкви не знаютъ имени св. Геновефы. Этому не

*) На Западѣ память св. Симеона совершается не 1 сентября, какъ на Востокѣ, а 5 января, на другой день послѣ св. Геновефы. Нѣкоторые критики полагаютъ что это календарное сосѣдство и вызвало сближеніе святыхъ въ житіи Геновефы. Но откуда же на Западѣ перенесеніе дня памяти Симеона.

*) См. Свидѣтельство о живомъ культѣ св. Симеона въ книжечкѣ аббата «S e b e: La vie admirable du b. Simeon Stylite (Montpellier 1904).

приходится удивляться, и въ этомъ нѣтъ никакого признака особой сдержанности. Геновефа, чтимая въ маленькомъ провинціальномъ городѣ далекой Галліи, могла остаться неизвѣстной на Востокѣ, какъ и большинство латинскихъ святыхъ этихъ столѣтій. Лишь немногіе, самые прославленные изъ нихъ, пользовались вселенскимъ почитаніемъ. Въ числѣ этихъ немногихъ нѣкоторые восточные святцы знаютъ имя Германа, еп. Оссерскаго, духовнаго отца Геновефы. Остальные святые западной церкви до эпохи раздѣленія могутъ считаться святыми мѣстно-чтимыми, какихъ не мало и на Востокѣ.

Нельзя закрывать глаза на расходящуюся линіи исторіи. Нельзя не видѣть прямой, идущей отъ Геновефы къ культурнымъ дѣятелямъ католическаго Возрожденія, къ схоластикамъ горы св. Женевьевы и къ міродержавнымъ папамъ XIII вѣка, а отъ нихъ, черезъ рядъ гениальныхъ взлетовъ (Паскаль) и паденій къ Вольтерамъ и Руссо. Церковь св. Женевьевы — Пантеонъ — хранитъ въ себѣ начала и концы блестящей Западной культуры, рожденной въ коллѣectivѣ и кончившейся (только кончившейся ли) страшнымъ религіознымъ срывомъ. Не будемъ лишь забывать, что прямая линія не является законнымъ путемъ. Символь истины — кругъ. Но одностороннее развитіе — искаженіе — не губитъ истинности идеи.

Будемъ внимательны и къ другому срыву. Храмъ св. Геновефы оскверненъ и отданъ языческому культу. Ну, а какова судьба сирійскаго храма Симео-

на Столпника? Онъ лежитъ въ развалинахъ. Отъ великой сирійской церкви уцѣлѣли ничтожные остатки, въ которыхъ ереси количественно преобладаютъ надъ православіемъ. Всѣ нѣкогда цвѣтушія церкви Азіи и Африки — Сиріи, Египта, Мессопотаміи, Персіи — разрушены, стали добычей Ислама. Видѣть ли въ этомъ дѣло историческаго случая? Мы знаемъ, что задолго до арабскаго завоеванія христіанскій Востокъ почти цѣликомъ отпалъ отъ православія. Въ религіозномъ фанатизмѣ монофизиты сами призывали арабовъ, предпочитая владычество невѣрныхъ правоправной Византіи. Востокъ отпалъ не только отъ православія; но и отъ христіанства. Если потомки Геновефы служатъ кумиромъ «разума», «отечества», «великихъ людей» то потомки Столпника, приняли законъ Магомета. Повторяю: или все это случайности?

Монофизиты считаютъ Симеона своимъ святымъ. Въ литературѣ ихъ сохранились три письма, приписанныхъ Столпнику, съ рѣзкимъ осужденіемъ Халкедонскаго собора. Вѣроятно, эти письма подложны. Слишкомъ много источниковъ подтверждаютъ, что Симеонъ въ великомъ спорѣ занялъ сторону православія. По крайней мѣрѣ, историкъ-монофизитъ Захарій Риторъ, въ одномъ фрагментѣ, рассказываетъ, какъ монофизитскій патріархъ Θεодосій (въ 435 г.) спѣшитъ въ Сирію, чтобы помѣшать Θεодориту Кирскому привлечь Симеона на свою, т. е. халкедонскую сторону. Это показываетъ что въ первое время послѣ собора (451 г.) Симеона не считали въ числѣ его сторонниковъ. Но даже историкъ-

монофизитъ даетъ понять, каковъ былъ окончательный выборъ столпника.

Симеонъ православенъ, но правословіе его не было свободно отъ искушеній. Соблазнъ, преодоленный имъ, казался непосильнымъ для множества его учениковъ и соотечественниковъ. Есть явная психологическая связь между крайностями отрѣщенной аскезы и духомъ монофизитства. И то и другое слѣпо къ красотѣ и достоинству человѣческаго лица, а потому готово отрицать человѣческую природу воплощеннаго Слова. Вотъ почему монахи Сиріи и Египта, изумившіе міръ нечеловѣческими подвигами, кончили тѣмъ, что въ большинствѣ своемъ предали христіанство, какъ религію Богочеловѣчества. И недаромъ православный догматъ на Халкедонскомъ соборѣ имѣлъ своимъ самымъ твердымъ защитникомъ папу Льва, представителя западнаго христіанства, не знавшаго высотъ восточнаго созерцанія, но взявшаго на себя подвигъ дѣятельной любви.

Много путей, но труденъ всякій истинный путь. Что безспорнѣе, что святѣе двухъ евангельскихъ заповѣдей: любви къ Богу и ближнему? Но безмѣрная ревность, злая послѣдовательность срываетъ ту и другую съ Круга Истины по касательной, прямолинейно извлекая въ невѣдомыя пространства, въ пустоту, въ небытіе. Будемъ бояться исключительности прямолинейнаго движенія или покоя безпечной увѣренности въ святости ввѣренныхъ кладовъ. Только въ широтѣ и полнотѣ вселенскаго опыта Церкви вся кривизна прямится, вся прямизна смыкается въ кругъ.

П. ФЕДOTOVЪ.

ФАКТЫ И РАЗМЫШЛЕНИЯ

За послѣднее время въ печати появилось нѣсколько интересныхъ изданій, посвященныхъ изученію духовной жизни молодежи въ разныхъ странахъ міра. Сегодня эта молодежь еще учится, еще только готовится къ жизни, но скоро она вступитъ въ жизнь и будетъ ее строить такъ, какъ этого будутъ требовать ея идеи и вѣрованія. Не одинъ интересъ къ молодежи заставляетъ насъ ближе при-смотреться къ внутреннему міру ея, но и сознание отвѣтственности нашей передъ ней и за нее. Мы вмѣстѣ съ ней прожили и пережили все это время, начиная съ 1914 г., мы вмѣстѣ съ ней были захвачены событіями, передѣлавшими міръ, и мы хорошо знаемъ все исключительное и сложное вліяніе этихъ событій на пониманіе міра и жизни. Но мы, старшее поколѣніе, были захвачены ими тогда, когда нашъ духовный міръ уже сложился и окрѣпъ, и если все же грандіозныя историческія событія потрясли насъ до глубины и многому насъ научили, то во сколько же глубже, сильнѣе и неотразимѣе должно быть вліяніе этихъ событій на молодыя души, только вступившія тогда въ сознательную жизнь? Не на наши плечи, а на плечи молодежи ложится вся тяжесть современной эпохи,

ибо въ ихъ душѣ кристаллизуется и оформляется то, что принесли жизни эти годы.

Самое трудное здѣсь — установить факты, создать изъ нихъ общую картину, правильно ихъ распредѣлить при этомъ. Все же кое-какіе факты накаплиются, и я хотѣлъ бы остановить вниманіе читателя на нѣкоторыхъ чертахъ духовнаго типа современной молодежи. Есть очень серьезныя данныя утверждать, что основныя черты современной молодежи одинаковы во всемъ мірѣ сейчасъ. Страны, не захваченныя войной въ прямомъ смыслѣ слова, все же не избѣжали ея вліянія, — и не только потому, что во время войны весь міръ былъ экономически и политически потрясенъ, но и потому, что духовныя и социальныя психическія отношенія всюду слагались подъ знакомъ войны. Конечно, не слѣдуетъ забывать о различіяхъ, которыя здѣсь обнаруживаются: достаточно указать на чрезвычайное несходство въ духовной жизни послѣ войны въ странахъ побѣжденныхъ и странахъ побѣдителей. И все же тѣмъ важнѣе отмѣтить тѣ общіе сдвиги, которые можно констатировать рѣшительно во всемъ мірѣ. Самая эта всеобщность и одинаковость въ духовномъ типѣ совре-

менной молодежи тоже есть нѣкій огромный фактъ. Великая война не только обнаружила, но и углубила и закрѣпила взаимозависимость всего міра, — и это съ одной стороны нивелируетъ, приводитъ къ единому уровню разныя страны, а съ другой стороны она ведетъ и къ усиленію взаимнаго вліянія, открываетъ просторъ для раскрытія своеобразія отдѣльных народовъ и странъ. Человѣчество все полнѣе и шире выступаетъ въ своемъ реальномъ единствѣ, какъ субъектъ всемірно историческаго процесса, не зачеркивая національных и историческихъ міровъ, а устанавливая ихъ взаимообщеніе. Духовныя теченія, повидимому, замкнутыя въ предѣлахъ опредѣленной національной и исторической группы, страннымъ образомъ отзываются въ другихъ частяхъ міра, — какъ примѣръ приведу фашизмъ. Духовная однородность и возросшая взаимозависимость съ особенной силой проявляется въ христіанскомъ мірѣ, въ которомъ съ небывалой силой оживились стремленія, если не къ соединенію, то къ сближенію. Этотъ фактъ, сказавшійся даже въ католическомъ мірѣ, есть одинъ изъ самыхъ значительныхъ фактовъ послѣвоенной эпохи, пока еще не развернувшійся передъ нами во всемъ своемъ объемѣ и смыслѣ, но чрезвычайно характерный уже и нынѣ. И въ этомъ тоже отношеніи ярче всего и глубже всего несетъ на себѣ печать эпохи молодежь.

Матеріалы, которыми я располагаю въ настоящее время, какъ разъ относятся

къ христіанскимъ народамъ, захватывая среди нехристіанскихъ народовъ тѣ слои, которые живутъ вѣрой во Христа. Эти матеріалы относятся преимущественно къ протестантской молодежи въ разныхъ странахъ, но сюда достаточно включена православная молодежь, а кое гдѣ и католическая.

Среди матеріаловъ, которые имѣются у меня, я долженъ на первомъ мѣстѣ поставить два отчета мірового комитета УМСА, специально изданные къ большому международному съѣзду УМСА въ Гельсингфорсѣ въ августѣ м. 1926 года. Первый изъ нихъ, посвященный обзору дѣятельности различныхъ національных УМСА въ періодъ отъ 1913 по 1926 г. рисуетъ очень яркую и интересную картину тѣхъ общихъ переменъ, которыя всюду произошли въ теченіе этого времени. Дѣятельность различныхъ УМСА и особенно американскаго УМСА, разбросавшаго свою работу чуть ли не во весь міръ, выступаетъ во всей значительности того духовно воспитательнаго дѣла, которое ведутъ УМСА въ разныхъ странахъ. Второй отчетъ представляетъ сводку огромнаго матеріала, полученнаго міровымъ комитетомъ УМСА по специальной анкетѣ, разосланной во всѣ страны міра, гдѣ есть организациі УМСА. Я не располагаю сейчасъ никакимъ другимъ матеріаломъ въ международномъ масштабѣ, но передо мной находится еще нѣсколько изданій, посвященныхъ изученію специально американской молодежи. Отмѣчу прежде всего брошюру, изданную къ годовичному религіозному съѣзду

американской молодежи въ Мильвони (близъ Чикаго) зимой 1926 г.; эта брошюра носитъ названіе «Students and the Religion of to-day» — въ ней особенно цѣнна для насъ статья Bruce Curre («Where American students are and why». (Близко сюда подходит не во всемъ интересная, но все же дающая кое что небольшая книга популярнаго американскаго психолога и педагога G. Сое («What ails our youth» N. York. 1925). Чрезвычайно интересна для насъ и книга знаменитаго дѣтскаго судьи Линдсея подъ заглавіемъ «Возстаніе современной молодежи» («Revolt of Modern Youth» N. York. 1925) Къ сожалѣнію, я не располагаю сейчасъ всѣмъ матеріаломъ, относящимся къ нѣмецкому Jugendbewegung, однако кое что характерное есть у меня.

Я не имѣю въ виду точно излагать и анализировать весь этотъ матеріалъ, равнымъ образомъ не ставлю себѣ задачи критической оцѣнки перечисленныхъ выше изданій. Прибавлю лишь, что мнѣ привелось быть въ августѣ 1926 г. въ Гельсингфорсѣ на международномъ съѣздѣ УМСА и зимой 1926 г. на съѣздѣ американской молодежи въ Мильвонѣ. Мои личныя впечатлѣнія и нѣкоторыя бесѣды дали мнѣ тоже очень много для пониманія молодого поколѣнія разныхъ народовъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ дали возможность ближе ознакомиться съ дѣятельностью УМСА въ разныхъ странахъ. Послѣ извѣстнаго рѣшенія Карловацкаго Собора (лѣтомъ 1925 года) я былъ особенно радъ возможности непосредственно соприкоснуться съ работой УМ

СА, чтобы уяснить себѣ *sinta ira e studio* ея духъ и направленіе. Присмотрѣвшись ближе къ работѣ УМСА въ международномъ масштабѣ, я еще болѣе чѣмъ раньше проникся уваженіемъ къ огромной духовно воспитательной ея дѣятельности. Не раздѣляя всѣхъ особенностей работы ея, я все же долженъ подчеркнуть огромныя заслуги УМСА въ дѣлѣ сближенія молодежи разныхъ странъ. Для судьбы христіанства это имѣетъ нынѣ, и еще больше должно имѣть въ будущемъ, исключительное значеніе.

Остановлюсь только на самомъ характерномъ и практически важномъ. Въ сущности, всякое молодое поколѣніе несетъ въ себѣ что то «неожиданное». Антагонизмъ «отцовъ» и «дѣтей», будучи вѣчнымъ и неотмѣнимымъ далеко не одинаковъ по своему содержанію, по тому, на чемъ обнаруживается расхожденіе двухъ поколѣній. Поэтому ссылка не естественность и законность этого расхожденія вовсе не устраняетъ вопроса о томъ, въ чемъ же обнаруживается различіе двухъ поколѣній.

Линія, по которой рѣзче всего проходитъ нынѣ антагонизмъ двухъ поколѣній, ведетъ насъ въ внутренній міръ души. Современная молодежь гораздо цѣльнѣе предыдущихъ поколѣній, и она эту новую цѣльность охраняетъ въ себѣ и любитъ и противопоставляетъ ее двойственности и надломленности «отцовъ». Цѣльность въ современной мо-

лодежи слаба и недостаточна, она нуждается въ поддержкѣ и питаніи — и ее инстинктивно бережетъ новое поколѣніе, какъ бы боясь ее растерять и не умѣя творчески ее использовать. Эта цѣльность уже есть въ душѣ, она есть даръ эпохи, ея творческая тема, но пока она проявляется больше въ критикѣ, чѣмъ въ положительномъ раскрытіи своемъ. Какъ самый характерный и цѣнный ростокъ этой новой цѣльности должны мы отмѣтить *правдивость* въ современной молодежи. Пожалуй, это сама характерная въ ней черта, ея *faculte maitresse*, не вездѣ одинаковая по своему психическому контексту, не вездѣ настойчивая и яркая. Правдивость, открытое признаніе фактовъ, какъ они есть, отвращеніе ко всякому самообману, ко всякой риторикѣ и словеснымъ декораціямъ, трезвое и мужественное обнаженіе своихъ подлинныхъ стремленій — явленіе сложное по своимъ проявленіямъ. Но корни этой правдивости, конечно лежатъ въ томъ, что въ самой душѣ уже нѣтъ столь типичной и частой раздвоенности, что душа стала болѣе цѣлостной. Часто это покупается огрубѣніемъ и элементаризаціей души, отвращеніемъ ко всякой утонченности, презрѣніемъ ко всему «отвлеченному». Правдивость есть симптомъ цѣльности, но она связана съ другой и характерной чертой эпохи — съ *реализмомъ*, съ трезвымъ чутьемъ дѣйствительности. Цѣльность и правдивость могутъ соединяться съ романтическимъ строемъ души, а современная молодежь чрезвычайно реалистична и даже практична и расчетлива. Поэтому

правдивость, отвращеніе ко лжи, къ риторикѣ сложны по своимъ проявленіямъ. Здѣсь вы имѣете дѣло съ самыми глубокими устремленіями нашего времени, съ его мечтой о цѣлостной, религиозной культурѣ, съ его острой и радикальной критикой современности, — но здѣсь же, въ этой же «правдивости» лежатъ корни упрощеннаго и даже грубаго отношенія ко многому, чего просто не вмѣщаетъ молодежь, чего она не хочетъ ни чтить, ни даже изучать просто потому, что это выше ея уровня. Сама жизнь наша огрубѣла, растеряла многія цѣнныя стороны и такъ часто является аморальной; и въ нашемъ молодомъ поколѣніи часто проступаютъ тѣ же черты грубости духовной.

Но все же главное здѣсь — это ненависть ко всей той массѣ условной лжи, которая пропитала наши жизненные отношенія, ко всякому лицемерному прикрыванію подлинныхъ стремленій высокими идеями, въ которыя никто реально не вѣритъ. Отвергаютъ традиціи — не только въ молодой запальчивости, но и съ глубокимъ отвращеніемъ къ лицемерной защитѣ тѣхъ идеаловъ, которыми никто никогда не думалъ руководиться въ жизни. Съ особенной силой и какой то мучительной остротой это выступаетъ въ отношеніи молодежи къ проблемѣ пола. Читая книгу Линдсея «*Revolt of our youth*» сначала съ ужасомъ констатируешь небывалый ростъ аморализма, распущенности, — но потомъ одолеваетъ раздумье о причинахъ этого и невольно начинаешь понимать основную мысль книги Линдсея, что, какъ ни тя-

жела картина современного распада нравовъ, но еще было бы хуже, если бы мы вздумали это скрывать и лицемерно утверждать, что все благополучно. Современная молодежь распушена, часто нарушаетъ требованія морали, но она это переживаетъ *трагически*. Вся книга Линдсея есть какъ бы вопль молодежи запутавшейся, замученной всѣми противорѣчіями современности, которая возбуждаетъ съ небывалой остротой силы пола и оставляетъ каждого справляться съ этими возбужденіями. Современные танцы, къ которымъ чувствуютъ отвращеніе всѣ здоровые и мало мальски эстетически чуткіе люди, все же сохраняютъ свою власть — и молодежь не въ силахъ сбросить ядовитого вліянія ихъ. Не разъ было справедливо отмѣчено, что ростъ городской жизни, напряженность, быстрота этой жизни бьютъ по нервамъ съ небывалой силой и создаютъ чрезвычайное возбужденіе, которое отражается и въ сокровенной сферѣ пола. Чтобы духовно устоять, нужно много тратить силъ на преодоленіе этихъ возбужденій. Наша молодежь инстинктивно ищетъ этого въ спортѣ, — и надо отнестись съ полной серьезностью къ этой чрезвычайно типичной и характерной чертѣ молодежи. Есть въ этомъ много здороваго, восстанавливающаго вѣрное отношеніе къ тѣлу, — но есть и что то болѣзненное въ увлеченіи спортомъ. Спортъ поглощаетъ не только естественную потребность дать тѣлу свободу въ проявленіяхъ, — но въ спортѣ какъ бы убѣгаютъ отъ чего то другого, «спасаются» въ спортѣ. Въ анкетѣ, собранной

УМСА, есть интересное замѣчаніе представителей японской молодежи, что «созданіе спортивныхъ организацій больше всего можетъ содѣйствовать сближенію народовъ между собой». Парадоксальность положенія вещей заключается въ томъ, что въ приведенныхъ словахъ дѣйствительно есть доля правды. На почвѣ спорта впервые послѣ войны стали возможны встрѣчи враждовавшихъ странъ... Ничѣмъ нельзя такъ привлечь нашу молодежь, какъ созданіемъ спортивныхъ организацій, — спортъ часто становится формой активности, поглощающей другія ея формы. Потребность безкорыстной радости, удовлетворявшаяся раньше въ увлеченіяхъ театромъ, музыкой, нынѣ наша себѣ выходъ въ этомъ увлеченіи спортомъ. На почвѣ близорукаго практицизма, о которомъ будемъ дальше говорить, увлеченіе спортомъ, какъ это ни странно съ перваго взгляда, выступаетъ какъ свѣтлое, творческое начало, питающее лучшія силы и благородныя стремленія. Это есть фактъ, который знаютъ всѣ и который убѣдительно документированъ въ цитируемыхъ мною матеріалахъ. Спортъ вообще не есть нынѣ «подробность», что то «между прочимъ», неважная и второстепенная сторона жизни; напомню о томъ, что все замѣчательное нѣмецкое «юношеское движеніе» (Jugendbewegung) восходитъ своими корнями къ союзамъ полуспортивного характера, объединяя... туристическія группы молодежи. Широкое распространеніе спорта въ послѣвоенную эпоху связано не только съ культомъ физической жизни,

тоже очень характернымъ, но отвѣчаетъ потребности въ простомъ, осязаемомъ и общедоступномъ наслажденіи. Спортъ огрубляетъ, но еще больше онъ самъ есть продуктъ огрубѣнія, этого обращенія къ элементарной и упрощенной активности. Современная молодежь ни за что не уступитъ спорта, не откажется отъ него, — по разнымъ причинамъ; подъ знакомъ спорта, физической жизни, выступаетъ молодежь, и есть въ этомъ, кромѣ огрубѣнія, и глубокая сторона, есть симптомъ цѣльности.

Я упомянулъ о тяжести проблемы пола для современной молодежи: она создается больше всего экономическими трудностями, дѣлающими почти невозможными ранніе браки. Въ одной изъ книгъ, мною цитируемыхъ, приведены любопытныя данныя по Финляндіи, несомнѣнно типичныя и для другихъ странъ. Въ возрастъ отъ 20 до 30 лѣтъ изъ четырехъ мужчинъ только одинъ женатъ (25 проц.), въ возрастъ отъ 30-40 двое (50 проц.). Такимъ образомъ до 40 лѣтъ половина мужчинъ не имѣетъ нормальной семейной жизни. Это, конечно, ведетъ къ чрезвычайному паденію нравовъ.

Современной молодежи много помогъ бы *идеаль аскезы*, — но не просто правила чистой аскезы, а именно *идеаль аскезы*, въ который вѣрили бы, который любили бы. Идеализмъ является силой огромной «біологической» цѣнности, какъ на это не разъ указывали врачи. Современная молодежь въ сущности тоже очень аскетична — но «по неволѣ», а не по добровольному преклоненію передъ идеа-

ломъ. Слабость энтузіастическихъ движеній, частое отсутствіе воодушевляющей вѣры, есть главная болѣзнь современной молодежи, которая сама отъ этого страдаетъ, жадно бросается на все въ поискахъ того, что могло бы ее воодушевить, и такъ рѣдко находитъ это духовное питаніе въ религиозной жизни, единственно способной утолить духовный голодъ. Современная молодежь часто поэтому производитъ впечатлѣніе духовно анемичной, духовно безкрылой. *Велико бремя, лежащее на плечи современной молодежи*, и если она не справляется съ этимъ бременемъ и склоняется подъ тяжестью его, то самая острота духовныхъ исканій, духовный голодъ гораздо нынѣ сильнѣе, чѣмъ когда бы то ни было.

Мы говорили о томъ, какое мѣсто у современной молодежи занялъ спортъ. Подойдемъ съ другой стороны къ духовному міру молодежи — къ ея борьбѣ за существованіе: здѣсь тоже одна изъ причинъ духовнаго огрубѣнія.

То, что мы назвали выше *правдивостью* современной молодежи, ея отвращеніемъ ко всякимъ словеснымъ прикрытіямъ подлинной жизни, выступаетъ въ ея экономическомъ поведеніи какъ суровая, тоже грубая, но всегда трезвая практичность. Современная молодежь стала очень практичной, расчетливой. Въ интересной статьѣ, посвященной американскому студенчеству, но дающей картину болѣе общаго значенія, Bruce Curry не щадитъ красокъ въ изображеніи современнаго практицизма молодежи, зараженной духомъ — «*buisiness*», духомъ «индустріальной философіи»

ставящей на первом мѣстѣ успѣхъ, все переводящей на доллары. Если въ Америкѣ имѣются особыя причины для этого (особенно усилившіяся послѣ войны), то въ другихъ странахъ тоже мы имѣемъ расцвѣтъ практическаго матеріализма. Авторъ отчета УМСА съ горечью замѣчаетъ, что даже въ современныхъ социальномъ идеалистическихъ теченіяхъ слышатся въ глубинѣ ихъ тѣ же нотки матеріализма, жажды матеріальнаго обезпеченія и сосредоточенія всѣхъ усилій на матеріальной сторонѣ жизни. Молодежь нашихъ дней, какъ отмѣчаетъ сводка данныхъ анкеты, очень опредѣленно ставить вопросы экономическаго устройства на первый планъ. Раньше молодежи гораздо больше была свойственна «богемная» психологія, легкомысленное, беззаботное отношеніе къ своей будущей дѣятельности, теперь же мы видимъ очень трезвое и чисто практическое сосредоточеніе именно на вопросѣ экономическаго устройства. Какъ въ бурю нельзя не думать о томъ, чтобы укрыться въ надежномъ убѣжищѣ, такъ и въ эпоху страшнѣйшихъ экономическихъ и социальныхъ потрясеній, молодежь, вопреки естественной тягѣ юности къ беззаботности, заботливо ищетъ возможности экономически защитить себя. Это реализмъ, это трезвый учетъ того, что жить стало трудно, — и это есть та же правдивость, тоже смѣлое и откровенное признаніе дѣйствительности какъ она есть. И здѣсь ненавидитъ молодежь риторiku и словесныя декорации; она скорее уходитъ въ другую крайность, въ «ранній цинизмъ», какъ это называетъ

Bruce Curry. Если жизнь такъ жестока, какъ она есть, такъ не нужно никакихъ прикрасъ, нужно прямо и честно сказать, что всѣ борются за свое существованіе и что къ этой борьбѣ нужно готовиться. И здѣсь характерно, что на этомъ «раннемъ цинизмѣ» лежитъ печать глубокаго трагизма: не добровольно, считаясь съ суровой жизнью, покоряется молодежь закону вѣка сего. Это сказывается въ различныхъ исканіяхъ, о которыхъ рѣчь будетъ ниже. Иерархіи цѣнностей сама молодежь установить не можетъ; отвести должное мѣсто экономической проблемѣ и духовно отстоять себя еще не по силамъ молодежи, и въ этомъ таится огромная опасность нашего времени. Духовная неустроенность молодежи быть можетъ не больше, а даже меньше духовной неустроенности всего нашего времени, ибо въ мужественномъ констатированіи фактическаго первенства надъ всѣмъ экономическаго вопроса данъ уже первый шагъ къ дѣйствительному освобожденію отъ ядовитаго дыханія современности. Практическій матеріализмъ родился не въ наши дни — и, если молодежь нашего времени, съ ея отвращеніемъ къ лицемѣрію и риторикѣ, прямо и даже цинично обнаруживаетъ этотъ матеріализмъ, то не намъ судить ее. «Правдивость» можетъ стать началомъ духовнаго исцѣленія, ибо путь къ правдѣ лежитъ лишь черезъ правдивость.

Я хотѣлъ бы тутъ же коснуться болѣшого матеріала, собраннаго въ сводкѣ анкетныхъ данныхъ, подъ общимъ заглавіемъ «конфликты совѣсти у современной христіанской молодежи». Въ

нѣмецкой анкеты есть одно любопытное замѣчаніе, мимо котораго нельзя пройти: здѣсь говорится о томъ, что «христіаниномъ гораздо легче быть, занимая положенія, которыя не несутъ съ собой никакой отвѣтственности». Это замѣчаніе ставить принципиальный и основной для нашего времени вопросъ о перестройкѣ всей нашей культуры на началахъ христіанства. Объективно наша современная культура настолько пронизана антихристіанскими теченіями, настолько глубоко отошла отъ завѣтовъ Христа, что выходитъ, что лишь въ безотвѣтственныхъ положеніяхъ еще возможно остаться христіаниномъ... Молодежь не закрываетъ глаза, не убаюкиваетъ себя риторикой и сентиментальными вздохами, она обнажаетъ жизнь грубо и рѣзко — и это оттого, что она чувствуетъ смутно, а порой и болѣе ярко всю трагиду современности. Я боюсь преувеличивать, но мнѣ кажется, что предыдущія поколѣнія давали типъ героя драмы или даже мелодрамы, а въ современной молодежи созрѣваетъ типъ героя трагедіи. Это есть свидѣтельство большой духовной силы, выраженіе огромнаго духовнаго сдвига, принесеннаго тѣмъ, что на весь міръ легла печать трагедіи. Это не заслуга молодежи, это просто ея путь.

«Конфликты совѣсти» въ современной христіанской молодежи могутъ быть обобщены въ такой формѣ: христіанскій идеалъ высокъ и неосуществимъ; то же, что присуще современной жизни, составляетъ ея суть, отвратительно и ужасно. Молодежь часто отвергаетъ

требованія морали — но это совсѣмъ не значитъ, что въ душѣ исчезло сознаніе идеала. Вся тяжесть, нависшая надъ современной жизнью въ этомъ направленіи, создается тѣмъ, что и раньше жизнь была далека отъ морали, только объ этомъ молчали, лицемерно утверждая идентичность закона жизни и закона правды. Новое поколѣніе сурово и беспощадно срываетъ всѣ маски; если нельзя жить иначе, чѣмъ всѣ, то не нужно и обмана. Въ остротѣ и рѣзкости такой постановки дѣйствительно есть много трагическаго мужества. Не угасло сознаніе идеала, но невозможна стала ложь и лицемеріе... Конечно, не многіе совмѣщаютъ въ своемъ сознаніи трагическій дуализмъ: всѣ идутъ его дорогой, всѣ глядятъ въ перспективу его, но для яснаго сознанія трагичности положенія не хватаетъ часто силъ, а полярность духовнаго и чувственнаго, идеальнаго и реальнаго чувствуется лишь въ глубинѣ души, а на ея поверхности выступаетъ безоглядная, жуткая самоотдача потоку жизни. Въ этомъ вся опасность современности: стоя подъ знакомъ рѣзкой и обнаженной противопоставленности христіанскаго идеала и реальной нашей дѣйствительности, не имѣя силъ осуществить въ жизни идеалъ, молодежь отодвигаетъ его за эту его неосуществимость и мучительно отдается потоку жизни. Отсюда чрезвычайная острота и рѣзкость въ критикѣ современности у нашей молодежи, рѣшительное отверженіе традиціи и всякаго авторитета. Эти черты вообще присущи молодежи, но въ наше время онѣ приобрѣли

особенно острый характеръ. «Итти впередъ, заявляетъ молодежь въ Канадѣ, это значитъ выставить новыя программы и искать новыхъ путей». Это очень типичныя слова, вѣрно передающія рѣшительное нежеланіе молодежи посчитаться съ старымъ строемъ жизни. Въ старомъ строѣ были только прекрасныя слова и не было ничего прекраснаго въ дѣйствительности: вотъ основное обвиненіе, предъявляемое молодежью. *А прекрасныхъ словъ не нужно:* нужна, глубоко нужна реальность прекрасная, и отвратительна и невыносима всякая реторика. Оттого молодежь не слушаетъ никакихъ «словъ» и бравируя дѣлаетъ открыто то, что раньше дѣлали тайно...

Очень любопытно, что во многихъ мѣстахъ молодежь, въ рѣзкой критикѣ современности, обнажая ея неправду идетъ подъ знаменемъ крайняго соціально политическаго радикализма. Мнѣ пришлось быть свидѣтелемъ огромнаго успѣха нѣкоторыхъ демагогическихъ рѣчей въ этомъ духѣ — въ американской молодежи. Она жадно слушала обличенія неправды современнаго строя — и, насколько могу судить, эта жажда обличеній восходитъ къ тоскѣ объ идеалѣ. Въ Россіи когда то былъ типъ «кающагося дворянина», а сейчасъ всюду и особенно, конечно, въ Америкѣ, выступаетъ типъ «кающагося буржуа». Не слѣдуетъ думать, что здѣсь замѣшана «пропаганда». Самая пропаганда, гдѣ она имѣетъ мѣсто, падаетъ на подготовленную почву. Требованія радикальной перестройки экономическихъ, соціальныхъ и политическихъ отношеній въ соотвѣт-

ствіи съ идеалами христіанства раздаются нынѣ всюду. На фонѣ общихъ сѣтованій о томъ, что жизнь наша не вмѣщаетъ христіанства, этотъ радикализмъ, непримиримый и острый, пріобрѣтаетъ тоже трагическій оттѣнокъ, свидѣтельствуя о томъ, какъ глубоко и сильно живетъ въ христіанскомъ человѣчествѣ любовь къ завѣтамъ Христа. Чѣмъ острѣе сознаніе несовмѣстимости жизни и христіанства, тѣмъ непобѣдимѣе встаетъ жажда сохранить идеалъ цѣнной самой острой и безпощадной критики жизни. Трагическій дуализмъ жизни и идеала всегда былъ, но еще такъ недавно отъ него убѣгали, прикрывая лицемѣрно противорѣчія и диссонансы. Вся духовная атмосфера Просвѣщенства, съ его дешевымъ оптимизмомъ и поверхностнымъ пониманіемъ жизни и исторіи, была отравлена лицемѣріемъ, убѣганіемъ отъ дѣйствительности, была заполнена риторикой и патетическимъ самовосхваленіемъ. Кризисъ Просвѣщенства, начавшійся такъ давно, а въ наше время несомнѣнно ставшій очень острымъ, покоится, среди другихъ своихъ основъ, на реализмѣ, на честной и мужественной правдивости, на трезвомъ сознаніи всей разнородности дѣйствительности и идеала. Только при углубленномъ осознаніи всей жуткой неустроенности нашей можно по настоящему подойти къ вопросу о воплощеніи правды въ жизни: путь цѣлостной психологіи, путь творческой цѣлостности предполагаетъ ясное сознаніе нашей неустроенности. Ницше и Достоевскій ярче всего выразили въ своемъ творествѣ

эту сопряженность исканий творческой целостности съ трезвымъ чувствомъ внутренней неустроенности. Но то, что носили въ себѣ эти титаны духа, нынѣ имѣетъ молодежь — имѣетъ безъ всякихъ усилій, а какъ итогъ пережитого, какъ трагическую вѣдачу, возложенную исторіей. Для насъ, православныхъ, проблема цѣлостной культуры близка и дорога по ея внутреннему созвучію съ основнымъ началомъ Православія, какъ органическаго сочетанія свободы и любви черезъ Церковь. Но въ протестантизмѣ, съ его глубокимъ (основнымъ для него) догматическимъ убѣжденіемъ въ разнородности натурального и благодатнаго бытія — возвратъ къ идеалу цѣлостной культуры знаменуетъ глубокой догматическій переломъ. Спасеніе, по основному убѣжденію всего протестантизма, ни въ какой мѣрѣ не зависитъ отъ нашихъ «дѣлъ», отъ нашей активности. Какъ рабы Божіи, должны мы честно и постоянно трудиться, но этимъ мы не приближаемся къ Царству Божію: вся система культуры не есть путь къ Царству Божію. Въ этомъ и проявился «историческій спиритуализмъ» протестантизма: исторія сама по себѣ лишена религіознаго смысла — отсюда выпаденіе онтологіи преданія, отверженіе ученія о видимой церкви, движеніе къ Евангелію мимо всей исторіи, которая духовно просто равна нулю и которую даже не нужно преодолевать, чтобы найти себя во Христѣ. Никогда еще съ такой ясностью не обнажалась догматическая трагичность протестантизма, какъ въ наши дни.

Бартіанство (Barth, Gogarten и др.) есть нѣкій вопль, трагическій взрывъ старо протестантскаго спиритуализма, который не хочетъ себя обманывать, открыто признается въ несоединимости Божьяго и человѣческаго, отвергаетъ идею христіанской культуры. Въ христіанской молодежи, насколько можно судить по итогам анкеты, звучатъ тѣ же мотивы, но только акцентъ дѣлается на другомъ мѣстѣ. Несоединенность жизни и идеала не превращается въ нѣчто неизмѣнное, а является лишь трезвымъ констатированіемъ факта, противъ котораго однако христіанская молодежь протестуетъ со всей силой, требуя христіанской жизни. Этотъ мотивъ христіанизации жизни знаменуетъ глубочайшую трещину въ протестантизмѣ, Не только православная молодежь, но и протестантская молодежь выдвигаетъ идеаль перестройки всей жизни въ духъ христіанства, идеаль цѣлостной культуры и цѣлостной личности. Всѣ и всюду говорятъ: религія, которая не проявляется въ дѣлахъ, есть неполная и недостаточная религія, путь къ Богу лежитъ черезъ участіе въ жизни міра сего и задача наша заключается въ христіанизации всѣхъ жизненныхъ отношеній.

Такъ глубока и значительна та духовная тема, которая опредѣляетъ собой творческія устремленія христіанской молодежи всюду. Самый фактъ доминирования именно этой темы о созданіи христіанской культуры есть огромное историческое событіе, есть нѣкая увертюра къ «музыкѣ будущаго», къ тому истори-

ческому перелому, въ которомъ такъ нуждается христіанское человѣчество. Но если отъ самой темы перейти къ характеристикѣ того «капитала», которымъ располагаетъ наша молодежь, то мы будемъ до крайности поражены рѣшительнымъ несоотвѣтствіемъ значительности задачи и ничтожности силъ. Налицо есть лишь одно — нѣкій *élan mystique*, нѣкое ясновидѣніе идеала и очарованность имъ. Но нѣтъ налицо ни пониманія *смысла* той самой темы, о которой горятъ сердца, нѣтъ еще и творческихъ шаговъ въ сторону влекущей къ себѣ мечты. Передъ нашимъ поколѣніемъ серьезно выступаетъ опасность христіанской маниловщины, въ которую можетъ разрѣшиться все трагическое напряженіе эпохи, — и это тѣмъ болѣе надо отмѣтить, что рядомъ съ суровымъ обличеніемъ риторики недавняго времени у молодежи возникаетъ своя новая риторика, нѣкій отвлеченный, утопическій идеализмъ. Молодежь сильна въ отверженіи стараго, но слаба въ созиданіи новаго...

Еще знакомясь съ нѣмецкимъ юношескимъ движеніемъ, я обратилъ вниманіе на двѣ существенныя черты этого замѣчательнаго явленія XX вѣка: съ одной стороны духовные запросы нѣмецкой молодежи, по существу, имѣли религіозный характеръ, были направлены на возсозданіе въ себѣ и внѣ себя цѣлостной, одушевленной религіознымъ идеаломъ, жизни, — а съ другой стороны

вся почти нѣмецкая молодежь*) оказалась религіозно безпомощной и безсильной. Отрываясь отъ религіозной традиціи и стремясь къ религіозному творчеству, она обнаружила такое убожество и, скажемъ, прямо невѣжество, что, конечно, ничего своими силами достигнуть не могла.

Матеріалы нашей анкеты обнимаютъ болѣе квалифицированную молодежь, входящую въ составъ христіанскаго студенческаго движенія или близкую къ нему, но картина убожества и невѣжества, къ сожалѣнію, выступаетъ лишь съ большей яркостью. Вдумываясь въ эту картину, нельзя не поразиться страшному одичанію, все болѣе захватывающему христіанскіе народы, — и, часто кажется, что прежде, чѣмъ итти съ проповѣдью христіанства къ языческимъ народамъ, надо итти съ проповѣдью его въ самую гущу христіанскихъ народовъ. Не забудемъ, что анкета характеризуетъ все же избранную, если угодно, лучшую молодежь изъ университетовъ и старшихъ классовъ гимназій.

Прежде всего обращаетъ на себя вниманіе настойчивое подчеркиваніе того, что принадлежность къ какой либо христіанской церкви вовсе не означаетъ еще наличности вѣры во Христа. Это просто констатируется какъ фактъ — реальности котораго не станемъ и мы отрицать: смыслъ же этого факта, къ сожалѣнію, имѣющаго мѣсто и среди

*) Кромѣ католиковъ (см. объ этомъ эту же Oflig li. Jugendbewegung und katholische Geist. Объ этой книгѣ я упоминалъ въ рецензіи въ «Пути»).

православныхъ, заключается въ неусое-
неніи мистической стороны въ Церкви и
воспріятіи ея, какъ чисто человѣческаго
и историческаго явленія. Но не только
Церковь остается часто непонятою въ
своемъ мистическомъ существѣ, но и
отношеніе къ Христу обнаруживаетъ тѣ
же черты. Христосъ — Учитель, Хри-
стосъ въ своей любви къ людямъ и въ
своемъ безграничномъ милосердіи къ
грѣшникамъ — вотъ что знаютъ и любятъ
въ Немъ, а Христосъ — Сынъ Божій,
Христосъ — Спаситель и Искупитель
остается чужимъ и непонятнымъ. Всѣ
сужденія о христіанствѣ у молодежи
относятся не къ ученію вѣры, — а къ
тому, какъ проявляется оно въ жизни:
центр тяжести лежитъ для нихъ на
практической сторонѣ христіанства.
Это съ чрезвычайной ясностью обнару-
живается въ сужденіяхъ молодежи о
Христѣ; наша книга даетъ обильный
матеріалъ по этому вопросу. Прежде
всего, какъ вѣрно отмѣчаетъ состави-
тель отчета (стр. 83), молодежь сплошь
и рядомъ стремится представить въ
личности Христа свои собственные идеа-
лы, совсѣмъ не думая о томъ, чтобы,
наоборотъ, итти за Христомъ. Это отно-
шеніе къ Христу часто поражаетъ своей
наивною и упрощенною, отъ него
вѣетъ такимъ одичаніемъ и огрубѣ-
ніемъ! Вотъ образчики сужденій о Хри-
стѣ, взятыхъ изъ разныхъ странъ (здѣсь
приводимъ отвѣты на вопросъ о томъ,
какимъ былъ Христосъ въ юности).
«Христосъ былъ идеальный товарищъ»,
«такой же, какъ мы, только умнѣе»,
«Его не наказывали въ школѣ», «Онъ

любилъ удовольствія, когда кончалъ
свою работу», «былъ хорошій спорт-
сменъ», «былъ здоровый, сильный и
свѣжій юноша», «не имѣлъ никакихъ
особенныхъ свойствъ», «вѣроятно лю-
билъ играть на рояли», «любилъ овецъ и
заботился о нихъ»... Такъ представляетъ
себѣ молодежь Христа въ Его юности,
словно не зная того, что это былъ Сынъ
Божій, пришедшій искупить и спасти
мїръ. Сосредоточивая свое вниманіе
на чисто человѣческой сторонѣ Христа
(причемъ тутъ многіе даже рѣзко крити-
куютъ Христа за Его любовь къ грѣшни-
камъ, «недружелюбное отношеніе къ
Матери», за Его «презрѣніе къ богатымъ»),
молодежь почти нигдѣ не говоритъ о
Христѣ-Спасителѣ. Въ Немъ хотятъ ви-
дѣть вождя и руководителя въ жизни,
но не Спасителя, любятъ въ Немъ обличи-
теля фарисеевъ (голосъ изъ Швеціи),
силу воли Его (голосъ изъ Англіи).
Составитель отчета задаетъ вопросъ, самъ
отвѣчая на него: «неужели прежній
образъ Сладчайшаго Иисуса такъ быстро
исчезаетъ и замѣняется инымъ, болѣе
реальнымъ, болѣе близкимъ къ жизни
образомъ»? Образъ Спасителя несомнѣн-
но потускнѣлъ въ широкихъ слояхъ хри-
стіанской молодежи... Англійская анкета
подчеркиваетъ, что для подростковъ на
первомъ мѣстѣ стоитъ отношеніе Хри-
ста къ людямъ, а не Его отношенія къ
Богу... Если мы обратимся къ характе-
ристикѣ того, какія препятствія стоятъ
на пути къ вѣрѣ въ Христа (объ этомъ
тоже находимъ обильный матеріалъ въ
книгѣ), то прежде всего обращаетъ на
себя вниманіе поразительное сходство

отвѣтовъ всюду. На первомъ мѣстѣ среди препятствій, къ вѣрѣ, стоятъ чудеса. Воскресеніе Христа, это чудо изъ чудесъ, въ которомъ заключена вся «благая вѣсть», особенно трудно принять, равно какъ и ученіе о томъ, что Христосъ былъ Сынъ Божій: «ученіе это не соотвѣтствуетъ нашей эпохѣ», пишетъ какой то мудрецъ изъ подростковъ. Не менѣе трудно для молодежи *слѣдовать* Христу. «Требованія Христа, читаемъ въ одномъ отвѣтѣ, непроводимы въ жизнь. Его предписанія идутъ противъ природы. Онъ не допускаетъ никакого грѣха. Мы должны умереть, если захотимъ дѣйствительно пойти за нимъ». Въ другомъ мѣстѣ пишутъ: «этика Иисуса строга и идеалы такъ высоки, что они неосуществимы.» «Христіанство не можетъ быть воплощено въ жизни.» «Смирненіе Христа, любовь къ врагамъ, равнодушіе къ міру — все это требовало бы, чтобы мы совсѣмъ отказались отъ радостей жизни, намъ пришлось бы искоренить гордость, любовь къ міру». «Требованія цивилизаціи современнаго общества и современнаго нехристіанскаго направленія жизни не позволяютъ идти за Христомъ». Приведемъ нѣсколько критическихъ замѣчаній о христіанствѣ, исходящихъ отъ нехристіанской молодежи (анкета даетъ и этотъ матеріалъ для Японіи, Китая и Индіи). Въ глазахъ нехристіанскихъ народовъ христіанство расцѣпывается не по его идеаламъ, а по тому, какъ мы его воплощаемъ въ жизнь. «Христіанство является однимъ изъ средствъ порабощенія Китая», «оно служитъ имперіализ-

му» всегда связано съ политикой», «оно не лучше другихъ религій», «христіанскіе принципы непроводимы въ жизнь, потому христіане и являются всегда лицемерами», «они во имя Иисуса творять обыкновенно зло», «христіане во многомъ хуже нехристіанъ», «въ нихъ много исповѣданій и нѣтъ единства». Справедливо замѣчаетъ авторъ книги, что о насъ судятъ «по нашимъ плодамъ...» Не входя въ обсужденіе всѣхъ приведенныхъ замѣчаній, подчеркнемъ лишь основной фактъ несоотвѣтствія жизни христіанъ ихъ идеаламъ. Дѣло идетъ не только о нашихъ грѣхахъ, я думаю, но и томъ, что мы даже не видимъ грѣха тамъ, гдѣ онъ есть, что мы сами прикрываемъ именемъ Христа дѣла совсѣмъ нехристіанскія. То, что звучитъ въ приведенныхъ выше замѣчаніяхъ христіанской молодежи имѣетъ тотъ же смыслъ: христіанство и въ ея глазахъ стало декоративнымъ, риторическимъ, оно въ своей сущности не жизненно, поэтому остается либо лицемерить, либо открыто признать нежизненность христіанства. Наше время уже не хочетъ никакихъ христіанскихъ декорацій никакой «словесности», оно ставитъ вопросъ о реальности и силѣ христіанства. Когда то Л. Толстой съ чрезвычайной силой поставилъ въ своей «Исповѣди» вопросъ о томъ, что для насъ заповѣди Христа стали «идеалами», чѣмъ то отдаленнымъ, неосуществимымъ и только издали свѣтящимъ намъ. Въ исторіи европейской культуры это была точка *знаменательнѣйшаго поворота къ религіозной морали*, отказа отъ

«свободной», безрелигиозной морали и возврата къ «теоніи»^{*)}). Наше молодое поколѣніе носить въ себѣ ту же проблему — конечно, не умѣя ея выразить съ достаточной глубиной, но переживая со всей силой трагическій моментъ въ исторіи христіанства. Жизнь христіанскихъ народовъ давно уже опредѣлялась «свободной» моралью, оторвавшейся отъ религіи: нечего удивляться, что весь ходъ исторіи былъ таковъ, что проведение въ жизнь христіанства стало доступно лишь въ удаленіи отъ міра. Передъ христіанскимъ міромъ стоитъ нынѣ грандіозная задача къ перестройкѣ всѣхъ жизненныхъ отношеній — и особенно социальнo экономическихъ, въ духѣ Евангелія. Но, чтобы поставить эту задачу съ полной опредѣленностью и ясностью, необходимо совершенно освободиться отъ ядовитаго дыханія риторики, завладѣвшей христіанствомъ^{**)}, отъ лицемернаго самоуспокоенія и нежеланія видѣть всю трагичность положенія. Правдивость, которая кажется мнѣ самой существенной и творческой чертой современной молодежи, и даетъ ей силу духовную, чтобы поставить основной вопросъ современности — о цѣльной религіозной культурѣ. Горе лишь въ томъ, что, болѣя этимъ вопросомъ, наша молодежь такъ духовно скудна, такъ религіозно одичала. Однимъ изъ самыхъ яркихъ проявленій этого слу-

жить ослабленіе, а порой и исчезновеніе *чувства грѣха*. Это чувство предваряетъ психологически обращеніе ко Христу, оно сопровождаетъ насъ на всемъ пути къ Нему, — а, между тѣмъ, давно уже въ христіанскомъ обществѣ замѣчается элементарный натурализмъ, признаніе всего «естественнаго» добрымъ, пониженіе духовной чуткости и выпаденіе чувства грѣха. Наша молодежь здѣсь только слѣдуетъ за своими отцами... Очень любопытныя въ этомъ отношеніи строки находимъ мы въ анкетѣ изъ Канады: «Ветхій Заветъ, читаемъ здѣсь, говорилъ о болѣзни, какъ грѣхъ, а въ наши дни принято самый грѣхъ разсматривать какъ болѣзнь. Многие наши современники открыто перестали видѣть въ грѣхѣ оскрбленіе Бога; грѣхъ толкуется нынѣ, какъ болѣзнь, спасеніе, какъ здоровье, Евангеліе — какъ лекарство для міра, Христосъ — какъ великій врачъ. Поэтому теперь говорятъ мало объ искупленіи, но часто выдвигаютъ психотерапію, изслѣдуютъ не грѣхи свои, а «комплексы.»^{*)} Въ анкетѣ изъ Шотландіи рѣшительно говорится: «мы потеряли сознаніе грѣха, потому что забыли, что значить Богъ, что значить жизнь и смерть Сына Божія».

Хотѣлось бы еще охарактеризовать отношеніе христіанской молодежи къ Церкви. У значительной части молодежи это отношеніе имѣетъ равнодушный или враждебный характеръ; для догматическаго кризиса протестантизма (суть котораго можетъ быть истолкована, какъ

*) См. мою статью «Автономія и Теоніи» (Путь).

**) «Самая опасная сторона въ христіанствѣ XIX вѣка, писалъ Розановъ, это то, что оно начинаетъ быть риторическимъ».

*) Здѣсь имѣется въ виду ученіе Фрейда.

поворотъ отношенія къ Церкви) весь этотъ матеріалъ очень характеренъ, но и православная и католическая молодежь порой тоже страдаетъ указанными чертами. Въ Швейцаріи говорятъ о «равнодушій», не лишенномъ впрочемъ уваженія: «молодежь, пожалуй, готова была бы въ случаѣ нужды защищать Церковь — при равнодушій къ ней.»*) «Отношеніе Церкви къ войнѣ и социальнымъ бѣдамъ таково, что оно заставляетъ массы держаться вдали отъ нея». «У насъ много церквей, а нужна единая Церковь». «Церкви страдаютъ подъ бременемъ традицій, накопившихся за вѣка, — онѣ должны вернуться къ историческому Иисусу». «Церковь нуждается въ основательной реорганизаціи, сейчасъ же она не производитъ никакого впечатлѣнія на молодое поколѣніе: службы церковныя скучны, молитвы стереотипны и монотонны, проповѣди обыкновенно находятъ ниже уровня нашихъ дней». Изъ Испаніи пишутъ: «здѣсь не столько оппозиція Церкви, сколько насмѣшка надъ ней»; изъ Румыніи пишутъ о совершенномъ равнодушій къ Церкви; изъ Англіи пишутъ о томъ, что передъ церквами стоятъ огромныя и серьезныя задачи и что Церковь поэтому нуждается «въ новой жизни».

Критикъ подвергается Церковь — главнымъ образомъ въ лицѣ ея служите-

лей. Изъ Шотландіи пишутъ: «то, что стоитъ за поверхностной антипатіей къ религіи, сплошь и рядомъ есть просто личное отталкиваніе отъ какого либо изъ служителей Церкви; въ отчужденіи отъ Церкви молодежи сплошь и рядомъ виновата сама Церковь». Авторъ книги отмѣчаетъ съ большой силой, что «теперь уже прошли времена, когда священнослужители могли, въ силу одного своего сана, рассчитывать на уваженіе». Священнослужители нынѣ должны и лично импонировать молодежи, *должны сами идти къ ней* — научиться быть необходимыми и полезными ей. Молодежь нуждается въ духовныхъ вождяхъ и руководителяхъ, она ищетъ ихъ, но сама не пойдетъ къ церковнослужителямъ, скорѣе убѣгаетъ отъ нихъ.

Молодежь перестаетъ молиться, даже не теряя вѣры, а иногда и не хочетъ даже помощи Божіей, гордо заявляя (какъ одинъ изъ юношей въ анкетѣ): «я не жду ничего отъ молитвы, я самъ хочу быть твердымъ и шильнымъ, мнѣ не нужно ничьей помощи». «Современный человѣкъ стыдится молиться»... Религіозное оскудѣніе и измелъчаніе ставятъ передъ всѣмъ христіанскимъ обществомъ огромный вопросъ *воспитанія* религіозной жизни въ молодежи. Только должны мы помнить, что нельзя рассчитывать на серьезное значеніе всѣхъ воспитательныхъ мѣръ, пока сама жизнь развивается въ сторону языческую и безбожную. Та огромная духовно воспитательная работа, какую ведутъ въ мірѣ УМСА, союзъ христіанскихъ дѣвушекъ и Всемирная студенческая христіанская

*) Въ одномъ изъ русскихъ кружковъ намъ привелось слышать такое сужденіе: «если дѣло идетъ о защитѣ Православной Церкви, я отдамъ свои силы на это, но если вы говорите о Богѣ, то я долженъ заявить, что въ Бога я не вѣрую и Его реальности не признаю».

федерация — имѣетъ лишь предварительное значеніе, пробуждая религиозное сознаніе и привлекая молодежь къ питанію Словомъ Божиимъ. Но для серьезнаго и исторически продуктивнаго воздѣйствія на молодежь нуженъ возвратъ къ жизни, построенной на религиозныхъ началахъ. Въ системѣ современной культуры должны образоваться точки, въ которыхъ должна появиться новая жизнь, новыя отношенія — и вокругъ этихъ точекъ будутъ группироваться всѣ живыя силы. Внутри современной культуры должны выдѣлиться островки христіанской культуры — въ смыслѣ возврата къ церковной цѣлостной жизни, соединяющей свободу и вѣрность Церкви, творческій духъ и здоровый традиціонализмъ. Молодежь наша не гениальна, но гениальна ея тема, и дай Богъ ей силу донести эту тему до своихъ зрѣлыхъ лѣтъ. Изъ отдѣльныхъ уголковъ должна начаться новая жизнь, побѣждая своимъ очарованіемъ косность и равнодушіе. Намъ, православнымъ, это движеніе, происходящее нынѣ во всемъ христіанскомъ мірѣ, особенно дорого и близко потому, что новая религиозная культура можетъ быть построена только на началахъ Православія. Приблизилось время, когда міръ можетъ напитаться духовно лишь у Православія — и не только для своей внутренней жизни, но для своей исторической жизни. Христіанская молодежь во всемъ мірѣ ста-

вить проблему, которая нынѣ можетъ быть рѣшена лишь на почвѣ Православія — съ его органическимъ сочетаніемъ свободы и строгой церковности, космизма и аскетической традиции, соборности и творческой силы.

Основной вопросъ нашей эпохи есть вопросъ христіанской культуры, построенія жизни на началахъ христіанства безъ отрицанія того что дала намъ исторія. Нужно найти сочетаніе свободной пытливости человѣческаго ума и пребыванія въ Церкви, обращенности къ міру и жизни въ Богѣ, участія въ исторической жизни и вѣрности завѣтамъ Евангелія. Христіанство должно быть «реальнымъ», сохраняя все свое мистическое содержаніе. Отношеніе къ міру должно быть свободно и отъ теократическаго замысла о насильственномъ движеніи его къ Царству Божію, и отъ равнодушнаго «нейтралитета» къ жизни міра. Христіанскій міръ долженъ найти сочетаніе любви къ міру и дѣятельнаго участія въ немъ съ свободой — и этотъ путь есть путь освященія жизни черезъ молитвы и благословеніе Церкви, не стремящейся къ внѣшней власти въ мірѣ, но преобразующей наши сердца. Эту тайну объ «освященіи» жизни сохранило и пронесло черезъ вѣка Православіе, и нынѣ пришелъ часъ явить это міру не въ одной идеѣ, но и въ живой реальности.

В. В. ЗѢНЬКОВСКІЙ.

О ПОДВИГЪ ЮРОДСТВА.

«Мы безумны Христа ради, а вы мудры во Христѣ; мы немощны а вы крѣпки; вы во славу, а мы въ безчестіи. Даже донныне терпимъ голодъ, и жажду, и наготу, и побои, и скитаемся. Злословятъ насъ, мы благословляемъ; гонятъ насъ, мы терпимъ; хулятъ насъ, мы молимъ; мы какъ соръ для міра, какъ прахъ, всѣми попираемый донныне».

I Посл. къ Коринѣ.
4; 10, 11, 12, 13.

Подвигъ юродства представляетъ собою одно изъ самыхъ своеобразныхъ явленій русской репигіозности. Явленіе это, знакомое вообще Востоку, осталось чуждо западному опыту. Содержаніе юродства, какъ религіознаго пути, ни въ какой мѣрѣ не покрывается западнымъ понятіемъ «безумія во Христѣ», обозначающимъ лишь нѣкое религіозное чудачество, или же ту по-дѣтски наивную непосредственность въ проявленіи религіознаго чувства, которая

такъ рѣдко встрѣчается у западнаго чловѣка.

Слово «юродивый» непереводимо. Внутреннему слуху звучить оно такъ:

Уродство — юродство... Ю — родивый — ее (небесную природу) родившій, путемъ особымъ, необычнымъ...

Слѣдуетъ различать юродивость органическую, дефективную, обозначающую не что иное, какъ слабоуміе или недоразвитость (безсловесная, не пріавшая еще облика чловѣческаго Елизавета Смердящая у Достоевскаго) отъ юродства мистическаго. Но и оно, въ свою очередь, обнимаетъ собой два типа, и одинъ изъ нихъ является какъ бы промежуточной ступенью между органическимъ юродствомъ и юродствомъ внутренняго, духовнаго порядка: это «блаженненькій» котораго чтить и жалѣть русской народъ, чуткій къ Божьей благодати, въ какой бы она не скрывалась убогой формѣ. Тутъ природная поврежденность соединяется съ вліяніемъ благодати, поврежденность является даже какъ бы предпосылкой благодати, заранее лишая душу тѣхъ самихъ по себѣ цѣнныхъ способностей и свойствъ, какъ разсудокъ и воля, которые для падшаго чловѣчества являются орудіями грѣха и паденія. Тутъ сила духа словно пользуется обезвреженнымъ,

поврежденнымъ природнымъ матеріаломъ, для ускоренія своего роста. Волею Божіею тутъ дефектъ обращается въ положительное условіе роста духовнаго (Николка - юродивый въ «Борисѣ Годуновѣ», — плачущій оттого, что мальчики отнимаютъ у него копеечку, обираютъ его, — и сейчасъ вслѣдъ затѣмъ обличающій царя во Имя Богородицы).

И, наконецъ, юродство, какъ *мистическій путь*, какъ сознательно и добровольно взятый на себя мученическій *подвигъ*, вырастающій изъ глубинной потребности души, или, ввидѣ *послушанія*, возложенный духовнымъ руководителемъ.

О такихъ благодатныхъ безумцахъ Христа ради свѣдѣній у насъ мало. Но по немногимъ жизнеописаніямъ, мы, съ помощью молитвеннаго углубленія, можемъ все же проникнуть въ таинственный міръ ихъ души.

Сущность всякаго христіанскаго пути въ отрѣшенности, нищетѣ духовной и разнаго рода лишеніяхъ. Но главная особенность мистическаго пути юродства, въ *чрезвычайной и высшей мѣрѣ отъсѣченія гордости и себялюбія*. Это подвигъ *смиренія* по преимуществу.

Человѣкъ, изначально отрѣкшійся отъ облика человѣческаго, отказавшійся отъ лица своего и своей (иногда ярко выраженной и сильной) *индивидуальности*, — лишающій себя какой бы то ни было общности со своими ближними, — одѣвающий личину обездоленнаго шута, и отвращающій отъ себя благожелательность и расположеніе людей своимъ стран-

нымъ, для привычныхъ понятій часто непонятнымъ поведеніемъ. — такой человекъ героическимъ усиліемъ въ *самомъ корнѣ пресѣкъ* путь врагу: горделивому тщеславію тварной природы.

Юродство путь многострадальный, это *подвигъ страданія*. Мучимая жаждой пострадать за Христа, душа подвижника ищетъ сопричастія страстному пути Его, — не удовлетворяясь положенной мѣрой испытаній, спѣшитъ навстрѣчу *скорбямъ чрезвычайнымъ*, скорби отмѣчаютъ душу печатью особой благодати.

Юродство въ какомъ-то смыслѣ путь *трагическаго* (единственный религіозный путь, дающій возможность своеобразнаго разряженія заложенныхъ въ душѣ творчески-художественныхъ силъ). Избравшій его, беретъ на себя *роль* въ отношеніи внѣшняго міра, онъ — *актеръ*, невѣдомо для міра, являющагося слѣпымъ зрителемъ. Но играя, юродивый *поучаетъ*. Всѣ его дѣйствія имѣютъ иносказательный смыслъ, лишь позже уясняющійся людямъ. Слова его подчасъ блики прозрѣваемаго имъ будущаго, они *въхи на пути грядущей судьбы его*.

Мудрый, онъ играетъ безумца, смиренно скрывая подъ шутовской личиной всю щедрость благодати, недоступную сынамъ плоти. Любвеобильный, онъ суровъ и безпощаденъ, обличая зло. Исполненный душевнаго благолѣпія, онъ принимаетъ зракъ раба и облачается въ убогія ризы Христовы.

Такъ на *двойномъ планѣ бытія*, въ обособленности безумца отъ мудрыхъ

міра сего, *творится мистеріальное дѣйство* жизни юродиваго. Внутренне находясь въ непрерываеомъ бореніи за стяжаніе духа святого, въ молитвенномъ созерцаніи и озареніи, — во внѣшнемъ мірѣ несетъ онъ бремя земной своей роли.

И бываетъ, что нескованная никакими человѣческими условностями и преградами, мука истерзанной, ежечасно подавляемой тварности, подчасъ разряжается діонистическимъ *буйствомъ души*, прорывающимся изъ глубиннаго первоисточника существа человѣческаго.

Вотъ въ бѣгломъ очертаніи основныя особенности русскаго юродства, представляющія для западнаго человѣка несомнѣнный соблазнъ. Кажущаяся хаотичность такого пути чужда и непонятна Западу, установившему религіозныя нормы. Но вѣрующая душа русскаго человѣка обладаетъ рѣдкимъ и драгоценнымъ «даромъ святой свободы», коренящейся въ глубокой любви ко Христу. Въ этой любви залогъ ея святости, предохраняющей отъ своеволия и самоchinія. Внѣшне анархическій и подверженный случайностямъ, путь юродства *внутренне подчиненъ и оформленъ канонѣмъ благодати*, воцарившейся въ душѣ подвижника. Для немногихъ онъ требуетъ особаго религіознаго генія и особаго призванія. Самочинный произволъ въ принятіи этого подвига, погружаетъ душу въ бездны гордости и зла. (О. Ѳерапонтъ въ «Братяхъ Карамазовыхъ») *«Студентъ хладныхъ водъ»*.

Есть души, которыя не въ силахъ успокоиться на маломъ христіанскомъ дѣланіи, — внутренній голосъ настой-

чиво зоветъ ихъ къ болѣе совершенному служенію, онѣ томятся жадной *подвига*, требующаго могучаго напряженія всѣхъ душевно-духовныхъ силъ и *героическаго сдвига всѣхъ основъ бытія*.

Такова была душа юродиваго Христа ради, Ивана Яковлевича Корейша. Въ запискѣ къ Митрополиту Филарету онъ подписался «студентомъ хладныхъ водъ» (мистическій терминъ для высшей отрѣшенности и жизни духа, хрустально-чистой и прохладной, какъ горніе снѣга, какъ глубинные ключи). Послѣ безконечныхъ страданій, бореній и побѣдъ, этотъ подвижникъ на склонѣ лѣтъ самъ себя считаетъ всего лишь скромнымъ «студентомъ» духовной жизни. Въ томъ и характерная особенность его мужественнаго облика, что онъ смиренный учащійся, принимающій всѣ испытанія, какъ урокъ, и самъ себѣ ставящій все новыя заданья. Да и вся жизнь его — великое заданье, распятіе ветхаго Адама своего — ради воскресенія во Христѣ!

Иванъ Яковлевичъ родился въ Смоленскѣ, въ семьѣ священника, получилъ духовное образованіе и учительствовалъ въ духовномъ училищѣ. Съ дѣтства проявилось въ немъ влеченіе къ одиночеству и къ изученію Священнаго Писанія. Онъ ушелъ изъ города и бродилъ по святымъ мѣстамъ. Три года провелъ онъ, работая наравнѣ съ монастырской братіей и исполняя всѣ послушанія. Затѣмъ вернулся и продолжалъ свою учительскую дѣятельность. Но и въ ней не находилъ онъ удовлетворенія. Тогда, наконецъ, онъ рѣшилъ приступить къ подвигу юродства.

Онъ притворился помѣшаннымъ и поселился въ заброшенной банѣ. Написавъ на наружной стѣнѣ, что къ нему нельзя входить иначе, какъ ползкомъ и на колѣняхъ, онъ оградилъ себя отъ назойливыхъ посѣщеній. Въ время Отечественной войны его видали у непріятельскаго лагеря, гдѣ онъ подвергался оскорбленіямъ. Изъ бани иногда доносился его голосъ, распѣвающій духовныя пѣсни. Онъ сталъ принимать посѣтителей, очень почитавшихъ его за высокіе дары. Такъ прошло лѣтъ пять.

Избравъ роль *помѣшаннаго*, и тѣмъ предвосхищая будущее, Иванъ Яковлевичъ какъ бы *предварялъ объ ожидавшей его участи*.

Въ Смоленскѣ проѣздомъ находился вліятельный чиновникъ; желая соблазнить приглянувшуюся ему красавицу, онъ посватался къ ней и хотѣлъ увезти въ Петербургъ, гдѣ должно было состояться вѣчаніе. Мать дѣвушки, бѣдная вдова, не рѣшаясь отпустить дочь, пришла къ Ивану Яковлевичу совѣтоваться. Онъ открылъ ей, что чиновникъ давно женатъ и имѣетъ дѣтей. Дѣвушка пошла въ монастырь, стала игуменьей и переписывалась съ Иваномъ Яковлевичемъ. А разъяренный чиновникъ уѣхалъ и, пустивъ въ ходъ всѣ свои связи, добился того, чтобы Ивана Яковлевича отравили въ домъ умалишенныхъ. Тайкомъ отъ жителей Смоленска, его, связаннаго по рукамъ и ногамъ, отвезли въ Москву и сдали въ Преображенскую больницу въ качествѣ буйнаго больного. Его заключили въ одиночномъ помѣщеніи, въ темномъ подвалѣ, и въ углу

приковали на цѣпи къ стѣнѣ. Такимъ образомъ ему, какъ и другой, родственной ему душѣ, юродивой Пелагін, дано было, принявъ цѣпи, явить собою міру отображеніе страждущаго на землѣ *Христа во узахъ*.

Надо перенестись въ состояніе чловека, лишеннаго свѣта, воздуха и пищи (втеченіе трехъ лѣтъ ему лишь изрѣдка приносили ломоть хлѣба и кружку воды) осужденнаго на бездвижность, въ атмосферѣ огненной муки безумія. Сердце подвижника, забывая о личной долѣ, должно было исходить кровью жалости и великаго страданія. Только дѣйствіемъ особой благодати могло оно выдержать подобное испытаніе, и выйти изъ него просвѣщеннымъ новымъ знаніемъ, освященнымъ новою любовью. Недаромъ началъ онъ подвигъ своей ролью помѣшаннаго, и недаромъ попалъ въ домъ умалишенныхъ: надлежало установиться нѣкой *таинственной связи* между душой подвижника и тѣмъ царствомъ безумія, гдѣ онъ провелъ 44 года своей жизни. Въ лицѣ его во мракѣ преисподней явился посланецъ неба и *молитвенникъ за души этихъ обреченныхъ*. Въ этомъ заключается, повидимому, особая миссія этого подвижника.

Наконецъ, при обходѣ больницы новоназначеннымъ врачомъ, ужасное положеніе Ивана Яковлевича обнаружилось. По требованію врача, его перенесли въ сѣтлое, чистое помѣщеніе, перодѣли и пытались возстановить его силы. Но перенесенное страданіе наложило неизгладимый отпечатокъ на весь его обликъ. Черты лица его (какимъ изоб-

раженъ онъ на портретъ) распухли, и чѣмъ-то неуловимымъ отождествились съ лицомъ помѣшанныхъ окружающихъ его. Лишь скорбно-мудрый взглядъ говорить о высокомъ избранничествѣ.

Къ нему повалилъ народъ. У двери начальство повѣсило кружку, и при входѣ каждый опускалъ въ нее свою лепту. Деньги шли на улучшение быта больныхъ.

Но самъ Иванъ Яковлевичъ продолжалъ тѣснить себя. Онъ опредѣлилъ себя въ углу около печки 2 квадратныхъ аршина и, какъ заключенный, не смѣлъ протянуть ногъ за черту. Онъ никогда не садился, всегда стоялъ или лежалъ, и занимался толченіемъ въ порошокъ костей, стекла и камней. Приносимую ему пищу онъ для умерщвленія вкуса, перемѣшивалъ—ананасъ со щами, кашу съ семгой. Подарки раздавалъ, а себя оставлялъ лишь табакъ, посыпая имъ голову и одежду. Про себя онъ говорилъ: «У насъ одежонка пошита и хоромина покрыта, находи нуждающихся и помогай имъ». Одѣтъ онъ былъ въ халатъ, подпоясанный полотенцемъ и распахнутый на груди, такъ что виднѣлся крестъ. Прошлое и будущее людей было ему открыто во всѣхъ подробностяхъ, и онъ исцѣлялъ не одного больного, обращавшагося къ нему за помощью.

Наконецъ онъ сталъ слабѣть и больше все лежалъ. Въ Великую Субботу 1861 года онъ, раздавая посѣтителямъ профеты, сказалъ: «Поздравляю васъ съ новымъ годомъ съ утренней Авророй!», очевидно предсказывая скорую смерть свою. Но несмотря на болѣзнь, онъ

до самаго конца ни въ чемъ не давалъ себя поблажки и клалъ голову на полъ, а не на подушку. 6 сентября онъ попросилъ, чтобы его приобщили, соборовали и пропѣли надъ нимъ отходную. Последнія слова его были: «Спаситесь, спаситесь, спасена буди вся земля!».

«СЕРАФИМОВЪ СЕРАФИМЪ».

На чугунномъ памятникѣ противъ алтаря Дивѣвскаго-Троицкаго Собора находится надпись: «Пелагія Ивановна Серебренникова, урожденная Сурина, по благословенію Старца Божія Іеромонаха Серафима, за святое послушаніе, оставила все счастье земной жизни, мужа и дѣтей, принявъ на себя подвигъ юродствія, и приняла гоненія, заушенія, біенія и цѣпи Христа Господа ради. Родилась въ 1809 г., прожила въ монастырѣ 47 лѣтъ и 3 января 1884 г. отошла ко Господу 75 лѣтъ отроду». И далѣе: Свято-Троицкаго Серафимо-Дивѣвскаго монастыря Серафимовъ Серафимъ, блаженная Пелагія».

Она родилась въ городѣ Арзамасѣ, въ семьѣ зажиточнаго купца. Въ дѣтствѣ съ ней случилось, что она слегла, словно заболѣла, а на утро поднялась преображенная: изъ живого умнаго ребенка она превратилась въ дурочку, причемъ дурь ея была явно напускная. Можно предположить, что уже тогда было дано ей *откровеніе судьбы ея*, и быть можетъ *явился ей чудесный старецъ*.

Когда Пелагія выросла и стала краси-

вой, крѣпкой дѣвушкой, мать рѣшила выдать ее замужъ, несмотря на ея сопротивленіе. Къ ней посватался молодой приказчикъ Серебренниковъ. На смотринахъ, Пелагія, чтобы отпугнуть жениха, стала поливать чаемъ цвѣты на своемъ платьѣ; на смущенные знаки матери, она отвѣтила словами: «Что вы, маменька, или вамъ больно жалко цвѣточковъ-то. Вѣдь не райскіе это цвѣты». Но жениху она понравилась, онъ утверждалъ, что она не глупая, а только неученая, и вскорѣ она стала его женой.

Послѣ замужества, Пелагія была въ Саровѣ. Старецъ Серафимъ *много часовъ подрядъ бесѣдовалъ съ ней наединѣ*, и подарилъ ей четки. Содержаніе бесѣды осталось неизвѣстно. Должно быть, старецъ ей далъ нужныя указанья, научилъ и *благословилъ ее на тяжкій подвигъ юродства*.

Вернувшись домой, Пелагія выучилась молитвѣ Иисусовой, и цѣлыя ночи проводила на колѣняхъ, молясь. Затѣмъ она приступила къ выполненію своего послушанія. Надѣвъ на себя нарядное платье, она голову повязывала грязной тряпкой и въ такомъ видѣ появлялась на гуляньи. Ее высмѣивали, а она лишь того и искала. У нея родились два сына, но умерли, а когда родилась дочь, она отнесла ее къ матери, говоря: «Ты отдавала, ты и нянчись теперь, я уже больше домой не вернусь». Все, что у нея было, она раздавала бѣднымъ, и стала бѣгать изъ церкви въ церковь. Мужъ ловилъ ее, билъ, запиралъ и морилъ ее голодомъ, а она дѣлала свое дѣло

и лишь твердила: «Оставьте, меня Серафимъ испортилъ!». Потерявъ терпѣніе, мужъ распорядился, чтобы городничій безъ пощады наказалъ ее, что и произошло съ разрѣшенія и въ присутствіи матери. Вся израненная и окровавленная, Пелагія не издала и стона.

Видя, что все бесполезно, мужъ приковалъ ее на цѣпь къ стѣнѣ и издѣвался надъ нею. Иногда она срывалась съ цѣпи и бѣгала по улицамъ, ужасая прохожихъ своимъ видомъ. Но мужъ снова ловилъ ее и заковывалъ на худшія мученія. Разъ она, порвавъ цѣпи, на паперти пріютилась отъ зимней стужи въ открытомъ гробу, приготовленномъ для покойника. Когда мимо прошелъ сторожъ, она бросилась къ нему съ мольбой о помощи. Но сторожъ принялъ ее за призракъ и съ испугу забилъ въ набатъ. Тогда мужъ окончательно отрекся отъ нея, и притащилъ ее къ матери, гдѣ она также приняла немало страданій. Вспоминая впослѣдствіи это время, она говорила: «Сергушка во мнѣ все ума искалъ, да мои ребра ломалъ, ума-то не сыскалъ, а ребра-то всѣ поломалъ».

Однажды мать съ дочерью побывала въ Саровѣ, и рассказала старцу, что Пелагію пришлось посадить на цѣпь за непослушаніе. Но старецъ пригрозилъ ей Божіей карой и строго запретилъ неволить дочь. Тогда, наконецъ, ей вернули свободу, и она всѣ ночи проводила подъ открытымъ небомъ въ слезной молитвѣ. Днемъ же юродствовала, бѣгала въ лохмотьяхъ по городу, кричала, голодала и мерзла. Такъ прошло 4 года. Старца Серафима уже не было въ живыхъ.

Наконецъ, одна монахиня изъ Дивѣвской общины предложила Пелагіи поселиться у нихъ въ монастырѣ, гдѣ она и прожила послѣднія 47 лѣтъ своей жизни. Но и тамъ она подвергалась суровости и побоямъ приставленныхъ къ ней женщинъ: она бѣгала по монастырю, кидала камни, била стекла, колотилась головой о стѣны... Большую часть дня она проводила въ вырытой ею ямѣ совершая молитву Иисусову; лѣтомъ и зимой ходила босая, становилась на гвозди, пронзая себѣ ноги, лишь изрѣдка питалась хлѣбомъ съ водой, и вообще всячески истязала себя.

Эта истинно-русская, могучая натура не знала удержу въ добровольномъ мученичествѣ, — и въ любви и въ мукѣ безмѣрно превышая положенный человѣку предѣлъ...

Пелагія Ивановна обладала въ высокой степени даромъ слезъ. На участливые вопросы она отвѣчала: «нѣтъ это я такъ. Надо мнѣ такъ плакать, вотъ я и плачу».

Она всегда находилась въ движеніи, возилась, перетаскивала камни съ мѣста на мѣсто, бѣгала. Когда состарилась, стала меньше бѣгать. Удручая себя, она за паузой носила тяжелую пищу, все, что ей ни попадалось подъ руку, она клала въ эту свою «житницу». Она почти не знала, и по ночамъ, въ дождь и въ стужу, молилась стоя лицомъ къ Востоку. Она исцѣляла больныхъ, ударяя по больному мѣсту, — предсказывала событія и поучала, являясь въ ту пору уже *старицей*, обладавшей знаніемъ и властью. Примѣры ея прозор-

ливости неисчислимы. Такъ лѣтомъ 1848 г. она стала вдругъ стонать и плакать: «Умираетъ онъ, да умираетъ-то какъ, безъ причастія!». Вскорѣ оказалось, что въ тотъ день мужъ Пелагіи Ивановны дѣйствительно смертельно захворалъ, и со стономъ приговаривалъ: «Охъ. Пелагія Ивановна, матушка, прости ты меня, Христа ради! Не зналъ я, что ты терпишь Господа ради. А какъ я тебя билъ-то. Помоги мнѣ. Помолись за меня!» — И, конечно, она не переставала молиться о немъ.

Часто посѣщали ее чудесные гости изъ иного міра. Приходилъ къ ней и Старецъ Серафимъ, подолгу бесѣдуя съ нею. Передъ смертью она сказала: «Кто меня помнитъ, того и я помнить буду. И если буду имѣть дерзновеніе, за всѣхъ буду молиться».

Духоносный образъ этой подвижницы имѣетъ въ себѣ нѣчто пламенное, молніеносное, по-истинѣ серафическое. Сама по себѣ необычайная жизнь ея пріобрѣтаетъ особое значеніе благодаря *духовной связи ея съ великимъ старцемъ*. Не случайно же Дивѣвская община, — любимое дѣтище старца, которому, какъ извѣстно, по его словамъ, предстояло въ будущемъ сыграть важную роль въ жизни русской женщины, — стала для Пелагіи родиной ея на землѣ. Сидя тутъ, на проходномъ мѣстѣ, между трехъ дверей, подъ изображеніями преп. Серафима и основательницы монастыря А. С. Мельгуновой, — Дивѣвская юродивая представляется намъ какъ бы *ангеломъ-хранителемъ* этой обители, и въ нѣкото-

ромъ родѣ даже какъ бы *продолжательницей* этого *Серафимова дѣла*.

Проходя черезъ жизнь, эта богоизбранная душа властнымъ призывомъ пробуждала отъ сна земли къ бытію иному, высшему.

ЮРОДИВЫЙ—СТАРЕЦЪ.

Задонскій юродивый, Антоній Алексѣвичъ, или какъ самъ называлъ онъ себя, Антонушка-Юродивый, соединяетъ въ себѣ наиболѣе замѣчательныя особенности русскаго благочестія: странничество духа, юродство и старчество, причемъ это послѣднее, ярко выраженное въ немъ, и придаетъ ему особое своеобразие.

Многочисленными испытаніями и тяжелыми подвигами юродства достигъ онъ духовнаго совершенства. Но все это — въ прошломъ, — онъ является міру уже опытнымъ *старцемъ*, несущимъ въ міръ плоды духовнаго своего урожая.

Въ задонскомъ краѣ о немъ сохранилось воспоминаніе лишь какъ о древнемъ согбенномъ старикѣ, съ острыми чертами лица, острой бородкой и взъерошенными, какъ у птички, волосами. Одѣтъ онъ былъ неизмѣнно въ бѣлый суконный кафтанъ, подпоясанный краснымъ кушакомъ, а на ногахъ носилъ кожаные коты. Въ рукахъ онъ держалъ палку, точно посохъ. Во всемъ его обликѣ было что-то чрезвычайно народное, свѣтлое, умилительное — *пасхальное!*

О немъ извѣстно, что семилѣтнимъ

ребенкомъ, Антонушка, какъ-то разъ, во время грозы, разразившейся надъ селомъ, пропалъ изъ дома, и черезъ двѣ недѣли былъ найденъ въ полѣ у ручья, гдѣ онъ все время питался дикимъ горохомъ. На всѣ разспросы онъ отвѣчалъ молчаніемъ или говорилъ вовсе нескладное. Такъ началась его жизнь юродиваго, длившаяся свыше 100 лѣтъ!

Антоній Алексѣвичъ обладалъ величайшими дарами, при жизни и послѣ смерти своей являлся разнымъ лицамъ, исцѣляя, прорицая и помогая всячески. Благодаря свойственному ему *дару утѣшенія*, отъ простыхъ словъ его становилось легко на душѣ: «Сударикъ мой, — говорилъ онъ, — я ничего; такъ Богъ далъ: знать, такъ мать тебѣ обрекала!».

Вообще онъ отличался кротостью и тихой ласковостью. Но иногда впадалъ онъ въ безпокойство и бывалъ даже грозенъ: недѣлями бывалъ безъ сна и безъ пищи, съ палкой бѣгалъ по монастырю, выгоняя злыхъ духовъ, — сверкающимъ взоромъ проникалъ въ душу, безпощадно обличая.

Духъ прозорливости былъ необычайно силенъ въ немъ. 9 ноября 1825 г. онъ находился въ состояніи большой тревоги и все пѣлъ «Вѣчную память», а когда спросили его, о комъ онъ молится, отвѣтилъ: «Какъ же не пѣть, братцы, вѣчную память, вѣдь въ Таганкѣ — къ морю — то упалъ большой столпъ». Потомъ узнали, что въ тотъ день скончался въ Таганрогѣ царь Александръ I.

Онъ предсказалъ за нѣсколько лѣтъ открытіе мощей святителя Тихона; знаменитому Архіепископу Воронежско-

му Антонію, почитавшему его, пред-сказалъ скорую его кончину.

Однажды изъ пещеры Святителя выходилъ пріѣзжій посѣтитель; къ нему подошелъ неизвѣстный ему Антоній Алексѣвичъ и строго сказалъ: «Давно, давно тебѣ пора прійти сюда. Я все тебя ждалъ». На вопросъ, кто онъ, возразилъ: «Незачѣмъ тебѣ этого знать. Но я зналъ тебя, когда ты жилъ еще на сѣверѣ, въ большомъ каменномъ до мѣ. Ты тогда далъ обѣщаніе прійти сюда. Съ тѣхъ поръ я все ждалъ тебя». Дѣйствительно, этотъ человѣкъ, будучи еще въ Петербургскомъ корпусѣ, рѣшилъ сдѣлаться монахомъ, но обстоятельства задержали исполненіе его желанія. Потрясенный словами юродиваго-старца, онъ тутъ же просилъ принять его въ монастырь и, подъ именемъ о. Нафаила самъ впослѣдствіи сталъ подвижникомъ.

Въ словахъ старца, обращенныхъ къ незнакомцу, содержится торжественное указаніе на *таинственную и сокровенную сторону* его старческой дѣятельности.

«Когда ты былъ подѣ смоковницею, Я видѣлъ тебя»... (Ев. Іоанна. I. 48).

Обычно Антонія Алексѣвича можно было встрѣтить на монастырскомъ дворѣ, окруженнаго богомольцами, просившими его благословенія или совѣта. Къ народу онъ умѣлъ подходить съ простодушнымъ вниманіемъ, и всегда находилъ слова вразумленія, пронзавшія сердце и вѣдрявшіяся въ его сознаніе. Вотъ примѣръ такого его обращенія.

Пришли въ Задонскъ двѣ женщины на богомолье. Одна считала себя недо-

стойной грѣшницей, другая наслаждался покоемъ праведныхъ. Повстрѣчался имъ юродивый-старецъ, и такую задалъ обѣимъ задачу: грѣшницѣ — найти большой камень и принести ему, а праведницѣ собрать каменьевъ помельче. Когда онъ это исполнили, онъ велѣлъ имъ снова вернуть камни на тѣ мѣста, откуда они были взяты. Той, что принесла большой камень, было легко найти яму, изъ которой она вынула его. Другая же растеряла всѣ мѣста, и стояла въ смущеніи. Старецъ присоединилъ къ этому случаю поученіе, примѣчательное по простотѣ и ясности, съ какою выражена глубокая мысль. «Ну, послушайте меня теперь», сказалъ старецъ, — «вы шли сюда и говорили о своей жизни. Ты осуждала себя и каялась, а ты хвалила себя и превозносила. А обѣ вы одинаково грѣшили, обѣ набрали равный грузъ грѣховъ. Бываетъ даже, что человѣкъ, сдѣлавшій одинъ большой грѣхъ, не такъ обремененъ нечистотой грѣховной, какъ тотъ, кто не совершалъ тяжкихъ паденій, но постоянно грѣшилъ мелкими проступками. Вотъ большой и тяжелый камень эта женщина подняла, принесла ко мнѣ и, запомнивъ, откуда его взяла, могла положить на мѣсто: такъ бываетъ и съ большимъ грѣхомъ. Такой грѣхъ сильно тяготитъ душу совѣстливаго человѣка и не даетъ душѣ покоя. Не то бываетъ съ мелкими грѣхами: человѣкъ постоянно грѣшитъ, но часто и не хочетъ понять, какъ дурно онъ поступаетъ, а между тѣмъ эти, неважные, по его мнѣнію поступки образуютъ грѣховную привычку. Такъ и вы: она совершила въ

своей жизни большой грѣхъ и идя сюда, каялась, какъ кается всю свою жизнь. Какъ тяжелый камень висить онъ у нея на шеѣ: она помнитъ, когда приняла на себя эту ношу, и съ ужасомъ вспоминаетъ и проклиная мѣсто грѣха. Видя такое смиренное покаяніе, Господь помилуетъ ее и проститъ ей этотъ грѣхъ. А ты не имѣла въ жизни такихъ паденій, но ты не лучше ея, — она, разъ поддавшись паденію, теперь строго оберегаетъ себя, а ты, точно не боясь согрѣшить, живешь въ небреженіи... Не такъ, родная, надо жить. Натворишь ты за день грѣховъ, которыхъ по гордости и за грѣхи не считаешь, и тянутъ они тебя книзу не менѣе грозно, какъ тяжесть одного смертнаго грѣха. Всѣ мы грѣшны, всѣ окаянны. Всѣ погибнемъ, если не помилуетъ насъ неизрѣченное милосердіе Божіе.

За годъ до кончины, Антоній Алексѣевичъ явился въ недавно купленный домъ знакомой помѣщицы, о которомъ онъ давно уже говорилъ, какъ о «своемъ» домѣ, — со словами: «Вотъ я къ вамъ: такъ Богъ велѣлъ». Заболѣвъ, онъ сказалъ: «Мама, пора мнѣ умереть: похорони меня. Похорони меня во спасеніе

души въ монастырѣ, и заплати за меня пять рублей!» — и прозрѣвая мысль помѣщицы, что едва ли можно на пять рублей схоронить, добавилъ: «Ну пять-сотъ отдай. Хотя у тебя былъ нынѣ недородъ хлѣба, да зато у меня его много. Вотъ, дастъ Богъ, я перейду, тогда и тебя возьму къ себѣ, мама! Да сшей мнѣ новый бѣлый кафтанъ и нижнее бѣлье, и купи новый кушакъ!».

Въ субботу подъ Покровъ, Антонушка-юродивый скончался, 120 лѣтъ отъ роду.

Такъ въ бѣгломъ очеркѣ прошли передъ нами свѣтлые образы подвижниковъ юродства, — богатыри духа, о нихъ же сказалъ Апостоль:

«Мы нищи, но многихъ обогащаемъ;
«Мы ничего не имѣемъ, но всѣмъ обладаемъ,

«Мы неизвѣстны, но насъ узнаютъ;
«Насъ считаютъ умершими, но вотъ мы живы».

2 Посл. къ Коринѣ. 6-10,9.

Е. БЕЛЕНСОНЪ.

АНГЕЛУСЪ СИЛЕЗИУСЪ.

Здѣсь рѣчь будетъ идти о человѣкѣ, о личности, о поэтѣ, который выдѣляется не только въ XVII вѣкѣ, въ такъ называемой Renaissancepoesie, но и въ мистической литературѣ вообще. Heiler въ своей извѣстной книгѣ «Das Gebet» причисляетъ его къ мистикамъ на ряду съ Plotin'омъ, Eckehardt'омъ, Taulero'омъ. Heiler различаетъ два типа «набожности»: типъ мистическій и типъ пророчески-библейскій. Какъ особенно яркій, выдающийся примѣръ мистической религіозности онъ приводитъ именно Angelus Silesius'a.

Личность Ангелуса Силезіуса слишкомъ тѣсно связана съ эпохой, въ которой онъ жилъ, чтобы ее можно было обойти молчаніемъ. Даже самый поверхностный біографическій очеркъ не можетъ не коснуться его перехода въ католичество; этотъ переходъ внѣшне обусловленъ необыкновенной безжизненностью и сухостью ортодоксальнаго лютеранства тѣхъ временъ, а внутренне — какъ мнѣ кажется — мистической настроенностью, мистической натурой Angelus Silesius, которая не нашла и не могла себѣ найти другого выраженія кромѣ какъ въ католической церкви. Его неподобная книга «Der cherubinische Wandermann» — «Херувимскій странникъ» была написана во время и въ первые годы послѣ его перехода. Къ этому же времени относится цѣлый рядъ религіозныхъ стихотвореній, которые можно найти въ любомъ протестантскомъ пѣсенникѣ, въ такъ называемыхъ «Gesang-bücher». Одна изъ этихъ пѣсень начинается такъ:

«Mir nach, spricht Christus unser Held,
Mir nach, ihr Christen alle.....».

«Слѣдуйте за Мной, говоритъ Христосъ,
нашъ герой,
Слѣдуйте за Мной, христіане».

По всей вѣроятности, однако, мало-кто изъ протестантовъ знаетъ, что Ангелусъ Силезіусъ сочинялъ эту пѣснь именно тогда, когда онъ твердо рѣшилъ принять католичество.

Кто-же былъ Ангелусъ Силезіусъ? Настоящее его имя Johannes Scheffler (Angelus Silesius — псевдонимъ). Родился онъ ровно 300 лѣтъ тому назадъ, въ 1624 году въ Бреславлѣ въ Силезіи. Онъ принадлежалъ къ ополченному нѣмецкому, но лютеранскому семейству. Его отецъ отличался въ разныхъ походахъ польской короны. Онъ былъ состоятельный человѣкъ. Въ преклонномъ уже возрастѣ онъ переселился въ Бреславль, гдѣ сразу-же занялъ видное положеніе среди городской знати. Шестидесяти двухъ лѣтъ отъ роду онъ женился на дѣвушкѣ 24 лѣтъ. Johannes былъ старшимъ сыномъ. Впослѣдствіи родилась еще дочь и второй сынъ — психически больной. Дѣти рано осиротѣли: вскорѣ послѣ отца умерла и мать, а Johannes'у тогда было всего 15 лѣтъ. Нѣтъ сомнѣнія, что это отразилось на его развитіи. Въ 1643 году онъ кончилъ Elisabethgymnasium въ Бреславлѣ и отправился въ Страсбургъ на медицинскій факультетъ, а годъ спустя въ гор. Лейденъ въ Нидерландахъ. По всей вѣроятности онъ здѣсь познакомился впервые съ разными сектами, такъ напр., съ менонитами и коллегіантами, которые встрѣчались въ такъ называемыхъ «углахъ», гдѣ устраивались собесѣдованія о возрожденіи мира и церкви, объ одухотвореніи религіи и т. д. Возможно, что эти кружки оказали нѣкоторое вліяніе на молодого студента. Въ 1648 г. онъ отправился въ Италію, гдѣ онъ въ Падуѣ защищалъ свою докторскую диссертацию. Между прочимъ онъ здѣсь написалъ другу на память такое изрѣченіе: mundus pulcherrimum nihil, т. е. міръ это прекрасное ничто для человѣ-

ка, взоры которого направлены на Бога. Эту же мысль онъ впоследствии часто выдвигаетъ въ книгѣ «Der cherubinische Wandermann», но тамъ говорится: «Die Welt ist eitel nichts», т. е. міръ вообще ничто. Надо указать и на то, что Scheffler впоследствии утверждалъ, что онъ во время своего пребыванія на католическихъ университетахъ имѣлъ возможность убѣдиться въ томъ, что обвиненія протестантовъ противъ «старой» церкви ложны.

Въ 1649 году Scheffler возвращается на родину и по всей вѣроятности нѣкоторое время останавливается въ Бреславлѣ. Въ 1649 году же герцогъ Silvius von Oels (княжество въ Силезіи) назначаетъ его своимъ лейбъ-медикомъ и онъ переѣзжаетъ въ Oels.

Нѣсколько словъ о религиозной жизни той эпохи: лютеранство въ Силезіи быстро распространилось и укоренилось; только въ началѣ 17-столѣтія католическая церковь начала отвоёвывать потерянные нѣкогда позиции. Ортодоксальное лютеранство тѣхъ временъ до того окопѣло въ распряхъ съ кальвинистами и разными сектами, что люди болѣе глубокой религиозности уходили отъ него и искали подтвержденія своихъ воззрѣній и стремленій въ мистическихъ произведеніяхъ средневѣковья у Tauler'a, у Meister Eckehardt'a. Но и Jakob Boehme, который тогда еще жилъ, имѣлъ многихъ поклонниковъ въ Силезіи. Главные представители этого мистическаго направленія, которое находилось во враждѣ съ господствующей лютеранской церковью, были Abraham von Frankenberg и Daniel Czerko von Reigersfeld; они стоятъ во главѣ кружка единомыслящихъ. Такъ какъ Ангелусъ Силезіусъ сошелся съ Szeoko von Reigersfeld'омъ во время своего пребыванія въ Бреславлѣ и тѣсно подружился съ Frankenberg'омъ, будучи врачомъ въ Oels'ѣ, нужно и о нихъ сказать нѣсколько словъ. Szeoko создалъ цѣлую мистическую систему, исходя отъ Meister'a Eckehardt'a, и Valentin'a Weigel'a. Вотъ основныя мысли этой системы, какъ мы потомъ увидимъ, тождественныя съ творческой мыслью Ангелуса Силезіуса. Богъ и міръ — едины. О Богѣ можно только сказать, то онъ «вѣчное Ничто», покой, тишина, изъ которой исходитъ всякое движеніе, желаніе осуществиться въ творимомъ и превратить такимъ образомъ «ничто» въ «нѣчто». Сотворенное исходитъ изъ Бога и возвращается къ Нему же, въ особенности же человѣческая душа. Она

такъ крѣпко связана съ Богомъ, что она безъ Бога, а равнымъ образомъ *Богъ безъ нея не можетъ существовать*. Первобытное единеніе съ Богомъ человѣкъ нарушилъ проявленіемъ своей воли, въ чемъ и заключается его грѣхъ; изъ этого слѣдуетъ, что эту волю надо уничтожить, дабы снова соединиться съ Богомъ. На это человѣкъ способенъ, когда онъ *умираетъ*, — т. е. когда онъ уходитъ отъ всего земного и въ глубочайшей тишинѣ ждетъ откровенья Божества. Однако эта отрѣшенность, «умиранье» — отнюдь не исключаетъ собственнаго подвига, ибо человѣкъ не долженъ отказываться отъ своего креста; блаженство онъ можетъ достичь смиреннымъ отказомъ отъ собственной воли, наконецъ — любовью. Однако — не извнѣ это блаженство нисходитъ на него; оно находится въ немъ самомъ; въ глубинѣ его сердца — рай и адъ.

Эти идеи тѣсно связаны съ мистикой среднихъ вѣковъ. Но мысль, что Божество *только* въ человѣкѣ проявляется *дѣйствительно, какъ дѣйствующая сила*, и что Богъ безъ человѣка не могъ-бы даже существовать, что съ *гибелью* человѣка и Богъ *гибнетъ* въ этой рѣзкой формулировкѣ была — насколько мнѣ извѣстно — впервые высказана Szeoko von Reigersfeld, а потомъ уже повторена и Ангелусомъ Силезіусомъ!

Szeoko говорить такъ:

Если бы Богъ не находился бы вѣчно въ
чистой любви
Я бросилъ-бы Бога, чтобы только остаться
въ немъ.

Wann Gott nicht ewig stand in ungemengter
Liebe
Ich selber liesse Gott, dass ich nur in Ihm
bleibe.

Johannes Scheffler въ Бреславлѣ близко сошелся съ Szeoko von Reigersfeld и его многочисленными друзьями. Однако, хотя идеологія этого кружка ему была чрезвычайно дорога и близка, онъ все-же не принадлежалъ къ числу людей довольствующихся лишь словами. Той личностью, которая зажигающимъ примѣромъ повліяла на него, которая не на словахъ, а на дѣлѣ показала ему, что значить «умиранье въ Богѣ» былъ Abraham von Frankenberg. Frankenberg велъ уединенный, скром-

ный образ жизни. Встрѣчался онъ съ немногими единомыслящими, между прочимъ и съ Jakob Boehme, котораго онъ очень цѣнилъ. Нужно замѣтить, что ортодоксальное лютеранство крайне враждебно относилось къ мистическимъ кружкамъ. Лютеране смотрѣли на мистиковъ какъ на фанатиковъ и энтузіастовъ, а мистики возненавидѣли сухой и скудный интеллектуализмъ лютеранства. Такъ думалъ и Франкенбергъ. Религіозный идеалъ, по его мнѣнію, не былъ осуществленъ ни въ одной изъ господствующихъ церквей. Когда его спросили, какого онъ вѣроисповѣданія, онъ отвѣтилъ: «Я сердце религій — католической, лютеранской и реформаторской» — иными словами говоря, что онъ не желалъ связывать себя ни съ одной изъ этихъ церквей, а бралъ изъ каждой то, что ему казалось правдой. Такимъ образомъ онъ дошелъ до идеи *незримой церкви* или общины (Gemeinschaft), которая должна была объединить все человѣчество — христіанъ, іудеевъ и язычниковъ. Къ христіанству онъ питалъ глубочайшее уваженіе и вѣрилъ въ обязанности, которыя оно налагаетъ на его исповѣдника. Что касается цѣли и смысла жизни, то Франкенбергъ стремился къ тѣсному сліянію съ Божествомъ, которое осуществляется благодатью. Кто желаетъ достичь этой благодати, долженъ стать подобнымъ распятому и воскресшему Христу, т. е. царство небесное искать внутри себя, возродиться и уйти отъ міра сего. Лютеранскій догматъ объ оправданіи вѣрой казался ему неправильнымъ, если эта вѣра не проявляется въ дѣлахъ и остается безплодной. Изъ мистиковъ средневѣковыхъ ему особенно близокъ былъ Tauler и «Deutsche Theologie», Франкенбергъ познакомилъ Ангелуса Сиелзіуса съ неокатолической мистикой, съ Giordano Bruno, съ Meister Eckart'омъ, со св. Гертрудой.

Ихъ бесѣды часто касались и Якова Беме; подлинно извѣстно, что Шефлеръ его въ то время высоко цѣнилъ. То обстоятельство, что Беме подвергался гоненію со стороны представителей лютеранской церкви, послужило Шефлеру и Франкенбергу вѣншимъ поводомъ рѣзко осуждать лютеранство и Лютера, котораго въ особенности Шефлеръ не любилъ за отрицаніе аскетическаго идеала и за грубость его полемическихъ выступленій. Франкенбергъ, наоборотъ, былъ для него живымъ примѣромъ осуществленія аскетизма. Въ 1652 г. Франкенбергъ умеръ — тяжелая потеря для Шефлера, который

лишился въ немъ не только друга, но и руководителя. Нельзя забывать, что Шефлеръ былъ главнымъ образомъ поэтъ. Онъ не могъ довольствоваться одной смѣлой мистической спекуляціей; именно, какъ истинный художникъ, онъ долженъ былъ стремиться къ ясно опредѣленной формѣ. Скоро послѣ смерти друга онъ написалъ трактатъ о неокатолическомъ мистикѣ Barbancon: однако въ Oels'ѣ существовала духовная цензура, которой руководилъ придворный пасторъ Freitag. Тотъ безъ всякихъ объясненій запретилъ печатанье этой книжки и только указалъ на то, что онъ отнюдь не можетъ способствовать развитію «энтузіазма» въ княжествѣ. Этотъ запретъ, конечно, огорчилъ и возмутилъ Шефлера. Ему становилось все яснѣе, что онъ не можетъ и не долженъ остаться въ церкви, которая такъ чужда его внутренней жизни. Переходъ его былъ давно уже внутренне подготовленъ, онъ подалъ въ отставку и переселился въ Бреславль. Здѣсь онъ въ 1653 году принялъ католичество. О мотивахъ своего перехода онъ подробно сообщаетъ въ короткой брошюрѣ. Онъ указываетъ на причины его ухода изъ лютеранства, а во второй части на причины принятія католичества. Нельзя сомнѣваться въ томъ, что переходъ произошелъ на основаніи внутреннихъ переживаній, но способствовали ему вѣншія событія. Главными причинами онъ самъ называетъ: отвращеніе къ лютеранскому ученію объ оправданіи, отрицательное отношеніе протестантской церкви къ аскетизму и къ культу святыхъ, збый фундаментъ, на которомъ построена лютеранская церковь, постоянныя распри послѣдователей Лютера между собой, наконецъ, глубокая его несимпатія къ личности самого реформатора. Однако, по принятіи католичества возставалъ вопросъ, какъ удастся ему согласовать ту мистическую жизнь, къ которой онъ стремился, съ вѣншимъ устроеніемъ церкви. Думается, что сюда именно слѣдуетъ отнести тотъ необычайно творческій подъемъ, плодомъ котораго является его знаменитая книга «Der cherubinische Wandermann». Вышла она въ 1656 году, значитъ три года послѣ перехода. Эта книга представляетъ собраніе двустихій въ александринскомъ размѣрѣ. Раздѣлил онъ ее на пять частей, а впоследствии прибавилъ еще шестую часть. — Трудъ этотъ не представляетъ изъ себя нравоучительную поэму. Менѣе, чѣмъ кто-либо Шефлеръ выступаетъ моралистомъ или даже учителемъ.

Ангелу Силезіу стремился къ святости и праведности. Темы двустийшій не согласованы межъ собой, иной разъ даже противорѣчатъ другъ другу. Объединяющее начало—одинаковое религиозное настроеніе. Онъ самъ вовсе не стремился къ систематизации, а какъ удивительно тонкій лирикъ писалъ о томъ, что его волновало. Создается впечатлѣніе нѣкоторой разбросанности, но если поближе познакомиться съ содержаніемъ, то явно чувствуется глубокая внутренняя ясвязь, органическая связь, которая объединяетъ даже самые противорѣчащія другъ другу двустийшія. Центральное мѣсто занимаетъ его представленіе о божественной вѣчности. Въ то время какъ проявленія внѣшняго міра связаны временемъ и пространствомъ, всѣ эти ограниченія для вѣчности отпадаютъ; въ ней нѣтъ ни прошлаго, ни будущаго, а только настоящее. Тоже относится и къ Богу: въ немъ все объединено, что человѣку кажется многообразнымъ и измѣнчивымъ. Однако — опредѣлить Бога немислимо. Можно только указать тѣ свойства, которыя ему не присущи. И вотъ оказывается, что Богъ не мыслить и не желаетъ; онъ безафектный; къ нему даже понятіе существованіе непримѣнимо. Онъ — ничто; онъ подобенъ вѣчной тишинѣ и покою. Изъ Бога же вылились и міръ, и вообще все созданное, что однако не совершилось въ опредѣленномъ времени, а *вмѣстѣ* съ Богомъ, — какъ непосредственное послѣдствіе его природы, данъ и весь міръ. Поэтому міръ вѣченъ, какъ и самъ Богъ. Только случайныя внѣшнія формы, которыя затемняютъ его неразрушимое существо, преходящи. Богъ наполняетъ собой вселенную. Онъ присущъ не только человѣку, но и червяку и мушкѣ. Рай и адъ внутри человѣка; грѣхъ и добродѣтель заключаютъ награду въ самихъ себѣ. Приведемъ нѣсколько примѣровъ:

Weg, weg ihr Seraphim, ihr könnt mich
nicht ergnicken!
Weg, weg ihr Engel all und was an euch
tut blicken!
Ich will nun euer nicht: ich werfe mich
allein
Ins ungeschaffne Meer der Gottheit ein.

Прочь, прочь вы серафимы,
Прочь, прочь вы блестящіе ангелы,
Я бросаюсь въ несозданное море Божества.

Gott ist die ewige Ruh, weil er nichts sucht
noch will;

Willst du ingleichen nichts,
So bist du eben viel.

Богъ вѣчный покой, ибо онъ ничего не
ищетъ и не желаетъ;
Если и ты ничего не желаешь, то и ты
обрѣтаешь полноту.

Halten, wo laufst du hin.
Der Himmel ist in dir.
Suchst du Gott anderswo,
Du fehlst ihn fur und fur.

Остановись, куда ты бѣжишь, рай внутри
тебя.
Ища Бога въ иномъ, ты никогда не найдешь
его.

Die zarte Gottheit ist ein
Nichts und Uebernichts:
Wer nichts in allem Sieht,
Mensch, glaube dieser sights.

Нѣжное Божество — ничто и сверхничто.
Кто во всемъ видитъ ничто — тотъ,
О человѣкъ, видитъ настоящимъ образомъ.

Die Rose welche hier dein
Aeußeres Auge sieht,
Die hat von Ewigkeit in Gott
also geblüht.

Роза, которую ты видишь внѣшнимъ
глазомъ,
Извѣчно цвѣтетъ въ Божествѣ.

Der Himmel ist in dir und
Auch der Hollen Qual
Was du erkiest und willst
Das hast du überall.

Рай и муки ада.
Внутри тебя.
Что ты выбралъ и чего желаешь.
Ты повсюду найдешь.

Gott wohnt in einem Licht.
In dem die Bahn gebricht;
Wer es nicht selber wird,
Der sieht Ihn ewig nicht.

Богъ живетъ въ свѣтѣ,
Къ которому нѣтъ пути;
Кто самъ не станетъ имъ,
Тому никогда къ нему не придти.

Zeit ist wie Ewigkeit und
Ewigkeit wie Zeit
So du nur selber nicht machst
Einen unterschied.

Время подобно вѣчности, а вѣчность

Подобна времени,
Поскольку ты самъ не дѣлаешь различія
Между ними.

Въ какомъ отношеніи находится человекъ къ Богу? На этотъ вопросъ Ангелусъ Силезіусъ даетъ два отвѣта. Если человекъ смотритъ на себя какъ на часть Божества, если онъ чувствуетъ себя окруженнымъ Божественнымъ, то это Божественное становится силой, которая любитъ и ищетъ человека и втягиваетъ его въ себя. Въ этомъ случаѣ единеніе между Богомъ и человекомъ совершенно; человекъ безъ Бога и Богъ безъ человека не могутъ существовать; если человекъ погибаетъ, то вмѣстѣ съ нимъ и Божество гибнетъ. Ангелусъ Силезіусъ выражаетъ это слѣдующими словами:

Ich weiss dass ohne mich Gott nicht
ein Nu kann leben
Werd ich zu nicht, er muss von
Not den Geist aufgeben.

Я знаю, что Богъ безъ меня
Не можетъ просуществовать ни одного
мгновенья,

Если погибну я,
Погибнуть долженъ и Онъ.

Какое-же отношеніе получается, когда онъ Бога представляетъ себѣ какъ «Inbegriff», какъ смыслъ, содержаніе вселенной? Въ этомъ случаѣ Божество является властнымъ, безчувственнымъ началомъ, любящимъ исключительно себя самого; оно не заботится ни о человекѣ, ни о твари вообще: ему безразлично, попадетъ ли человекъ въ рай или въ адъ.

Видимый міръ не вполне соответствуетъ наполняющему этотъ міръ духу. Когда міръ изошелъ отъ Бога, онъ былъ ему равенъ: но чѣмъ дальше онъ отъ него удался, тѣмъ болѣе чуждъ онъ сталъ Божественному началу. и начальное единство раздробилось. Пока «Тварь» еще находилась въ Богѣ, она была безвольна, какъ и Онъ; послѣ того, какъ Она отдѣлилась отъ Него, она стремится къ собственной волѣ; отъ этой воли человекъ долженъ отказаться, если онъ хочетъ вернуться къ своему первоисточнику. Отдаленіе міръ отъ Бога должно привести къ воссоединенію съ нимъ: призваніе человека заключается именно въ этомъ воссоединеніи.

Какими же средствами располагаетъ че-

ловѣкъ, чтобы достичь соединенія съ Богомъ? Есть три возможности познанія: во первыхъ, чувственное воспріятіе, во вторыхъ, логическое мышленіе и, наконецъ, внутреннее созерцаніе. Первая ступень т. е. чувственное воспріятіе, не имѣетъ цѣнности, ибо человекъ заблуждается, когда онъ принимаетъ за объективную дѣйствительность время и пространство, которые суть не что иное, какъ только форма воспріятія; въ вѣчности-же все покоится безъ движенія. Выше чувственного воспріятія стоитъ логическое мышленіе, но и его недостаточно для послѣднихъ постиженій. Оно не приводитъ къ намѣченной цѣли. Лишь третья ступень, внутренне созерцаніе, приводитъ къ ней. Если человекъ путемъ аскетическаго подвига отрѣшается отъ вѣшняго міра и его воспріятія, если онъ живетъ всецѣло внутренней жизнью, онъ способенъ освободиться отъ собственной воли и достигнетъ того покоя, той отрѣшенности которая соединяетъ его непосредственно съ Богомъ. Тогда время и пространство для него не существуютъ; нѣтъ для него ни будущаго, ни прошедшаго, а только настоящее; тогда онъ живетъ вѣчной жизнью, тогда онъ самъ превращается въ вѣчность. Внутреннее созерцаніе ведетъ человека къ этому воспріятію вѣчности. Это воспріятіе подобно любви Бога. Но божественная Любовь достигаетъ своей цѣли только при безкорыстїи. Человекъ не долженъ ожидать или требовать отъ Бога «вознагражденія», даже о блаженствѣ, о внутреннемъ мирѣ онъ не долженъ Бога молить, а долженъ любить Бога только потому, что онъ Богъ — т. е. во имя Его самого. Если человекъ до этого дошелъ, то наступаетъ его обожествленіе, т. е. человекъ возвращается къ изначальному соединенію съ Богомъ и самъ становится Богомъ. Но Ангелусъ Силезіусъ идетъ еще дальше: онъ требуетъ такого отмиранія, отрѣшенности, такого состоянія, въ которомъ человекъ даже отъ Бога отказывается. Эта цѣль достижима для немногихъ, для избранныхъ только, но кто желаетъ вкусать высшее блаженство, тотъ долженъ дойти до состоянія, въ которомъ всякая мысль, всякое мышленіе о Богѣ исчезаетъ.

Wo ist mein Aufenthalt? Wo ich
und du nicht stehn?
Wo ist mein letztes Ende, in welches
ich soll gehen?
Da, wo man keines findt. Wo
soll ich denn nun hin?

Ich muss noch über Gott in eine
Wüste ziehn.

Гдѣ мѣсто моего пребыванья? Тамъ,
гдѣ ни я, ни ты не стоимъ.
Гдѣ моя конечная цѣль, куда
мнѣ подобаетъ итти?
Туда, гдѣ ее не найдешь. —
Куда же мнѣ итти?
Выше Бога еще я долженъ стремиться
въ пустыню.

Ту-же мысль онъ варьируетъ слѣдую-
щимъ образомъ:

Wo dich noch dies und das bekümmert
und bewegt,
So bist du noch nicht ganz mit
Gott ins Grab gelegt.

Поскольку то или другое еще тебя
волнуетъ или печалитъ,
постолько ты еще не погребенъ
Вмѣстѣ съ Богомъ.

Эта идея о смерти, какъ о творческомъ,
воскрешающемъ началѣ проходить крас-
ной нитью черезъ всю книгу.

Der Abgrund meines Geists — ruft
immer Geschrei
Den Abgrund Gottes an; sag
welcher tiefer sei

Бездна моего духа взываетъ
съ воплемъ
Къ безднѣ Бога; скажи — мнѣ
которая изъ нихъ глубже.

Рожденъе, смерть и воскресенъе Христа
только въ томъ случаѣ имѣютъ значеніе,
если человѣку удастся внутренне усвоить
себѣ это событіе, т. е. они внѣ времени,
они вѣчны и повторяются въ каждой душѣ.
Поэтому онъ и требуетъ постоянно отъ
человѣка, чтобы онъ самъ родиль-бы Хри-
ста, былъ-бы Имъ, умеръ и воскресъ во
Христѣ.

Das liebste Werk, das Gott so inniglich
liegt an
Ist, dass Er seinen Sohn in Dir gebären
kann.

Самое желанное дѣло для Бога
Это родить въ тебѣ Сына своего.

Wird Christus 1000 mal zu
Betlehem geboren

Und nicht in dir, du bleibst
Noch ewiglich verloren.

Das Kreuz zu Golgopha kann dich
nicht von dem Bösen
Wo es nicht auch in dir wird aufgerichtet
erlösen.

Пока крестъ не водруженъ
въ твоёмъ собственномъ сердцѣ
Онъ не въ силахъ спасти тебя.

Хотя бы тысячекратно родился
Сынъ въ Виолемѣ
Если не родится Онъ въ тебѣ
Ты все-таки погибнешь.

Эти идеи проводятся главнымъ образомъ
въ первыхъ трехъ книгахъ. Начиная съ
третьей и въ послѣдующихъ Ангелусъ
Силезіусъ видимо стремится согласовать
свои мысли съ догматами католической
церкви. Его отношеніе къ Христу, къ
Богородицѣ, къ святымъ становится инымъ.
Создается впечатлѣніе, какъ будто проис-
ходитъ въ немъ борьба между формаль-
нымъ, историческимъ пониманіемъ Христа
и пониманіемъ мистическимъ. Но основ-
ныя мысли, которыя я указалъ, проводятъ-
ся не съ меньшей силой и здѣсь. Эти мы-
сли взяты главнымъ образомъ изъ проповѣ-
дей Meister Eckhardt'a. Не такъ сильно
повліяли на него Tauler и Jakob Boehme,
а вліяніе неокатолической мистики и эк-
статической литературы вообще слабо.
Зависимость отъ Meister Eckhardt'a
слишкомъ явна. Въ Ангелусѣ Силезіусѣ
слѣдуетъ видѣть не столько смѣлаго
мыслителя, сколько поэта, который вос-
принимаетъ чужія идеи и творчески вопло-
щаетъ ихъ въ новой, совершенной, само-
бытной формѣ. Особенно сильно вліяніе
Франкенберга и Сценко.

Зависимость Шефлера отъ установлен-
ной терминологіи мистическаго мышленія
не такъ ужъ важна въ сравненіи съ мо-
ментомъ проникновеннаго переживанія;
тонкость въ переработкѣ того, что дало
время, дѣлаетъ его произведеніемъ памятни-
ками духовной культуры, а не только ис-
торическимъ документомъ.

Геніальность Ангелуса Силезіуса за-
ставила его углубить въчувствованіе, и
это незамѣтное «чуть-чуть» въ передачѣ
уже извѣстнаго, установленнаго, потря-
саетъ насъ въ его двусмысленныхъ.

Ангелусъ Силезіусъ съ первой же строч-
ки плѣняетъ читателя; его антитезы на-
всегда врѣзываются въ память. И не въ

этомъ только его сила. Вся его книга свѣдѣтельствуешь о его стремленіи къ покою, къ невозмутимости и отрѣшенности, когда всякое желаніе, всякое проявленіе воли умираетъ; онъ знаетъ только Бога, который тождественъ съ тишиной. Стремленіе Шефлера къ квиэтизму было такъ сильно, можно даже сказать, его тоска по этой тишинѣ была такъ сильна, что изъ этого уже слѣдуетъ, что эта тишина не была ему естественно свойственна. Онъ стремился къ тому, чего онъ самъ не могъ достигъ, какъ постоянное благо, а достигалъ лишь какъ преходящаго переживанія. Какъ романтики искали голубого цвѣтка, такъ и Шефлеръ искалъ мистической дали и нашелъ свой голубой цвѣтокъ въ вѣчномъ стремленіи къ тишинѣ. Приведу еще одинъ примѣръ:

In Trost und Süßigkeit kennst
du dich selbst nicht, Christ,
Das Kreuz zeigt dir erst, wer du
in Innern bist.

Въ усадѣ и утѣшеніи ты не найдешь
себя христіанинъ.
Лишь въ крестѣ ты познаешь самого себя.
А кончается книга эпиграммой:

Freund, es ist auch genug. Im Fall
du mehr willst lesen.
So geh und werde selbst die Scshrift und
selbst das Wesen.

Довольно, другъ, если ты хочешь большаго,
Иди и становись самъ писаніемъ и бытіемъ.

Въ томъ же 1657 году появилась вторая книга Шефлера «Die heilige Seelenlust oder geistliche Hirtenlieder der in ihrem Iesum verblieben Psyche». («Священный восторгъ души или духовныя пастушечьи пѣсни души влюбленной во Христа»).

Это — циклъ пѣсней, причемъ каждая пѣснь является самостоятельнымъ цѣлымъ. Душа тоскуетъ по Спасителю. Появляется Христосъ и душа всецѣло ему отдается. Затѣмъ слѣдуетъ описаніе страданій Христа, Воскресенія и Вознесенія. Снова Христосъ удалился и снова душа тоскуетъ по Немъ, но въ причастіи эта жажда утоляется. Воспѣваются Богоматерь и апостолъ Іоаннъ. Хочется привести по крайней мѣрѣ одну изъ этихъ пѣсней:

Höchster Priester, der du dich
Selbst geopfert, hast für mich,
Lass doch, bitt ich, noch auf Erden
Auch meine Herz dein Opfer werden.

Denn die Liebe nimmt nichts an,
Was du. Liebe nicht getan.
Was durch deine Hand nicht geht
Wird zu Gott auch nicht erhöht.

Drum so töt und schlachtet hin
Meinen Willen, meinen Sinn;
Reiss mein Herz aus meinen Herzen
Sollt's auch sein mit tausend Schmerzen.

Trage Holz auf dein Altar
Und verbrenn mich ganz und gar,
O du tausend liebste Liebe
Wenn doch nichts von mir mehr bliebe,

Also wird es woll gesehn,
Dass der Herz es wird ansehn
Also werd'ich noch auf Erden
Gott ein Liebes opfer werden.

Это — обращеніе ко Христу съ мольбой принять его сердце въ жертву.

Шефлеръ преимущественно лирикъ, но находятся у него и стихи эпического содержанія. Внѣшней формой онъ мастерски владѣетъ. Обыкновенно «Херувимскій странникъ» — ставится выше «Влюбленной психеи», такъ напр. думалъ Фридрихъ Шлегель.

Въ общемъ-же нужно сказать, что вся прелесть поэзіи Шефлера вовсе не заключается въ изложеніи определенной теософской системы, а въ парадоксальной разбросанности его эпиграммъ, въ томъ — что въ каждой строчкѣ чувствуется горѣніе, самосожженіе, — въ его желаніи уловить божественный духъ въ безчисленномъ количествѣ образовъ, въ его жаждѣ сліянія съ Богомъ. Поэтому я считаю всѣ попытки расчленять его мысли, и подвести имъ итогъ врядъ ли умѣстными. Смѣлость его одухотвореннаго энтузіазма, смѣлость его попытокъ, проникнуть въ святую святыхъ поражаетъ. Онъ безстрашенъ, онъ доходитъ до конца въ безконечности; онъ не боится той пустыни, которую онъ видитъ выше Бога, онъ не боится отрицать въ Богѣ мысли, потому что мышленіе разрушаетъ мнѣ, колеблетъ безпочвенность этого непознаваемого «Ничто». Онъ не нравоучитель, не моралистъ, но онъ самъ хочетъ стать любовью, Богомъ, Вѣчнымъ, Нетлѣннымъ. Онъ — это и можетъ быть самое существенное въ его творчествѣ — старается преодолѣть смерть смертю же. Онъ предвкушаетъ, антиципируетъ смерть и отсюда у него это горѣніе. То, что онъ сотворилъ — это гигантскій образъ умирающаго, не физической смер-

ти, а отрицаніе такъ называемой жизни во имя настоящей жизни, во имя пассивности, которая безконечно активнѣе такъ называемой активности, т. е. прометеевскаго начала. Онъ умираетъ sub specie aeterni и потому онъ воскресаетъ въ постиженіи Бога.

Несмотря на всю духовную силу этого творчества, оно безбрежно, оно огненно и въ то же время холодно, какъ ледь. Оно выше неорганизовано, но оно — если позволено сказать — организуетъ католическаго христіанина, т. е. трагическаго христіанина, христіанина, который на вопросъ: «быть или не быть», только и знаетъ отвѣтъ: *не быть*, опредѣленно: *не быть*, дабы быть, при чемъ только при такой рѣзкой постановкѣ, онъ же самъ взываетъ къ страшному проявленію силы искусителя, и въ борьбѣ съ этой силой становится активнымъ, творческимъ. Sub specie этого творческаго начала рождается соборный христіанинъ, ибо идея соборности слишкомъ глубоко лежитъ въ основѣ христіанства, какъ неотъемлемая, существеннѣйшая часть, чтобы ее можно было-бы видѣть какъ особую примѣту какой либо формы христіанства. Идея соборности свойственна христіанству объемлющему весь міръ. Въ этомъ отношеніи разницы между православной и католической церковью нѣтъ, ибо всякій человѣкъ, смерть поправшій во имя Христа, живетъ Его духомъ, духомъ святыхъ и этотъ духъ не можетъ не быть соборнымъ.

Говорить-же Ангелусъ Силезіусъ:

«Mensch, wenn dein Herz vor Gott wie
Wachs ist weich und rein,
So drückt der heilige Geist das Bildnis
Jesu drein».

Шефлеръ, принявъ католичество, именно во имя Духа Святого, стремился къ соборности, какъ онъ ее и понималъ, и какъ она была обусловлена той эпохой.

Возвращаясь къ биографіи Шефлера. Его стремленіе къ аскетическому подвигу все усиливалось. Онъ не только хочетъ отречься отъ всѣхъ радостей міра, онъ ищетъ и стремится къ страданью, къ мученическому подвигу. Онъ бросаетъ службу въ Oels'ѣ и переѣзжаетъ въ Бреславль, гдѣ становится сотрудникомъ генеральнаго викарія Силезіи Sebastian von Rostock. Этотъ Rostock съ необычайной силой работалъ надъ возстановленіемъ католичества въ Силезіи. Ему

между прочимъ удалось рекатолизировать 254 церкви. Онъ нуждался для укрѣпленія вновь завоеванныхъ позицій въ помощникахъ. Онъ быстро сообразилъ, какія услуги ему могъ оказать Шефлеръ. Идеаль видимой, борющейся церкви становился Шефлеру все ближе и ближе. Символы церкви стали ему дороги. Онъ поступаетъ въ такъ называемую Rosenkranzbruderschaft (братство четокъ), гдѣ вскорѣ становится однимъ изъ главныхъ руководителей. Всѣ стремленія этого братства были направлены на то, чтобы вновь добиться разрѣшенія торжественныхъ церковныхъ шествій, которыя тогда еще были въ загонѣ, чтобы воспользоваться этими шествіями какъ средствомъ пропаганды. Шефлеръ уже мечтаетъ о томъ, что онъ самъ будетъ носить крестъ по улицамъ города, съ терновымъ вѣнкомъ на головѣ, дабы люди надъ нимъ посмѣивались, — ибо онъ достоинъ позора ради Христа. Всѣмъ набожнымъ онъ хочетъ дать примѣръ. Дѣйствительно — это его желаніе сбылось въ 1661 году. Въ томъ-же году онъ былъ посвященъ въ священническій санъ и такимъ образомъ сталъ представителемъ католической церковности, о чемъ онъ такъ долго уже мечталъ. Ордену иезуитовъ онъ былъ близокъ, однако самъ не принадлежалъ ни къ какому ордену. Начиная съ 1663 года Шефлеръ весь уходитъ въ полемику съ протестантами. Вѣрнѣе говоря, онъ стремится къ тому, чтобы привести еретиковъ въ католичество. Онъ былъ глубоко убѣжденъ, что именно въ томъ то и заключалось его призваніе. Во всякомъ случаѣ идея свободы религіи ему была совершенно чужда. Исходя изъ убѣжденія, что католическая церковь единственная правовѣрная церковь, онъ даже считалъ возможнымъ силой заставлять еретиковъ опять присоединяться къ церкви. Очень хорошій знатокъ Шефлера — профессоръ Эллингеръ, который недавно прекрасно издалъ произведенія Шефлера въ Propylaen Verlag — придерживается того мнѣнія, что Шефлеръ съ болѣзненнымъ жаромъ, съ пыломъ душевно больного преслѣдовалъ свою цѣль ad maiorem Dei gloriam. Между прочимъ Эллингеръ указываетъ на трактатъ Шефлера подъ заглавіемъ: «Обоснованное принужденіе совѣсти, или доказательство того, что еретиковъ можно и должно принуждать къ истинной вѣрѣ». Въ этомъ трактатѣ Шефлеръ разсматриваетъ еретиковъ, какъ самыхъ гнусныхъ преступниковъ. Такъ какъ Богъ самъ далъ церкви власть надъ

совѣстью людей, такъ какъ Св. Писаніе приказываетъ истребленіе еретиковъ, такъ какъ даже апостолы и первые христіане примѣнили-бы насиліе, если бы они имѣли возможность опираться на свѣтскую власть, то ихъ слѣдуетъ насильственнымъ образомъ принуждать къ католичеству. А правящимъ подобаетъ помогать при этомъ церкви. Очевидно, что Шефлеръ заходитъ слишкомъ далеко.

Онъ даже между католиками не нашелъ себѣ сторонниковъ въ этомъ отношеніи.

Съ 1655 года Шефлеръ начинаетъ хворать; по всей вѣроятности онъ переутомился и усталъ. Онъ перестаетъ открыто выступать и полемизировать и не участвуетъ больше въ борьбѣ за католичество. Все-же онъ продолжаетъ вести самую строгую аскетическую жизнь и посвящаетъ свою жизнь благотворительнымъ дѣламъ. Все свое крупное состояніе онъ раздалъ нуждающимся и церкви. Про это онъ самъ сообщаетъ: «Такъ какъ Господь мнѣ далъ земныя богатства, то я обязанъ ихъ раздать и замѣнить ихъ любовью и благодарностью во славу Всевышняго». Эти слова находятъ въ утерянномъ трактатѣ подъ заглавіемъ «*Libellus desideriorum Joannis Amati*». То, что сообщается про этотъ трактатъ, свидѣтельствуешь о томъ, что онъ

все еще стремился къ сліянью съ Богомъ и искалъ средства для достиженія этой цѣли. Уже въ 1675 году онъ совершенно ослабъ. 9 іюля 1677 года онъ скончался отъ чахотки и былъ похороненъ въ Матѣевской церкви въ Бреславлѣ; это та-же самая церковь, въ которой онъ нѣкогда совершилъ обрядъ перехода.

Биографы Шефлера обыкновенно любятъ противопоставлять поэта Ангелуса Силезіуса — католику Шефлеру. Мнѣ думается это неправильно.

Точно также какъ онъ въ качествѣ поэта воспользовался уже существующимъ идейнымъ запасомъ мистики, доводя эти мысли до кульминаціонной точки стихотворнаго поэтическаго проявленія, онъ и какъ ревностный приверженецъ церковности и католической міровой идеи, воспользовался методами, которые въ тѣ времена считались правильными и обычными, но и здѣсь онъ стремился, въ силу своего бурнаго темперамента, проявлять свою творческую активность до крайнихъ предѣловъ.

Его смѣлость была направлена въ томъ и въ другомъ случаѣ на послѣдній подвигъ: доходить до конца, не останавливаться ни передъ чѣмъ и служить Христу, жертвуя всей своей жизнью.

Р. Вальтеръ.

ТРИ КАТОЛИЧЕСКИХЪ ОБРАЗА.

(Мари-Анжелика, св. Тереза и св. Теофанъ.)

I.

Близъ Перми, въ Кунгурѣ, существуетъ пещера. Узкая расщелина, которая ведетъ къ ней, почти не видна снаружи, но, если вы найдете ее и рѣшитесь проползти по окружающей ее толстой корѣ льда, вы очутитесь въ громадной, украшенной рѣдкостными сталактитами, пещерѣ, за которой по еще болѣе трудному переходу скрывается нѣгмъ не изслѣдованное озеро, освѣщенное падающимъ сквозъ узкое отверстіе вверху лучемъ солнца. Можно стоять возлѣ горы и не подозрѣвать о существованіи пещеры, но, увидѣвъ ее, нельзя забыть ея великолѣпія.

Я вспомнила объ этомъ таинственномъ озерѣ, заключенномъ внутри далекой уральской скалы, когда въ мои руки попала книга недавно умершей кармелитки. Можно годами жить въ Парижѣ, въ нѣсколькихъ часахъ пути отъ Кармеля и не подозрѣвать объ его жизни, заключенной, какъ кунгурское подземное озеро, въ неприступной для непосвященнаго глаза каменной оградѣ. Записки кармелитокъ даютъ намъ возможность узнать о томъ, что происходитъ за этой непроницаемой стѣною.

Книга «Сестра Мари-Анжелика во Христѣ», выпущенная въ Понтуаэ кармелитскимъ издательствомъ для монастырскихъ библиотекъ, написана молодою дѣвушкой, нашей современницей, выросшей и жившей среди парижскаго интеллектуально-артистическаго круга. По своему образованію и положенію она всецѣло принадлежать къ тому поколѣнію, о которомъ такъ много было сказано при выясненіи сущности современной души. Она родилась въ Парижѣ въ 1893 году и достигла своего совершеннолѣтія въ годъ войны.

Ея родители, отецъ — офицеръ и мать — преподавательница языковъ въ парижскомъ лицѣѣ, стараются подготовить ей приличное положеніе въ свѣтѣ. Она учится музыкѣ, сначала въ консерваторіи, потомъ на дому у профессора; она посѣщаетъ Сорбонну и сдаетъ экзамены по специальнымъ курсамъ о Шекспирѣ, о Вольтерѣ и Руссо; она усиленно тренируется для тенниса. Мать приучаетъ ее къ хозяйству и старается подыскать ей жениха. Ея родители до того чужды католическихъ традицій и шовинизма, что считаютъ подходящей для нея партіей нѣмца-протестанта, съ которымъ стараются сблизить ее. Дѣвушка много выѣзжаетъ, имѣетъ много подругъ, часто и успѣшно выступаетъ на концертахъ; лѣтомъ она живетъ на курортѣ со своей матерью и тамъ время распределено между прогулками, спортомъ и свѣтскими отношеніями. Она хороша собою, умѣетъ одѣться на небольшія деньги и ея музыкальный талантъ дѣлаетъ ее желаннымъ членомъ общества.

Все это такъ общеизвѣстно и такъ типично для современной дѣвушки буржуазной семьи, что кажется ненужнымъ подробное описаніе этой жизни. Ея портретъ съ ярко выраженной на лицѣ волею и темпераментомъ подтверждаетъ впечатлѣніе современной дѣвушки, спортивной и интеллектуальной.

Но за этой внѣшностью открывается въ ея запискахъ ея внутренняя жизнь никому не бывшая вѣдомой до ея ухода въ монастырь. Эта дѣвушка съ семилѣтняго возраста слышитъ голоса, какъ Жанна Д'Аркъ; — таинственный голосъ, съ которымъ она ведетъ долгія бесѣды, указываетъ ей, какъ поступать. Она счи-

тасть это естественнымъ и изъ застѣнчивости никому не рассказываетъ, будучи увѣрена, что всѣ тайно слышатъ небесные голоса. Въ дѣтствѣ, не зная о существованіи монастырей, она мечтаетъ о «смерти заживо» для полнаго единенія съ зовущимъ ее голосомъ. Въ одиннадцать лѣтъ, перелистывая иллюстрированную газету, она видитъ случайный снимокъ Кармеля, и ея дѣтская мечта принимаетъ реальную форму.

Съ этого времени она не оставляетъ надежды уйти въ Кармель и, когда родители отказываютъ ей въ своемъ согласіи, она, дождавшись совершеннолѣтія, тайкомъ убѣгаетъ въ Кармелитскій монастырь Понтуаза. Каждый мѣсяцъ мать приходитъ къ ней на свиданіе и сквозь рѣшетку монастыря проситъ ее вернуться. Эти страданія матери составляютъ «Голгофу» ея монастырской жизни. Она описываетъ послѣдній завтракъ съ родителями въ день ея бѣгства.

«Папа ушелъ, какъ всегда. Когда онъ сказалъ мнѣ — «До свиданія!» — я думала, что умру. Надо было торопиться, чтобы не опоздать къ поѣзду, я должна была найти предлогъ удалитъ маму. Потомъ второе «До свиданія», немного болѣе отрывистое, чѣмъ обыкновенно. Какъ я желала бы, чтобы оно было нѣжливѣе! Надо представить себѣ, что это разлука навсегда, чтобы понять ее. «Когда я очутилась въ поѣздѣ, я поняла, что сдѣлала: все, что безпорядочно мѣшалось въ моемъ мозгу, могло только погружать меня изъ одной муки въ другую». Никто не обратилъ вниманія въ вагонѣ на эту маленькую молоденькую курсистку, столь похожую на всѣхъ, и ея сосѣди, совершавшіе одну изъ обычныхъ своихъ поѣздокъ, не представляли себѣ, что рядомъ съ ними эта дѣвушка совершаетъ свой послѣдній жизненный путь, чтобы «войти въ гавань». Но если бы даже какимъ-либо чудомъ они услышали то, что происходило въ ея душѣ, въ нашей жизни придумано столько отгородокъ отъ всего необычайнаго, что и тутъ они вѣроятно подумали бы объ экзальтированности или о вредѣ монастырей. Читая и перечитывая эту дѣтскую ясную книгу, съ простотой и почти жуткой реальностью описывающей путь крошечной дѣвочки къ Богу, котораго она чувствуетъ лишь Богомъ любви, я знаю, что въ цѣломъ она не можетъ возбудить сомнѣнія даже въ наиболѣе недовѣрчивомъ человѣкѣ: тутъ нѣтъ ни экстаза, ни чужого вліянія, ни личной неудовлетворенности. Въ средѣ,

въ которой она живетъ, говорятъ столько дурного о монастыряхъ, что даже въ Кармелѣ «всѣ отвратительныя вещи, которыя рассказывали о монастыряхъ», смущаютъ ее, «будто весь адъ ходитъ за мною по пятамъ». Она никогда не читала религиозныхъ книгъ и ея способъ выраженія исполненъ лишенъ католическаго стиля. Въ ней очень сильно чувство личности и когда при вступленіи въ монастырь старшая монахиня сказала ей о послушаніи, которое измѣнитъ всю ее, вплоть до внѣшности, она отвѣтила, что не можетъ быть чужой куклой — съ тѣмъ большей охотой она потомъ «разбиваетъ себя въ куски». Свобода представляется ей самой большой цѣнностью и ей нужна вся сила любви, чтобы принести въ жертву свою волю. Съ полной искренностью она старается дать анализъ того, что съ ней происходитъ. Книга такъ жива и естественна, какъ будто рассказываетъ о самомъ будничномъ явленіи, — для нея, вѣдь, это и было будничнымъ явленіемъ, случавшимся почти каждый день ея короткой жизни. Ее влекли голоса, какъ Жанну д'Аркъ, и какъ святая Женевиѣва, она вся во власти любви. «Моя единственная мука въ томъ, что я не вся цѣликомъ состою изъ любви и что не могу сейчасъ же сдѣлать всѣ души состоящими только изъ любви». Музыка кажется ей выраженіемъ любви: «Нѣкоторые земныя мелодіи Бетховена, Баха, Франка, Шопена казались мнѣ отзвукомъ моей души». Будучи прекрасной музыкантшей, она исполняла свои любимыя вещи, какъ молитву Богу. Но когда она достигаетъ высшей любви, всѣ земныя мелодіи кажутся «безжизненными и бездушными» по сравненію съ этой мелодіей, которая «превосходитъ всѣ пѣсни земли». Лермонтовъ, знавшій лишь первую ступень — отрицаніе — описываетъ почти тѣми же словами, что Мари Анжелика, это состояніе души, когда

звуконъ небесъ замѣнить не могли
Ей скучныя пѣсни земли.

Мари Анжелика не только, какъ лермонтовская душа,

Долго на свѣтѣ томилась она,
Желаніемъ чуднымъ полна.

Она продолжаетъ и на землѣ слышать ангельскую пѣснь «о блаженствѣ безгрѣшныхъ духовъ подъ кущами райскихъ садовъ» и старается передать ее. Въ единеніи съ Богомъ — Любовью «душа кажется

спящей, но она не спит. У нея нѣтъ ни мыслей, ни явственныхъ словъ — она любить, она полна любовью и этого нельзя передать словами». Въ христіанской формѣ тутъ воскресаетъ древній міѡъ о бракѣ Эроса и Психеи. Но Психея не плачетъ болѣе одна на пустынной горѣ — сжалившійся супругъ указалъ ей путь къ нему и велѣлъ ей «не бояться, ибо Онъ съ нею».

Замѣчательный испанскій мистикъ-поэтъ шестнадцатаго вѣка, монахъ Санъ Хуанъ делла Крусъ (святый Іоаннъ Креста Господня), который далъ мистическую основу Кармели, рисуетъ въ своей послѣдней, написанной имъ въ тюрьмѣ, поэмѣ, «Духовная пѣсня» скитаніе покинутой души въ поискахъ исчезнувшего супруга, его возвращеніе и ея блаженство, когда

Satisfaite elle repose
Le cou appuyé
Sur les bras si doux du Bien-Aimé.

(пер. Н. Hoornaert)

Мари-Анжелика описываетъ шагъ за шагомъ свой путь къ этому миру. Ея «возлюбленный» Христосъ, которому она приписитъ свои дѣтскія жертвы, кажется въ ея изображеніи до того реальнымъ, что его можно коснуться рукой.

Сознаніе несоизмѣримости этой тайной жизни съ бытовою дѣйствительностью моментами исчезаетъ передъ простотою разсказа. Христосъ укоряетъ ее, иногда ревнуетъ къ другимъ ея занятіямъ, иногда безумно любить ее. Передъ причастіемъ она прибираетъ свою душу для встрѣчи Христа: «я представляла себѣ мою душу, какъ храмъ, въ который онъ долженъ спуститься, — я старалась поэтому смахнуть всю пыль несовершенства, потомъ думала объ ея украшеніи. Всякій добрый поступокъ былъ цвѣткомъ, изъ этихъ цвѣтовъ я составляла букеты». Снисходительный въ дни ея дѣтства, ея спутникъ становится съ годами все суровѣе и суровѣе. Одно за другимъ, по его требованію, она отдаетъ ему свои сокровища — свою музыку, свои любимыя книги, свои прогулки: «я стала невыносимой на теннисъ, потому что мало тренируюсь. Мои партнеры вѣчно проигрываютъ изъ за меня!» съ дѣтскимъ огорченіемъ восклицаетъ эта будущая святая. Ей нелегко приносить эти жертвы, но когда она отрываетъ отъ сердца послѣднее — любовь къ родителю, она ощущаетъ радость духовной свободы.

Святая Тереза, влекомая съ дѣтства, подобно Анжеликѣ, въ Кармель, предшествуемая тамъ двумя любимыми сестрами, благословляемая отцомъ, святая Тереза все же ощущаетъ содроганіе, когда за нею должна навѣки захлопнуться дверь монастыря: «я не лила слезъ, говоритъ св. Тереза, но когда я шла впереди родныхъ къ двери затвора, мое сердце билось такъ сильно, что я спрашивала себя, не умираю ли. Какое мгновеніе! Какая агонія! Надо пережить это, чтобы понять». У Мари-Анжелики нѣтъ этой драмы мгновеннаго ужаса передъ приносимомъ жертвою. Страшная дверь затвора вызываетъ въ ней лишь «живую привязанность»; она «не можетъ наглядѣться на нее». Она смущаетъ монахинь своей ребяческой радостью тѣмъ, что она наконецъ «у Него въ домѣ», — она «бѣгаетъ, скачетъ по дортуарамъ, перепрыгиваетъ на лѣстницѣ по нѣсколькимъ ступенекъ заразъ, она всѣмъ улыбается». Она любитъ «не только сестеръ, но каждую вещь въ домѣ и по дѣтски-восклицаетъ: «Какъ я могла жить безъ моего Кармеля!» Это чувство не покидаетъ ея во всѣхъ испытаніяхъ ея пятилѣтней монастырской жизни. Она умираетъ во время эпидеміи гриппа въ 1919 году двадцатишести лѣтъ отъ роду. Ея смерть напоминаетъ разсказы старинныхъ дѣтскихъ книжекъ, надъ которыми мы плакали въ дѣтствѣ. Только разъ она говоритъ съ недоумѣніемъ: «C'est trop jeune pour mourir», потомъ безъ жалобы переноситъ все и наканунѣ смерти говорить монахинѣ: «я должна сообщить вамъ одну вещь — кажется, я умираю»; она обращается къ ней съ просьбой: «Матушка, какъ хорошо будетъ умереть у васъ на рукахъ — вы мнѣ поможете, да?» Основное чувство ея послѣднихъ минутъ — близость полного единенія съ Любовью, дѣтское ожиданіе радостной встрѣчи съ «возлюбленнымъ» Христомъ. Когда всѣ монахини входятъ въ ея комнату, чтобы по обряду присутствовать при ея кончинѣ, она не пугается ихъ появленія, возвѣщающаго приближеніе смерти, но встрѣчаетъ ихъ ласковой улыбкой. Читая отходную, сестры не замѣчаютъ, когда останавливается ея дыханіе и оставляютъ ее спать на боку съ застывшей на губахъ сіяющей улыбкой ребенка, ожидающаго, когда передъ нимъ откроются двери и явится залитая огнями елка.

Пытаться пересказать эту книгу такъ же невозможно, какъ невозможно изложить своими словами сонеты Петрарки. Эта книга, книга святой, говорящей языкомъ современной дѣвушки, прекрасна и убѣди-

тельна въ цѣломъ, неопровержима въ цѣломъ, какъ неопровержима подлинная красота. Нельзя выхватывать изъ нея отдѣльныя мгновенія, отрывать отдѣльныя мысли безъ опасенія нарушить ея жизнь, не сохранить пламени и очарованія ея дѣтской искренности. Въ богатствѣ и простотѣ ея словъ слышится отзвукъ той «несказанной мелодіи», которая сопутствуетъ всей ея жизни, заставляя блекнуть передъ ней волшебства Бетховена и Баха, и которая звучитъ для нея, когда она пишетъ свою книгу. Одинъ скажетъ: — Фантазія! другой скажетъ — чудо! но всякій ощутитъ вдохновенную прелесть этой книги, рассказывающей о жизни, переполненной любовью ко всѣмъ, къ Богу-Любви и къ его твореніямъ, ибо «всѣ должны стать любовью».

Чья современница эта, исполненная огня и таланта, дѣвушка? Святой Женеьевы города Парижа или той парижанки, которая такъ ловко описана во всевозможныхъ «Garçonnes»? Конечно, если бы она встрѣтилась съ Жанною д'Аркъ, онѣ говорили бы, какъ двѣ сестры, какъ двѣ любящія подруги, и столѣтія, протекшія между ними, не помѣшали бы имъ понять другъ друга въ самомъ интимномъ и сокровенномъ.

2.

Книга Мари-Анжелики была выпущена въ ограниченномъ количествѣ экземпляровъ для надобностей специальныхъ церковныхъ библіотекъ и въ общую продажу не поступила. Автобиографическія записки недавно канонизированной святой сестры Терезы, того же кармелитскаго ордена, но другого монастыря, были выпущены въ общую продажу подъ названіемъ «Исторія одной души», и въ короткій срокъ разошлись въ нѣсколькихъ изданіяхъ.

Жизнь и творчество сестры Терезы вызвали цѣлую теологическую литературу, но ни одно свѣтское изданіе не упомянуло о ней — любопытная черта — показывающая, насколько отдѣлены другъ отъ друга два современныхъ Парижа. Если бы теперь впервые вышла «Пѣсня пѣсней» Соломонова или книга пророка Исаіи, то ихъ, вѣроятно, тоже обошли бы молчаніемъ.

Блаженная Тереза — «маленькая Тереза», какъ ласково и фамильярно называютъ ее въ отличіе отъ великой Терезы, известной святой шестнадцатаго вѣка, — маленькая Тереза является одной изъ са-

мыхъ популярныхъ героинь современнаго Парижа. Она улыбается со всѣхъ витринъ, начиная съ церковныхъ магазиновъ и кончая магазиномъ Лувра; канонизированнымъ движеніемъ она прижимаетъ къ груди распятіе, съ котораго сыпятся розы — «послѣ моей смерти я буду бросать на землю дождь розъ». Быть-можетъ, именно это желаніе «провести мое небо въ томъ, чтобы дѣлать добро на землѣ» создало такую интимную близость съ Терезой, которая какъ будто взялась заботиться обо всѣхъ земныхъ мелочахъ, вмѣсто того, чтобы самой предаваться небесному блаженству. Есть что-то сказочное въ этой небесной принцессѣ, бросающей дождь цвѣтовъ, дождь радостей дѣтямъ земли. Маленькую Терезу любятъ простой любовью внѣ всякой теологіи и всякой церковности. Ей приписываютъ чудеса, наивныя и трогательныя. Можно издала отличить въ католическихъ церквахъ ея часовню: статуя Терезы всегда окружена цвѣтами и передъ ней стоятъ молчаливыя группы.

Св. Тереза тоже наша современница, но старшаго поколѣнія. Она родилась въ 1873 году въ Алансонѣ, гдѣ у отца была торговля и откуда она вмѣстѣ съ семьей переѣхала позднѣе въ Лизіе; она умерла въ 1897 году двадцати-четырёхлѣтней дѣвушкой. Въ отличіе отъ Мари-Анжелики, Тереза выросла въ средѣ, подготовившей ея призваніе. Отецъ въ юности желалъ поступить въ монастырь св. Бернара, но не былъ принятъ по формальнымъ причинамъ. Мать молодою дѣвушкой обращалась въ монастырь St. Vincent de Paul, но ей было отказано изъ-за слабости ея здоровья. Ея тетя была монахиней и умерла, когда Терезѣ было четыре года. Ея старшія сестры, замѣнявшія ей рано умершую мать, одна за другою ушли въ монастырь, какъ только достигли шестнадцатилѣтняго возраста. Ея родители мечтали имѣть сыновей, чтобы сдѣлать ихъ миссіонерами, но ихъ «маленькіе миссіонеры» умирали въ младенствѣ. Всѣ пять дочерей, отличавшихся замѣчательной красотой, ушли въ монастырь и съ ними ушла ихъ двоюродная сестра. Изъ семи росшихъ вмѣстѣ дѣвушекъ только одна осталась въ міру. Съ девятилѣтняго возраста Тереза проситъ принять ее въ монастырь; она не въ силахъ дожидаться своего совершеннолѣтія и во время своего паломничества съ отцомъ въ Римъ, проситъ разрѣшенія у папы сократить срокъ. Послѣ долгихъ хлопотъ и мытарствъ Тереза добивается его санкціи и пятнадцатилѣтней дѣвочкой принимаетъ

монашество. Все ее дѣтство проходит въ мечтахъ объ этой минутѣ — какъ поразительны ночныя бесѣды при лунѣ двухъ маленькихъ дѣвочекъ, Терезы и Селины, о полной отдачѣ себя Богу.

Старшая сестра, которая замѣнила ей рано умершую мать, ушла въ монастырь, когда Терезѣ было девять лѣтъ. «Я спрашивала себя, какъ солнце можетъ еще свѣтить на землѣ? Этотъ девятилѣтній ребенокъ, увидавъ послѣ обряда свою веселую подругу дѣтства за рѣшеткою Кармели, подъ темною одеждою сестры Агнесы во Христѣ, понимаетъ неотвратимость земныхъ разлукъ: «Полина потеряна для меня!» Чтобы побѣдить свою чувствительность, она придумываетъ задачи воли: «Веди меня, я закрою глаза», говоритъ она на улицѣ въ подражаніе смиренію отшельниковъ: «Я тоже закрою», отвѣчаетъ Селина и обѣ подѣ громъ ругательствъ попадаютъ на ящики лавочника, разрушая всю его выставку.

Маленькія побѣды и маленькія пораженія, долгій путь чувствительной и богатой дѣтской души, описанный съ простотою и вѣрностью большого художника. Все озарено для Терезы бореніями ее внутренней жизни. Земля, которую она видитъ, преобразается силою ее мысли и пафосомъ любви — какъ непохожа та Италія, которую она описываетъ во время своего паломничества въ Римъ, на видѣнную нами! Все полно мистическаго свѣта. Мы узнаемъ деревья, небо и города Италіи; но эти знакомыя формы измѣнены ее воспріятіемъ. Арена Колизея для нея не величественная руина античной культуры, но живое свидѣтельство любви, и она цѣлуетъ землю, на которую лилась кровь первыхъ христіанъ.

Въ Парижѣ она «первымъ дѣломъ ѣдетъ на Монмартръ», то есть къ Sacre-Coeur, который для нея является эмблемой мистическаго единенія. Вернувшись домой въ Лизіе, она живетъ ожиданіемъ того дня, когда сможетъ перейти короткое пространство, отдѣляющее ее домъ отъ горы Кармели. Когда мы думаемъ о монашескомъ суровомъ пути, о страшномъ мигѣ постриженія, который такъ раздрающе переданъ въ старинныхъ драмахъ и поэтическихъ произведеніяхъ, какъ далеки мы отъ беззаботной радости маленькой Терезы, которая послѣ короткаго вздоха боли, — «надо пережить это, чтобы понять», — описываетъ день своего постриженія, какъ веселый свадебный праздникъ. Все, что она пишетъ послѣ этого есть славословіе любви, все болѣе и болѣе свѣтлое, несмотря

на перенесенную ею «темную ночь» сомнѣній и борьбы, пока не завершается послѣднимъ «о, я люблю! мой Боже, я люблю васъ!» ее агоніи. На ее тревожный вопросъ «земного воздуха не хватаетъ для меня, обрѣту ли я небесный?» сестры увѣренно сулятъ ей рай, такъ какъ при жизни уже считаютъ ее святой, и во время послѣдняго ее причастія поютъ написанную ею пѣсню о счастіи «умереть отъ любви», быть «жертвою любви».

Биографія святой Терезы не есть исторія обыкновенной дѣвушки. Нужны были пожеланія искавшихъ чистоты людей, чтобы вознести этого ребенка такъ высоко надъ землею, что она увидѣла небеса. Чистота души, никогда не знавшей ничего о землѣ, и усиліями нѣсколькихъ поколѣній освобожденной отъ земной пыли, кажется нечеловѣческой. Эта дѣвочка, — недавно ходившая по той же землѣ, что и мы, кажется похожей на ангела и такъ естественно видѣть ее въ видѣ статуи среди цвѣтовъ. Она ни разу не ощутила ни одной человѣческой страсти, ни одного дурного желанія, какъ будто первородный грѣхъ не распространился на нее. Она ничего не знаетъ о земныхъ испытаніяхъ, и ее книга похожа на разсказъ небеснаго жителя объ его путешествіи на землю. У нея бываютъ моменты «сухости», когда мистическое сознаніе не питаетъ ее, но тогда ее воля поддерживаетъ въ ней чувство близости къ небу, реальность котораго для нея такъ же несомнѣнна, какъ мы не сомнѣваемся въ реальности предметовъ нашего обихода.

«Если бы цвѣтокъ могъ говорить, онъ безхитростно разсказалъ бы обо всемъ, что Богъ для него сдѣлалъ и не сталъ бы скрывать его даровъ». — Эти слова св. Терезы могли бы служить эпиграфомъ къ разсказу объ ее жизни.

Очарованіе Терезы усиливается ее внѣшнимъ обликомъ, — не случайно святыхъ стараются изображать красивыми. Тереза красавица даже на любительскихъ фотографіяхъ и официальные изображенія только портятъ ее. У «маленькой королевы», какъ звалъ обожавшій ее отецъ, прекрасенъ внимательный взглядъ громадныхъ глазъ, а дѣтская ямочка подѣ пухлой нижней губой маленькаго рта придаетъ, вмѣстѣ съ округлостью щекъ и подбородка, женственную нѣжность правильнымъ чертамъ ее лица. Тереза прекрасна не только одухотворенностью выраженія, но земною прелестью, которая должна была влечь къ ней сердца.

Сила ее личности ставить ее, несмотря на

ея молодость, въ исключительное положение въ монастырѣ. Ей поручаютъ обученіе послушницъ, которымъ она старается передать свой духовный опытъ и найденный ею путь совершенствованія. Записки, передающія ея занятія съ послушницами и методъ ея объясненія самыхъ сложныхъ мыслей, являются однимъ изъ прелестныхъ моментовъ книги и могли бы служить цѣннымъ пособіемъ для педагога. Тереза обладаетъ не только формальными дарами поэта — прелестью мысли и богатствомъ фантазіи — но самой цѣнной силою поэта — способностью видѣть въ человѣческихъ душахъ. У нея есть юморъ и особый реализмъ подхода къ самымъ отвлеченнымъ мыслямъ. Желая отучить одну изъ ввѣренныхъ ей послушницъ отъ привычки плакать, она беретъ съ нея слово «плакать только въ устричную раковину», и послушница, вынужденная собирать слезы, подставляя маленькую раковинку то къ одному, то къ другому глазу, отвлекается и перестаетъ плакать; только передъ смертью, Тереза въ отвѣтъ на ея настоятельную просьбу, позволяетъ ей три дня оплакивать ее, но беретъ съ нея слово потомъ снова «взять раковинку». Тереза привлекаетъ и подчиняетъ себѣ сердца молодыхъ монахинь тѣмъ, что безошибочно угадываетъ ихъ душевное состояніе и отвѣчаетъ на ихъ тайныя мысли или приходитъ имъ на помощь въ тяжелую минуту. Это создаетъ атмосферу полного духовнаго единенія съ юными монахинями, а доброта и заботливость Терезы ко всѣмъ вызываетъ къ ней общую любовь въ монастырѣ. Тереза поэтически старается доказать, что ея безгрѣшность не есть ея заслуга. «Видите, какъ заходящее солнце золотитъ верхушки деревьевъ. Моя душа кажется вамъ сияющей потому, что она озарена лучами любви».

Тереза любитъ реальные образы. На Рождествѣ она пишетъ одной изъ послушницъ письмо, подписанное «твой маленький братъ Исусъ», въ которомъ божественный младенецъ проситъ ее для себя, какъ игрушку, всецѣло ему повинующуюся. Чтобы показать насколько облаченіе кармелитки выше всѣхъ земныхъ почетовъ и радостей, Тереза, подражая свадебнымъ билетамъ своей двоюродной сестры, пишетъ приглашеніе на день своего постриженія въ монахини отъ имени «Верховнаго Владыки міра», и «Преславной Дѣвы Королевы Небесныхъ Силъ», которые извѣщаютъ о духовномъ бракѣ ихъ Сына Исуса, короля королей и Властителя властителей, съ маленькою Терезою Мартень..

Въ реализмѣ этихъ шутокъ Тереза, сама того не зная, приближается въ древнему латинскому пересказу легенды о бракѣ души съ Богомъ, тогда какъ въ «Духовной пѣсни» св. Хуана делла Крусъ божественный женихъ не носитъ пышныхъ титуловъ и скрывается въ видѣ оленя, раненаго любовью. Тереза носитъ на груди письмо къ Исусу, въ которомъ проситъ Его любви и помощи и выражаетъ желаніе, чтобы ее топтали ногами какъ «ничтожную песчинку». Письмами, символическими образами, стараніями вообразить земную жизнь Христа въ ея будничной реальности, Тереза доводитъ до полной воплощенности образъ Христа. Быть можетъ, это нужно было ея дѣтской душѣ, чтобы ограждать себя отъ сомнѣнія и страховъ. Какъ спасеніе, является ей мысль о дѣтскомъ «пути малыхъ», тѣхъ, кто не въ силахъ совершать великіе подвиги вѣры. Она придумываетъ прелестный образъ ребенка, который поднимаетъ ножку, чтобы подняться по лѣстницѣ къ стоящему наверху отцу — но даже первая ступенька слишкомъ высока для него. Пусть только ребенокъ продолжаетъ дѣлать усилія; проявляя упорное желаніе подняться, — отецъ въ концѣ концовъ сжалится надъ нимъ и самъ спустится къ нему, чтобы внести его наверхъ.

Такъ какъ она считаетъ себя слишкомъ слабой, чтобы «одолѣть трудную лѣстницу самоусовершенствованія», она надѣется, что «объятія Христа прямо поднимутъ меня на небо». Исходя изъ текста «пустите дѣтей приходите ко Мнѣ», Тереза рѣшаетъ остаться маленькой, если «не можетъ вырасти большой». Она находитъ свой путь къ Богу внѣ установленныхъ ранѣе путей и это свое новое знаніе исповѣдуетъ другимъ. Ея ученіе о «пути малыхъ», на которомъ вмѣсто великихъ подвиговъ она ищетъ только дѣтской чистоты и покорности, становится источникомъ ея личнаго вліянія, и церковный образъ Терезы такъ же связанъ съ ея ученіемъ, какъ проповѣдь нищеты связана съ памятью Франциска Ассизскаго.

Ея книга поэтически описываетъ этотъ дѣтскій путь святости и каждый эпизодъ становится живымъ и волнующимъ въ ея разсказѣ. Тереза не ищетъ ни самоистязанія, ни яркихъ подвиговъ. Когда она боится не устоять въ испытаніи, она предпочитаетъ «дезертировать». Такъ она убѣгаетъ, когда ее несправедливо обвиняютъ и держится за перила лѣстницы, чтобы одолѣть

желаніе вернуться и оправдать себя передъ любимой старой монахиней. Она испытываетъ себя въ мелочахъ и именно этой близостью къ простой человѣческой жизни такъ дорога ей книга, которая моментами напоминаетъ лупу Достоевскаго, умѣвшаго въ маломъ и будничномъ находить великое и неповторимое.

Всѣ приносимыя жертвы кажутся ей до того простыми, что читатель самъ готовъ вслѣдъ за нею считать святость естественнымъ состояніемъ человѣка. Лишь въ нѣсколькихъ словахъ на протяжении всей книги проскальзываетъ сознание приносимой жертвы: «Вы знаете, какъ я люблю цвѣты. Заточивъ себя въ пятнадцать лѣтъ, я навсегда отказалась отъ счастья бѣгать по полямъ», но она сейчасъ же перебиваетъ эту жалобу радостнымъ напоминаніемъ о цвѣтахъ, которые въ изобиліи присылаютъ въ монастырь для украшенія алтаря. Во снѣ Тереза, забывая о монастырской жизни, снова становится вольнымъ ребенкомъ, и тогда «я вижу во снѣ лѣса, цвѣты, ручейки и море, вижу хорошихъ маленькихъ дѣтей, ловлю бабочекъ и птицъ».

Съ полной искренностью Тереза описываетъ свои муки, когда на порогѣ смерти ее покидаетъ вѣра въ существованіе загробной жизни. Когда въ ночь на Страстной Четвергъ, «кровь поднялась къ ея губамъ», она поняла, что это «первый зовъ», и увѣренная въ близкой смерти, «наслаждалась вѣрой, такой живой, такой ясной, что мысль о небѣ составляла все мое счастье; я не могла повѣрить, что бываютъ невѣрующіе, я думала, что они должны быть только на словахъ, не вѣрять въ существованіе другого міра, на самомъ же дѣлѣ чувствуютъ иначе». Но ей приходится узнать, что это не такъ. Въ то время какъ она радостно готовится къ смерти, продолжая исполнять всѣ трудныя монастырскія работы, не говоря никому о своей болѣзни, ее постигаетъ послѣднее испытаніе и внутренний голосъ начинаетъ шептать ей: «ты мечтаешь о небѣ, о наполненной ароматами отчизнѣ, ты надѣешься вѣчно находиться вблизи Создателя всѣхъ этихъ чудесъ, выйти наконецъ изъ тумана, въ которомъ томишься — стремишься впередъ! радуйся смерти, которая принесетъ тебѣ вмѣсто того, на что ты надѣешься, еще болѣе темную ночь — тьму полнаго Néant». Этотъ голосъ преслѣдуетъ ее въ безсонныя ночи, прерываетъ ее молитву въ церкви и неустанно томить ее весь послѣдній годъ ея жизни. Какъ трудно умирать

ей, молодой, всѣми любимой, и бороться со страхомъ смерти, скрывающимся подъ этимъ насмѣшливымъ голосомъ сомнѣнія. Никто не зналъ внутренняго ужаса Терезы, которая хранила свою неизмѣнную веселость и въ этотъ страшный для нея годъ пишетъ наиболѣе пламенные стихи о счастіи вѣры.. Только въ предсмертныхъ запискахъ она открываетъ настоящиці:

«Я не испытываю радости, когда пою о небесномъ блаженствѣ, о вѣчномъ обладаніи Богомъ, такъ какъ пою я о томъ, во что только *хочу* вѣрить». Она описываетъ съ полной реальностью эти «сумерки» ея души, страшныя тѣмъ, что жертва безповоротно принесена, смерть близка и насмѣшливый голосъ лишаетъ ее только надежды. Тереза освобождается лишь въ послѣдніе дни и ея предсмертныя страницы полны такого восторга и такой поэтической силы, что являются лучшими страницами книги. Она сама находитъ себѣ мѣсто, которое вполнѣ даетъ ей народная вѣра. Достигнувъ полнаго мрака, понявъ на самой себѣ состояніе «невѣрующаго», она беретъ на себя лишь заботу любви, какъ такъ она знаетъ теперь, что всѣ души способны на самое страшное отчаяніе, и никого болѣе не можетъ судить». «Я поняла, что любовь вмѣщаетъ въ себѣ всѣ призванія, что любовь это все и во всѣ времена, ибо она вѣчна. Я нашла свое призваніе мое призваніе—любовь. Въ сердцѣ моей Матери-Церкви я буду любовью». Тогда, увѣренная, что любви нѣтъ отказу, она даетъ обѣщанія «бросать розы на землю» — стараться приносить добро оставшимся на землѣ. Какъ передать жуткую реальность ея поэтическихъ образовъ, когда она мечтаетъ стать ребенкомъ, которому ни въ чемъ не отказываютъ могущественные родители? Она сама прерываетъ эти страницы тревожнымъ: «не являются ли мои желанія мечтою, безуміемъ? О, если это такъ, то объясните мнѣ — вы знаете, что я ищу истины... Увы, я только крошечный птенчикъ, покрытый легкимъ пушкомъ; я не орелъ, у меня только его глаза и его сердце. Да, несмотря на мою чрезвычайную малость, я осмѣливаюсь глядѣть на Солнце любви и горю желаніемъ ринуться къ нему!»

Послѣ борьбы и сомнѣній, когда Тереза проситъ молиться за нее — «о какъ надо молиться за умирающихъ!», ей вдругъ открылось небо и она по-новому увидѣла землю. Такъ значительно стало для нея зрѣлище жизни, что иногда она не можетъ вынести силы своего чувства; увидѣвъ,

гуляя по саду, насѣдку, прикрывающую крыльями своихъ цыплятъ, она заплакала, просила увести ее въ келью и долго плакала тамъ одна — о какъ она любила эту бѣдную земаю! Даже на небѣ она общается смотрѣть только на землю, думать только о ней и работать для нея, до тѣхъ поръ пока останется на землѣ хоть одна страдающая душа и только, когда ангелъ объявитъ, что время кончилось и настала вѣчность, только тогда Тереза начнетъ отдыхать. Христосъ становится реальнымъ; она общается передать ему просьбы остающихся, помочь имъ въ ихъ затрудненіяхъ. Эти длительныя прощанія напоминаютъ сборы въ путешествіе. Она предупреждаетъ заранѣе: «Не огорчайтесь, если я буду очень мучиться и не выражу радости въ послѣднее мгновеніе. Нашъ Господь умеръ жертвою любви а какая у него была агонія!» И когда усиливаются ея страданія, она по-дѣтски спрашиваетъ — Магушка, это агонія? я умираю?, — ища духовной помощи у своей сестры, которая воспитывала ее и теперь присутствуетъ при ея смерти.

Записки сестры Терезы раскрываютъ съ полной искренностью и съ большой художественной выразительностью тайную духовную жизнь человѣка. Благодаря ея смиренію, Тереза не кажется намъ особенною, непохожею на насъ; напротивъ, она становится такою близкою и понятною, что путь къ абсолютному благу начинается дѣйствительно представляться легкою, доступною всѣмъ тропинкою. Какъ ни страннымъ можетъ показаться это сопоставленіе, но несмотря на всю разницу въ матеріалѣ записокъ они ближе всего подходятъ къ произведеніямъ Достоевскаго, такъ какъ идея «пути малыхъ» близка смиренію героевъ Достоевскаго и самая побѣда въ маломъ, дающая великое, напоминаютъ боренія его маленькихъ людей. Маленькая Тереза является однимъ изъ самыхъ поразительныхъ образовъ современности и недаромъ такъ единодушно любить ее всѣ узнавшие о ней. Ея духовный опытъ, ея педагогическія наблюденія и ея мысли о человѣческой природѣ представляютъ большую цѣнность даже внѣ ихъ теологическаго оправданія. Нѣкоторыя наставленія послушницамъ могли бы быть пригодны всѣмъ: «стараться убѣдить другихъ, что они не правы, не есть благородная борьба, такъ какъ намъ не поручено слѣдить за чужимъ поведеніемъ». Какъ облегчилась бы жизнь, если бы это изрече-

ніе было выгравировано на дверяхъ всѣхъ зданій.

Разсказывая о своей внутренней жизни или обучая послушницъ, Тереза находитъ образы, доводящіе религиозную мысль до полной конкретности. Но эти реальные картины нужны ей лишь для того, чтобы полнѣе передать ихъ духовную сущность. Для себя она не хотѣла никакой легенды и когда ей говорили, что блистающіе бѣлизною ангелы понесутъ ея душу на небо, она отвѣчала сурово: «Эти образы не даютъ мнѣ радости, такъ какъ я люблю правду. Богъ и ангелы чистые духи и никто не можетъ видѣть ихъ въ дѣйствительности. Поэтому я никогда не искала видѣній. Я предпочитаю ожидать вѣчности».

3.

«Я не нахожу на землѣ ничего, что могло бы сдѣлать меня счастливымъ; мое сердце слишкомъ велико — то, что люди называютъ счастьемъ, не можетъ его удовлетворить. Моя мысль летитъ къ вѣчности, время должно окончиться». Тереза выпи-сываетъ изъ предсмертныхъ писемъ Тео-одана Венаръ эти слова, которые выражаютъ ея собственную душу. Она любитъ Теоодана, потому что онъ «маленькій святой», потому что у него «обыкновенная жизнь» и онъ, какъ Тереза, идетъ незамѣтной тропинкой, оставаясь простымъ и какъ будто обыкновеннымъ даже передъ казнью, когда пишетъ роднымъ: «Господь избираетъ малыхъ, чтобы пристыдить великихъ міра сего». Теооданъ Венаръ, погибшій миссіонеромъ въ Китаѣ въ 1861 году, близокъ Терезѣ своимъ реальнымъ ощущеніемъ мистической жизни.

Его письма, только что выпущенныя изъ печати, въ видѣ пролога къ его готовящейся біографіи, были напечатаны отрывками въ разошедшемся изданіи 1865 года его «Жизни и переписки». Въ новомъ изданіи его «Избранныхъ писемъ» каждому періоду жизни предпослана краткая біографическая справка. Читеніе этихъ писемъ вводитъ насъ въ жизнь тоскующаго по дому маленькаго школьника, потомъ семинариста и, наконецъ, діакона, радостно переживающаго день своего посвященія. Это обычно священническій путь, ровный и лишенный событий. Тѣмъ-же спокойнымъ тономъ онъ сообщаетъ семьѣ о своемъ рѣшеніи стать миссіонеромъ и убѣждаетъ отца дать согласіе на вѣчную разлуку съ сыномъ.

Благодаря отсутствію внѣшняго папоса и личной сдержанности, послѣдующія письма Теоована ярко передаютъ картину внѣшнихъ событій — ожиданіе назначенія и отъѣзда въ неизвѣстную страну. Эпическое описаніе двухмѣсячнаго морского путешествія, стоянки въ китайскихъ водахъ куда не допускались европейцы, рассказъ о жизни при миссіи въ Гонъ-Конгъ, гдѣ Теоованъ пробылъ сравнительно долго; описаніе туземныхъ нравовъ и, наконецъ, отъѣздъ въ Аннамъ и миссіонерская работа, среди преслѣдованій—все это увлекательно, какъ повѣсть съ приключеніями. Теоованъ съ трудомъ переноситъ климатъ и за короткое время успѣваетъ болѣть оспою, чумною, лихорадкою, астмою, воспаленіемъ легкихъ, такъ что еле можетъ ходить и съ трудомъ дышетъ. Желаніе скорѣе приняться за настоящую работу заставляетъ его прибѣгнуть къ мѣстной медицинѣ, которая заключается въ нахожденіи нервнаго узла, отъ котораго зависитъ болѣзнь и прижиганіи его горячимъ пучкомъ цѣлебной травы, причемъ иногда для исцѣленія глаза надо прижечь руку.

Свои болѣзни онъ описываетъ съ нѣкоторымъ оттѣнкомъ юмора, какъ одно изъ путевыхъ приключеній и только жалуется въ письмахъ къ сестрѣ, что болѣзни дѣлаютъ его «холоднымъ», «проси у Бога для меня здоровья, ибо если оселъ падеть посреди дороги, какъ дотащить его до конца?»

Мирныя картины катанія на лодкахъ во время наводненія или дружескаго чаепитія съ туземцами прерываются иногда короткими фразами: «Нашему доброму отцу Тингъ отрубили голову» или полусутоливымъ сообщеніемъ передъ отъѣздомъ въ Аннамъ: «голова каждаго миссіонера оцѣлена, и если его удастся захватить, ему безъ стѣсненія отрубаятъ эту голову». Спокойный тонъ измѣняетъ ему только тогда, когда онъ говоритъ объ европейской политикѣ въ Китаѣ, которой онъ много удѣляетъ мѣста въ письмахъ, возмущаясь ея слѣпотою и неясностью, причиняющей лишь вредъ европейскому вліянію и нарушающей престижъ Франціи — онъ изумляется равнодушію, съ которымъ относятся къ судьбѣ живущихъ въ Китаѣ европейцевъ. Описаніе впечатлѣній, производимаго въ странѣ появленіемъ европейской эскадры, сдѣланное живущимъ въ китайской деревнѣ человѣкомъ, чрезвычайно интересно. Враждебныя дѣйствія европейцевъ обостряютъ гоненіе на христіанъ, которые считаются виновниками

нашествія. Христіанъ такъ же считаютъ врагами государства, какъ во времена римской имперіи и для полученія свободы жизни нужно какъ и въ первые вѣка христіанства лишь отречься отъ своей вѣры.

У входовъ въ города мандарины кладутъ кресты и всякій входящій въ городъ обязывается ступить ногою на крестъ, въ знакъ того, что онъ не христіанинъ. Тѣ, кто отказывался исполнить это требованіе, подвергались пыткамъ и смерти. Мандарина города Юэ, уличеннаго въ сношеніяхъ съ христіанами, водили по городу и на каждой площади били палками, объявляя толпѣ: «Христіане утверждаютъ, будто тѣ, кто претерпѣтъ мученія, попадаютъ въ рай. Сумасшедшіе! Гдѣ же теперь этотъ Христосъ, почему не помогаетъ имъ?». Болѣе восемнадцати вѣковъ, протекшихъ со времени Голгофы не измѣнили сущности возраженія: «если ты Сынъ Божій, сойди съ креста». Обстановка гоненія та же, что во времена первыхъ христіанъ и такъ же до послѣдней минуты предоставляется возможность отречься отъ вѣры и получить свободу.

Китайцы сжигали христіанскія дома, разрушали церкви и школы, захватывали жителей и подъ ударами палокъ заставляли ихъ выдавать миссіонеровъ. Миссіонеры скрывались, переходя изъ деревни въ деревню, прячась подъ землей или въ особо устроенныхъ тайникахъ. Многихъ захватывали, и Теоованъ своимъ ровнымъ тономъ описываетъ различныя пытки каленымъ желѣзомъ, щипцами, и худшую изъ пытокъ «Ланъ-три», что означаетъ «медленная жестокость», когда по кускамъ отрѣзывали сначала ноги, начиная отъ ступней, потомъ руки, плечи, и наконецъ, голову — такой смертью умеръ викарій Тонгъ-Кинга. При этомъ до послѣдней минуты предоставлялась возможность отречься и спастись. Одна молодая женщина не выдержала зрѣлища медленнаго умиранія отъ голода своего грудного ребенка, отказалась отъ христіанства и была отпущена на свободу; но отойдя на нѣкоторое разстояніе, она почувствовала такое раскаяніе, что вернулась, снова объявила себя христіанкой и была замучена вмѣстѣ съ ребенкомъ. Юный ученикъ христіанской школы, не выдержавъ пытокъ, отказался отъ Христа, но добровольно вернулся, и взбѣшенный мандаринъ велѣлъ отдать его на растоптаніе слону.

Въ письмахъ Теоована въ спокойномъ описаніи проходятъ вереницы мучениковъ, пока онъ самъ не завершаетъ собою ихъ

длинный рядъ. Сущность мученичества какъ и въ первыя времена, состоитъ въ абсолютной увѣренности въ существованіи Бога и въ освобожденіи отъ всѣхъ личныхъ чувствъ во имя высшаго духовнаго счастья. Для уясненія психологіи мученичества спокойныя и мудрыя письма Оеована даютъ драгоценный матеріалъ, такъ какъ они пишутся вполне интимно и съ полною искренностью во время самыхъ тягостныхъ испытаній.

Онъ подробно описываетъ брату и сестрѣ свои скитанія. Ему приходится бѣжать, такъ какъ дѣти, которыхъ онъ причащаетъ въ деревнѣ, невольно выдаютъ его, рассказывая о «бѣломъ и красивомъ юношѣ». вмѣстѣ съ другими онъ вынужденъ уйти въ горы и скитаться по пѣлѣсамъ, наполненнымъ тиграми; одинъ изъ миссіонеровъ умираетъ, не выдержавъ голода, холода и лихорадокъ, Оеованъ послѣ нѣсколькихъ недѣль блужданій по лѣсамъ, едва не попадаетъ въ руки посланныхъ по ихъ слѣдамъ шпіоновъ, но ему удается спуститься по другой сторонѣ горы къ рѣкѣ и укрыться въ лодкѣ. Онъ живетъ такъ нѣкоторое время, прячась на днѣ лодки, постоянно мѣняя мѣста и получая пищу отъ туземца-христіанина, который спускался къ рѣкѣ подъ предлогомъ рыбной ловли. Но ему все же приходится вернуться въ деревню и спрятаться въ домѣ монахинь. вмѣстѣ съ товарищемъ по заточенію онъ предается изученію китайскихъ книгъ и отвлеченнымъ бесѣдамъ, со спокойствіемъ людей, сидящихъ въ своемъ рабочемъ кабинетѣ. Тамъ узнаютъ они о новомъ эдиктѣ мандарина противъ кометы, явившейся смущать умы во время появленія европейскихъ судовъ, и о новомъ усиленіи гоненій. «Аннамитское правительство, видя бездѣйствіе французской эскадры, рѣшило окончательно истребить въ странѣ христіанство». Они проводятъ мѣсяцы, спрятавшись въ тайникѣ, куда не проникаетъ лучъ свѣта и при малѣйшемъ порохѣ замуровываются въ стѣнѣ. Тамъ застагаетъ ихъ нашествіе китайскихъ солдатъ, которые захватываютъ и стегаютъ прутьями старыхъ монахинь, оставшихся нарочно, чтобы дать убѣжать другимъ. «А мы были тутъ же, почти касаясь ихъ и не смѣя дѣлать ни малѣйшаго движенія», такъ какъ по по уставу они обязаны спасти свою жизнь, нужную для миссіонерскаго дѣла. Послѣ ухода солдатъ, имъ удается бѣжать и спрятаться у старушки-христіанки. «Какая завидная судьба, другъ Пазо! Три миссіонера, изъ которыхъ одинъ епископъ,

лежать другъ возлѣ друга днемъ и ночью на пространствѣ полутора квадратныхъ метра, получая свѣтъ черезъ три отверстія шириною съ палецъ, продѣланныхъ въ землѣ и предусмотрительно заткнутыхъ наполовину соломой. Если насъ беспокоятъ, мы не пропаемъ: подъ нашими ногами кладовка изъ кирпичей, сдѣланная однимъ дьячкомъ въ три ночи при свѣтѣ свѣчи, — три бамбуковыхъ трубки проведены изъ нея подъ землей, чтобы доставлять воздухъ съ береговъ сосѣдняго болота.» Они были почти открыты по доносу одного отступника, но китайцы, осмотрѣвъ два тайника, не нашли третьяго, въ которомъ были спрятаны миссіонеры, и они остались цѣлы. Описывая свою жизнь втеченіе долгихъ мѣсяцевъ подъ землей «съ пауками, жабами и крысами», безъ воздуха и свѣта, безъ движенія и безъ возможности говорить изъ опасенія быть услышанными, Оеованъ признаетъ особой милостью небесъ, что они не сошли съ ума. «Признаюсь безъ стыда, дорогой другъ, что я никогда не высываю носъ, чтобы полными легкими вдохнуть воздухъ, которымъ милосердый Богъ въ изобиліи окружилъ нашу планету и которымъ, я вижу это не безъ зависти, всѣ существа пользуются вволю». Священникъ изъ сосѣдней деревни, живущій на десять метровъ подъ землею «въ царствѣ кротовъ», пишетъ ему, что восемнадцать мѣсяцевъ не видалъ свѣту. Когда Оеованъ выходитъ изъ своего заточенія, онъ не можетъ стоять на ногахъ — «я потерялъ привычку ходить, вотъ въ чемъ весь секретъ». Но спрятавшись, какъ въ гробу, въ тайникѣ, онъ продолжаетъ писать свои ровныя заботливыя письма роднымъ и на долгихъ страницахъ обсуждать вопросы политики и философіи, съ ясностью и спокойствіемъ ума, поистинѣ жуткимъ этотъ больной, слабый человѣкъ, среди всѣхъ этихъ ужасовъ жалуется сестрѣ, что онъ не дѣлаетъ никакихъ подвиговъ, «достойныхъ званія миссіонера» и укоряетъ себя за «слабость нервовъ». Относясь спокойно къ своимъ личнымъ страданіямъ, онъ не можетъ примириться съ гибелью всей долгой работы миссіи; — вѣсти о гибели сотенъ близкихъ ему людей и отступничествѣ другихъ вызываютъ у него вопль боли: «когда я писалъ вамъ эти строки, мысль о нашихъ несчастіяхъ такъ живо представилась моему уму, что мнѣ трудно было удержать льющіеся слезы и кончить это письмо». Отъ этого времени подготовленъ къ мученичеству сохранился лишь одинъ документъ, раскрывающій его

внутреннее состояніе — это написанный кровью Θεοωана торжественный актъ отдачи себя, «недостойнаго грѣшника», въ полное рабство Дѣвѣ Маріи, которую онъ «въ присутствіи всѣхъ небесныхъ силъ избираетъ своей Матерью и Властительницей» и которой онъ «отдаетъ въ качествѣ раба свое тѣло и свою душу», предоставляя ей по ея усмотрѣнію распоряжаться ими. Онъ подписываетъ этотъ актъ отдачи себя въ рабство, своей кровью: «Θεοωανъ Венаръ М. S. (Mariae Servus)». и съ этой минуты на всѣхъ письмахъ, послѣ своей подписи, онъ ставитъ эти буквы М. S., какъ пушкинскій бѣдный рыцарь, отдавшій себя Маріи.

Это посвященіе себя Маріи, сквозь внѣшнее спокойствіе, полно такого внутренняго напряженія, что почти разрывается покровъ дѣйствительности — какъ жить человѣку на землѣ съ такимъ ощущеніемъ неба?

Въ этомъ актѣ, единственномъ проявленіи внутренняго паѳоса Θεοωана, есть то же ощущеніе мистическаго реализма, воплощенности небеснаго видѣнія, какъ въ запискахъ святой Терезы. Земная участь Θεοωана предрѣшена и съ этого момента дальнѣйшія письма лишь рисуютъ нарастающее напряженіе передъ арестомъ. Онъ страстно ждетъ вѣстей отъ родныхъ, но втеченіе годовъ лишенъ ихъ — письма его близкихъ доходить по назначенію только послѣ его смерти. Въ письмахъ къ друзьямъ онъ продолжаетъ перечислять интересныя китайскія книги и обсуждать общіе вопросы. Его тонъ остается простымъ и спокойнымъ, приобретающую торжественную ровность, когда «Господь въ его милости далъ ему пастъ въ руки невѣрныхъ». Предсмертныя письма Θεοωана являются тѣмъ истиннымъ сокровищемъ, къ которому вся осталая книга служить только подготовкой.

Θεοωанъ былъ взятъ въ китайской деревнѣ по доносу и отправленъ къ мандарину. Его молодость, красота и достоинство плѣняютъ судью и онъ, какъ Пилатъ, умываетъ руки и передаетъ дѣло старшему мандарину. Съ Θεοωаномъ хорошо обращаются и братъ мандарина по десять разъ въ день приходитъ къ нему убѣждать его отказаться отъ вѣры, жалѣя, что онъ идетъ на смерть «во цѣвѣ лѣтъ». Его заковываютъ въ цѣпи, какъ преступника, но «мандаринъ, изъ деликатнаго вниманія, специально заказалъ очень легкую цѣпь — «я поцѣловалъ эту красивую желѣзную цѣпь, настоящую цѣпь рабства Иисусу и Маріи». Θεοωана помѣщаютъ въ деревян-

ную клѣтку, выставленную у воротъ дома мандарина на глумленіе прохожимъ. Въ этой же клѣткѣ его отправляютъ на допросъ къ судѣ. — «Представляете ли вы себя меня, спокойно возсѣдающаго въ моей деревянной клѣткѣ, которую несутъ восемь солдатъ посреди безчисленной толпы, тѣснящейся на моемъ пути»? На допросѣ, полностью приводимомъ въ письмѣ Θεοωана, мандаринъ обвиняетъ его въ призывѣ европейскихъ судовъ и предлагаетъ ему «велѣть судамъ удалиться». Какъ и всѣмъ остальнымъ, ему предлагаютъ растоптать ногами крестъ, чтобы получить свободу, и послѣ его отказа его выставляютъ въ клѣткѣ у воротъ главнаго префекта въ ожиданіи утвержденія смертнаго приговора. Въ этой клѣткѣ, въ непрестанномъ ожиданіи мучительной смерти, онъ живетъ болѣе мѣсяца и оттуда при убогомъ свѣтильничкѣ кисточкой пишетъ свои свѣтлыя спокойныя письма — предѣлы человѣческой мудрости и красоты. Ни экстаза, ни волненія. Послѣ «слабости нервовъ» времени скитаній онъ снова обрѣтаетъ свой буднично ясный стиль и находитъ образъ библейской красоты, чтобы убѣдить отца и сестру въ обыденности своей жертвы. Поэтическая сокровищница человѣчества имѣетъ немного произведеній подобной духовной силы.

Θεοωанъ описываетъ свою жизнь въ клѣткѣ и окружающую обстановку. Вокругъ трагедіи всегда есть бытъ — вѣдь и палачъ спитъ, моется, ѣстъ. Этотъ бытъ Θεοωанъ, не любящій драматизированія событий, описываетъ подробно, и продолжающаяся вокругъ него мирная жизнь даетъ странное чувство успокоенія. «Со мной хорошо обращаются, солдаты-кохинцы хорошіе люди. Мое здоровье вполне хорошо». Тихія торжественныя слова лишь иногда прерываютъ теченіе этой будничной рѣчи: «мое сердце спокойно, какъ мирное озеро или какъ ясное небо». Онъ беспокоится обо всѣхъ, посылаетъ безконечныя заботливыя наставленія близкимъ. Если прочесть его письмо въ миссію, то нельзя подуматъ, что свиданіе, которое онъ назначаетъ священнику, должно состояться возлѣ мѣста казни, такъ ласково спокоенъ тонъ Θεοωана. Онъ жалѣетъ о предстоящей разлукѣ — «я такъ любилъ нашу миссію въ Гонъ-Конгъ, но вмѣсто моего трудового пота мнѣ суждено отдать ей мою кровь». Онъ радуется, что не ощущаетъ дрожи передъ предстоящимъ, и повторяетъ «Ave Maria! Ave Maria!» Его не оставляютъ въ покоѣ въ его клѣткѣ —

толна считаетъ, что онъ долженъ быть «докторомъ» астрономомъ, отгадывателемъ и пророкомъ, которому «все открыто» и требуетъ отъ него предсказыванія судьбы, и отвѣтовъ по всѣмъ вопросамъ. Это даетъ возможность Теофану поучать ихъ, объяснять европейскую жизнь, давать совѣты морали и даже проповѣдывать христианство.

Въ письмахъ домой онъ чувствуетъ необходимость убѣждать отца въ простотѣ жертвы: «Легкій ударъ сабли отдѣлитъ мою голову, какъ весенній цвѣтокъ отдѣляется отъ стебля, когда хозяинъ сада срываетъ его для своего удовольствія. Мы всѣ цвѣты, посаженные на землѣ, и Господь собираетъ насъ въ свое время — однихъ раньше, другихъ попозже». Онъ сообщаетъ сестрѣ: «По всѣмъ вѣроятіямъ мнѣ отрубятъ голову. При этой вѣсти ты, дорогая сестра, заплачешь, но плачь отъ счастья».

Съ момента заточенія Теофанъ освобождается отъ всѣхъ тревогъ. «Я не жалѣю о жизни этого міра, я жажду водъ вѣчности. Земля убѣгаетъ, небо пріоткрывается. Прощайте, отецъ, сестра, братья! Не горюйте обо мнѣ, не оплакивайте меня. Живите въ мірѣ годы, которые пошлетъ вамъ Господь». Торжественнымъ спокойствіемъ рѣквиемъ полно его послѣднее письмо сестрѣ, въ которомъ онъ, съ нѣжной любовью, перебираетъ воспоминанія объ ея заботахъ и ласкѣхъ за всю его жизнь съ младенчества. Онъ рисуетъ мирную картину его обстановки: «Уже полночь; вокругъ моей кѣтки пики и сабли. Въ углу зала кучка солдатъ играетъ въ карты, другая группа бросаетъ кости. Отъ времени до времени часовые ударяютъ въ тамъ-тамъ и въ барабанъ. Въ двухъ метрахъ отъ меня лампа бросаетъ колеблющейся свѣтъ, позволяющій мнѣ писать эти строки». Говоря о казни, онъ утѣшаетъ ее радостнымъ видѣніемъ: «Посмотри на твоего брата съ мученическимъ вѣнкомъ на головѣ, съ пальмою побѣдителей въ рукахъ. Еще немного и моя душа покинетъ землю, окончитъ свое изгнаніе. Я поднимаюсь къ небу, я возвращаюсь въ отчизну, я одерживаю побѣду». Но прежде чѣмъ увидѣть райскія блаженства, надо чтобы «зерно было смолотомъ».

Онъ съ восторгомъ вспоминаетъ въ письмѣ къ брату, какъ онъ «девятилѣтнимъ мальчуганомъ» пасть козъ на склонахъ горы и читая брошюру, рассказывающую о жизни и смерти преподобнаго Шарля Корнэ, повторялъ про себя: я тоже хочу ухѣхатъ въ Тонъ-Кингъ, я тоже хочу быть мученикомъ! «О чудесная нить Провидѣнія,

ведшая меня черезъ лабиринтъ жизни въ Тонъ-Кингъ къ мученичеству!» Въ своей кѣткѣ Теофанъ «уносится мыслями къ вѣчности» и иногда поетъ пѣсни, восхваляющія «землю мученичества», «благородный Тонъ-Кингъ».

«Я ничего не перенесъ сравнительно съ моими братьями», пишетъ онъ другу. «Мнѣ надо будетъ только опустить смиренно голову подъ топоръ и я сейчасъ же окажусь передъ Иисусомъ и скажу ему: Вотъ я, Господь, твой мученикъ! Я подамъ пальму нашей Матери и скажу—слава Маріи! И займу мѣсто подъ знаменами убитыхъ во имя Христова и запою вѣчную осанну. Аминь». Эти картины все съ большей и большей отчетливостью рисуются въ послѣднихъ письмахъ Теофана и просьбы, касающіяся реальной казни, становятся все болѣе спокойно дѣловыми — онъ проситъ взять его одежды послѣ казни, переслать какую либо вещь семье на память, указываетъ мѣста свиданій; и за нѣсколько дней до конца онъ пишетъ любезное письмо одному изъ друзей, прося извинить его за то, что не поздравилъ съ новымъ годомъ. Такъ ли безразлично Теофану это легкое «наклоненіе головы» подъ ударъ топора? Конечно, нѣтъ, и въ послѣднемъ незаконченномъ письмѣ онъ сознается, что задержка въ подтвержденіи приговора даетъ ему «предчувствіе» освобожденія, съ которымъ онъ борется какъ съ искушеніемъ демона. Приговоръ былъ полученъ на слѣдующій день послѣ этого письма и сохранились свидѣтельства какъ состоялась публичная казнь Теофана. Онъ пошелъ на казнь въ бѣлой праздничной одеждѣ и пѣлъ всю дорогу псалмы, вызывая своимъ радостнымъ видомъ недоумѣніе толпы. Разстеливъ на землѣ коврикъ, чтобы не запачкать одежды, онъ помолился и потомъ отдался палачу. По китайскимъ обычаямъ плѣнникъ предлагалъ взятку палачу, чтобы тотъ не мучилъ его долго. Такъ какъ Теофанъ ничего не предложилъ ему и отвѣтилъ на его вопросъ «чѣмъ это будетъ дольше длиться, тѣмъ лучше», палачъ рѣшилъ спасти хоть одежду и чтобы не запачкать ее кровью, велѣлъ Теофану скинуть платье, такъ какъ ему будто бы вывернуть сначала всѣ суставы. Теофанъ съ полнымъ спокойствіемъ повиновался, но когда его привязали къ дереву, то оказалось, что попытка была выдумана и палачъ, раздраженный его спокойствіемъ, нарочно отрубилъ голову пятью ударами вмѣсто одного, такъ что по образному выраженію одного изъ свидѣтелей, его шея была изсѣчена какъ

стволь дерева. За время казни Оеованъ не произнесъ ни звука. Его голова была брошена въ воду, но друзьямъ удалось ее выловить и передать въ миссію. Въ парижскомъ музеѣ миссіонеровъ хранятся вещи, оставшіяся отъ Оеована и въ томъ числѣ холщевый мѣшокъ, въ которомъ, какъ предполагается, была брошена въ воду его голова.

Письма Оеована, живое свидѣтельство о душевномъ состояніи мученика, остались извѣстными лишь католическому церковному кругу, хотя несомнѣнно они представляютъ общій интересъ, давая цѣнный матеріалъ для уясненія сущности мученичества. Эта запись, ведомая отъ школьныхъ дней и обрывающаяся лишь наканунѣ казни, дополняется свидѣтельствами присутствовавшихъ при казни язычниковъ и христіанъ, людей самыхъ разнообразныхъ слоевъ. Мы имѣемъ возможность изъ писемъ Оеована узнать психологическій путь христіанскаго мученичества, узнать отъ нашего современника, человѣка нашей среды и нашей культуры, что безконечно облегчаетъ пониманіе. О первыхъ мученикахъ мы узнаемъ сквозь чуждое намъ міросозерцаніе римскихъ историковъ или сквозь установленныя церковью официальные описанія жизни, поэтому они остаются для насъ лишь далекими образами, почти лишенными жизненной оболочки. То, что составляетъ основное чувство христіанскаго мученика въ отличіе отъ героя, погибающаго за торжество политической или социальной идеи, есть ясность его мистическаго сознанія. Когда, Оеованъ говоритъ о томъ, какъ онъ ступить на почву настоящей отчизны и какъ ему стоитъ только «смирненно наклонить голову подъ топоръ», чтобы очутиться въ присутствіи Иисуса и Маріи, это не есть отвлеченная идея, не есть только вѣра, это есть абсолютное знаніе. Онъ такъ ощущаетъ свою смерть и, конечно, это мѣняетъ его воспріятіе смерти. При такомъ сознаніи грядущей жизни не нужна никакая игра страстей, выдуманная многими толкователями для психологическаго оправданія мученичества первыхъ христіанъ, непріятное мгновеніе казни становится ничтожнымъ по сравненію съ грядущимъ сіяніемъ счастья. Живая радость земной жизни манитъ мученика до послѣдней минуты, придавая значеніе его жертвѣ, но ясность мистическаго сознанія мѣшаетъ ему хоть на мигъ усомниться въ выборѣ между двумя цѣлостями. Письмъ Оеована къ сестрѣ опредѣляетъ моментъ этого выбора — оно на-

чинается пересмотромъ всѣхъ земныхъ сокровищъ, и послѣ минутной остановки на картинѣ настоящаго, заканчивается описаніемъ небеснаго блаженства. Первая часть этого письма, обращенная къ прошлому, является, несмотря на скудость и намѣренную сдержанность словъ, одной изъ самыхъ трогательныхъ страницъ, написанныхъ Оеованомъ, и если вслушаться въ эти простыя и такія человѣческія слова, то станетъ ясно, что «легкое наклоненіе головы» не было безразлично Оеовану, несмотря на все сіяніе небесъ.

* * *

Мари-Анжелика, Тереза и Оеованъ — три образа, выхваченные изъ толпы близкихъ имъ, объединены общою всѣмъ троицъ простотою и ясностью мистическаго чувства. Для насъ они являются ступенями, уводящими отъ современной, жившей рядомъ съ нами, курсистки къ болѣе отдаленной, но тоже современной и такой доступной Терезы и отъ нея къ вполне исключительному образу Оеована — ступенями уводящими въ глубь міра мистической жизни. Такъ ли одиноки эти три образа среди современной жизни? Достаточно вспомнить, что миссіонеры и теперь рискуютъ жизнью въ далекіхъ странахъ, что монастыри и теперь переполнены юными затворницами, что Мари — Анжелика, какъ и сестра Тереза, были окружены сочувствующими подругами, каждая въ своей и столь разной по общественному положенію средѣ, достаточно обратить вниманіе на появляющіяся весною на улицахъ Парижа бѣлыя фигурки причастницъ въ подвѣчныхъ одеждахъ всмотрѣться въ ихъ сосредоточенно счастливыя лица, достаточно замѣтить кажущіеся лишь подробностью пейзажа силуэты монахинь на улицахъ или прочесть многочисленныя жизнеописанія монахинь, чтобы понять, что эти образы Мари-Анжелики, Терезы и Оеована тѣсно связаны съ общимъ теченіемъ современной жизни, что они не являются одинокими исключеніями, что, напротивъ, они окружены толпою близкихъ имъ по духу людей, и почувствовать, что подземное озеро мистической жизни полно глубокихъ водъ.

Всецѣло принадлежа нашему вѣку и въ то же время близкія образамъ минувшихъ вѣковъ, они даютъ возможность заглянуть въ воды этого озера въ официальной теологической литературы и въ воинствующаго католицизма, соединеннаго съ поли-

тическими доктринами. Они показывают намъ основу религіознаго подвижничества въ самомъ тайномъ и сокровенномъ. Эта тайная мистическая жизнь Франціи почти не видна на поверхности и почти не принимается въ расчетъ, когда говорятъ о современной Франціи. Два міра такъ раздѣлены, что съ одного берега не видать другого. Лишь иногда вспоминаютъ объ этихъ вѣчно живущихъ въ глубинѣ Франціи силахъ, когда, какъ въ сказкѣ, высовывается изъ озера рука и увлекаетъ съ нашего берега только что стоявшаго среди насъ человѣка, какъ это было недавно съ Жаномъ Кокто, современнымъ среди современныхъ, только что бывшемъ утѣ рядомъ съ нами и вдругъ исчезнувшимъ, чтобы далекимъ голосомъ заговорить съ дру-

гого берега. Есть зрительный образъ, яснѣе всего рисующій эту двойную жизнь Франціи. Надъ городомъ Парижемъ высится Эйфелева башня, видимая со всѣхъ точекъ Парижа; на ней, какъ символъ современной технической эпохи, горитъ автомобильное имя Ситроена. Но если, отвернувшись отъ его мигающихъ свѣтовъ, взглянуть въ свѣтлое небо Парижа, бѣлымъ маревомъ возникаетъ другое зданіе, такъ же видимое отовсюду въ Парижѣ—символъ мистической жизни Sacré-Coeur. Они оба царятъ надъ Парижемъ и, не зная, не желая знать другъ о другѣ, по-своему вліяютъ на путь Франціи.

Ю. Сазонова.

СОКРОВЕННЫЙ СМЫСЛЪ СОБЫТІЙ ВЪ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ.

(Мистика и Психологія).

Слава Пресвятой Богородицѣ.

«Низложилъ сильныхъ съ престоловъ и вознесъ смиренныхъ».

Лк. 1-52.

Чтобы понять, что переживала и переживаетъ во времена господства сатанинской власти въ Россіи Православная Церковь, а также и тѣ событія за границей, которыя извѣстны подъ именемъ «церковной смуты», — необходимо изобразить состояніе русской церкви въ то время, когда христіанская религія называлась господствующей въ государствѣ. Ибо власть сатаны надъ Россіей есть результатъ ея поведенія въ тѣ будто бы счастливыя времена.

«Предадимъ его сатанѣ, дабы научился не богохульствовать.» Напрасно было бы пугаться столь, казалось бы, дерзкаго съ нашей стороны опредѣленія происходящаго. Достаточно вспомнить грозный и предупреждающій голосъ Господа въ Апокалипсисѣ Ангеламъ Церквей, чтобы понять, какъ тяжело бываетъ тѣмъ, кто научился ѣсть идоложертвенное и не поступать по любви.

Что можетъ быть болѣе сомнительнаго, и болѣе опаснаго, и болѣе отвѣтственнаго, чѣмъ тѣсная связь Церкви Христовой и государства! Какъ сочетать желѣзную необходимость, которая царитъ въ государствѣ, съ кроткой любовью, требуемой отъ пастырей, пасущихъ Христово стадо. «Не владейте надъ Божіимъ наслѣдіемъ, а подавайте примѣръ.» Только святые могли бы управлять истиннымъ христіанскимъ государствомъ. Но, если во главѣ его стоятъ люди не только не святые, но часто безсердечные*), то тяжело и нестерпимо становится положеніе Церкви Христовой

и ея представителей въ странѣ, гдѣ религія любви только на словахъ зовется господствующей. Вѣдь слово въ Божіемъ мірѣ не произносится напрасно. И если каждый изъ насъ за каждое слово дастъ отвѣтъ Богу, то, конечно, и государство за неисполненіе (хуже, за полное извращеніе) слова, копить гнѣвъ Божій на день гнѣва. И, если Церковь не сумѣетъ сохранить Христово достоинство въ такомъ государствѣ, то наступитъ и для нея время тяжелой расплаты.

Въ чемъ должно заключаться достоинство Христовой Церкви въ государствѣ, живо именуемомъ себя христіанскимъ? Пассивно въ томъ, что церковь, — т. е. народъ истинно вѣрный Христу, — должна быть какъ бы живымъ нравственнымъ образцомъ для всѣхъ невѣрныхъ и плохо вѣрныхъ. Активно у пастырей церкви есть два орудія борьбы. Это — обличенія, во-первыхъ. И печалованія объ униженныхъ, обижаемыхъ и жестоко наказываемыхъ, во-вторыхъ. Пастыри церкви, если они, дѣйствительно, чувствуютъ всю ненормальность, больше того, унижительность называться господствующей христіанской церковью тамъ, гдѣ на самомъ дѣлѣ, господствуютъ враги любви, должны непрестанно обличать злоупотребленія, какъ бы высоко не стояли обличаемые. Сначала тайно, потомъ съ амвона передъ народомъ Божіимъ. Обличенія должны быть настоячивы и безстрашны. Если данный обличитель съ амвона будетъ отправленъ въ тюрьму, то слѣдующій пастырь, ставшій на его мѣсто, долженъ повторить то же самое, и слѣдующій и т. д. Такимъ образомъ, церковь должна была бы обратиться изъ господствующей въ гонимую, т. е. фактически сдѣлаться тѣмъ, что она есть по духу въ несправедномъ государствѣ.

*) Въ послѣднія десятилѣтія цѣлый рядъ событий-символовъ указывалъ на отсутствіе любви со стороны властвующихъ и на ихъ безсердечіе къ народу, какъ бы взывалъ къ совѣсти царской, напр. «Ходынка», разстрѣлъ рабочихъ въ СПБ 9 января 1905 г.

Второе активное дѣйствіе пастырей церкви — непрестанное печалованіе о младшихъ братьяхъ Христа, о тѣхъ, которые на низахъ жизни обременены непосильнымъ трудомъ, муками нищеты и обездоленности. Чтобы ихъ слышимый никому стонъ черезъ пастырскія уста становился слышимымъ во всѣхъ углахъ государства и отъ звуковъ его не могли бы найти себѣ покаянныя всѣ нечестивцы.

Только, какъ святое исключеніе, проводилась въ жизнь эта пастырская обязанность. Вотъ что писалъ въ своихъ посланіяхъ по епархіи святой Епископъ Іоасафъ Бѣлогородскій: «многіе священники, невѣжды и лукавые, оставивъ алтарь святой, носятъ мірскимъ лицамъ въ притворъ Божественныя Евангеліе и Крестъ святой цѣловать, тогда какъ явленіе Евангелія и Креста знаменуютъ Самого Спасителя нашего явленіе къ людямъ и всѣ должны благоговѣнно сами подходить со страхомъ и смиреніемъ. Это Божіей славы уничиженіе. За это дашь отвѣтъ на Страшномъ Судѣ Божіемъ». Къ несчастію, такое высокое чувство служенія Богу было почти не свойственно русскому духовенству. Здѣшній судъ, здѣшніе чины казались страшнѣе и значительнѣе суда будущаго вѣка... Или вотъ, другой святой Епископъ — Тихонъ Задонскій пишетъ: «кто грѣшитъ — обличай, это есть званіе священническое! Кто бы ни былъ — все равно! Почтенные, знатные! не бойся! Берегись молчать! Да не уподобишься псу нѣмому, который не лаеетъ, хотя воры напали на домъ. Обличай!» Одинъ священникъ его епархіи, судимый за челоуѣкоугодливость, извинялъ себя, что онъ сдѣлалъ это для помощника губернатора, — Святитель усилилъ наказаніе. Но не похоже ли это на сказку! Развѣ такъ бывало обыкновенно. Между правителями государства и русскимъ духовенствомъ во что бы то ни стало долженъ царить миръ! «Духовенство наши помощники, они не должны намъ мѣшать!» — вотъ что говорили христіанскіе правители. Они третировали духовенство. Презрительная кличка — попы! — беззастѣнчиво пускалась въ ходъ всякій разъ, когда священнослужители не спѣшили угождать свѣтскому начальству.

Конечно, не подъ силу было большинству священниковъ бороться съ властителями міра сего; поэтому на Руси среднехорошіе іереи были немощны. Немощь это своего рода спасеніе, какъ бы уходъ отъ зла подъ кровъ смиреннѣйшей. Выработался даже особый типъ русскаго сми-

реннаго іерея безъ всякихъ видимыхъ положительныхъ способностей (защитный цвѣтъ!), безгласныхъ, только добрыхъ и молитвенниковъ.

Но не этимъ смиреннѣйшимъ и не тѣмъ святымъ принадлежало видное мѣсто въ государствѣ, не они давали тонъ Христовой церкви, будто бы торжествующей въ Россіи. Переходящее въ привычку вкушеніе идоложертвеннаго — вотъ откуда начинается несчастье официальной церкви и ея отпаденіе отъ Христа.

Въ какомъ видѣ вкушалось идоложертвенное? Живые друзья церкви Христовой, объявляющіе ее господствующей въ государствѣ, конечно, въ совѣсти своей чувствуютъ, какая страшная угроза заключается для нихъ въ пастыряхъ, если тѣ заговорятъ съ ними Духомъ устъ Божіихъ. Поэтому они спѣшатъ подѣлиться съ представителями церкви своимъ богатствомъ, пышностью, облечь церковь во всю торжественность своихъ прерогативъ. Устанавливается нѣкая пріятная связь.

Совсѣмъ невозможно вступить въ пріятную связь со св. Іоанномъ Златоустомъ, но его можно гнать всю жизнь и замучить. Невозможно вступить въ пріятную связь съ св. Гермогеномъ, но его можно уморить голодомъ. Невозможно вступить въ пріятную связь съ св. Митрополитомъ Филиппомъ, но его можно сослать въ отдаленный монастырь, содрать съ него архіерейское облаченіе. И, если онъ въ ссылкѣ продолжаетъ молиться о водвореніи правды и мѣшаетъ жить своими молитвами, можно послать Малюту и прервать молитвы въ его земной жизни.

Впрочемъ, конечно, и роскошь и почетъ возможно принимать, какъ нѣчто постороннее, присущее сану, не растворяя ихъ сладости въ сердцѣ. Плохо, когда почетъ становится необходимостью. Въ идоложертвенномъ есть ядъ, постепенно проникающій въ сердце и измѣняющій христіанское сознаніе. Нѣкоторыя, сначала кажущіяся мелкими, черты архіерейскаго быта на Руси глубже раскрываютъ передъ нами картину нечестія официальной церкви. Вспомнимъ, напримѣръ, что архіерейскій ритуалъ считалъ неприличнымъ епископу ходить пѣшкомъ по городу. Архіерей, кромѣ соборной службы, «являлся» среди народа только въ закрытой каретѣ. Если мы сопоставимъ съ этимъ явленіе Христа среди народа — мы почувствуемъ ужасную разницу между Главой Церкви и тѣми, кто оставленъ на землѣ, чтобы быть Его образомъ. У каждого изъ насъ съ дѣтства

остались впечатлѣнія отъ архіереевъ, какъ отъ чего то страшноватаго. Величіе, которое окружало ихъ въ соборахъ, рабобѣдный страхъ, который они внушали мелкимъ священнослужителямъ, таинственность ихъ закрытыхъ каретъ — все это ложилось на душу ребенка тѣмъ чувствомъ, которое лучше всего охарактеризовать, какъ полная противоположность любви. Такое впечатлѣніе производили они, несомнѣнно, и на простой народъ. Для сильныхъ міра сего архіерей былъ почетный и въ то же время свой человѣкъ, но даже и здѣсь его окружало «присущее сану» холодное сіяніе. Этикетъ архіерея — обратный простотѣ. Между нимъ и людьми искусственно создавалась пустота пропасти. Конечно, это должно было угнетать и ихъ самихъ. Но большинство не боролось, а отдавалось теченію.

Сравнительно съ обычнымъ обликомъ русскаго архіерея вотъ что говорится въ Библии, въ книгѣ «Эсфирь»: «Артаксерксъ сидѣлъ на престолѣ, облаченный во все величіе своего одѣянія, въ золотѣ и самоцвѣтныхъ камняхъ, лицо его пламенѣло славой, и былъ весьма страшенъ».

Теперь предложимъ вопросъ: къ кому былъ ближе своимъ церемониаломъ русскій архіерей: ко Христу среди народа или къ Артаксерксу, сидящему на престолѣ? И еще вопросъ, какая разница въ церкви Христовой между іереемъ и епископомъ? Только въ степени любви къ народу. Благодарить епископа разнится отъ благодати священника только большей силой любви.

Архіерей это малое солнце любви, отъ его лучей должно радоваться сердце каждаго нищаго странника (какъ отъ образа Христа на землѣ). Но какъ могли радоваться въ Россіи нищие странники, если ихъ не пускали въ соборы и даже гнали отъ соборной паперти.*)

Небесная іерархія! Чѣмъ выше чинъ, тѣмъ сильнѣе льется любовь. Какое счастье маленькому человѣку жить подъ властью такой іерархіи! А въ іерархіи артаксерксовъ: чѣмъ выше сановникъ, тѣмъ страшнѣе и холоднѣе бѣдняку. Пустота, холодъ и страхъ — вы, конечно знаете, какому духу свойственны эти прерогативы.

Почему многіе теперь боятся и ненавидятъ христіанскую монархію? Должно быть, не потому, что познана ими на опытъ, какъ небесная іерархія.

*) Теперь въ СССР, гдѣ Церковь Христова гонима, народъ безъ разбора допускается во всѣ храмы.

Но какъ чувствовалъ себя Христосъ — Глава Церкви — въ государствѣ, гдѣ Его религія была господствующей и гдѣ чловѣка въ рубищѣ гнали отъ соборной паперти? Но человѣкъ въ рубищѣ — это вѣдь и былъ Самъ Христосъ.

Холодъ земной іерархической власти постепенно заползалъ въ сердце русскаго епископа и становился наслѣдственнымъ. Вмѣстѣ съ архіепископской мантией епископъ облачался въ холодъ государственной официальности и дѣлался слабо доступнымъ любви. — «Вы забыли, Владыко, Христа!» — воскликнулъ однажды докторъ Гаазъ, среди замершаго въ страхѣ собранія, митрополиту Филарету, остановившему его въ качествѣ предсѣдателя за то, что не въ мѣру хлопоталъ о смягченіи тюремнаго режима. «Страхъ» собранія оказался напраснымъ, митрополитъ не разсердился и даже сознался, что въ этотъ моментъ Христосъ его позабылъ.

Были святые епископы, но они снимали архіерейское платье и надѣвали нищенское, служба ближнимъ. Прочитайте въ житіи Св. Тихона Задонскаго, какъ онъ посѣщалъ заключенныхъ въ темницѣ, или житіе Св. Іоасафа Бѣлогородскаго, какъ онъ по ночамъ, переодевшись въ платье своего слуги, ходилъ на окраины города помогать бѣднякамъ.

Вмѣсто того, чтобы показывать примѣръ кроткаго обращенія — «съ кротостью наставляя противниковъ, не дасть ли имъ Господь покаянія къ познанію истины» — официальная церковь начинаетъ заимствовать у злого государства средства и методы его борьбы съ врагами. Не говоримъ о кстрахѣ инквизиціи (хотя вѣдь и у насъ въ Россіи кой-кого сожгли), нѣтъ, но крутыя мѣры противъ сектантовъ, запрещенія, ссылки, тюрьмы, монастырскіе каменные мѣшки — все это слѣдуетъ назвать благопріобрѣтеннымъ вкусомъ государственной необходимости и утратой вкуса любви Христовой.

Отрава идоложертвеннымъ становится совершенно губельной для видимой Церкви Христовой, когда представители ея сами становятся на защиту злыхъ установленій несправедливаго государства. Возьмемъ примѣры. Во время крѣпостнаго права можно было отслужить молебенъ о возвращеніи къ господину бѣлаго раба. Однако вотъ что читаемъ въ Библии: «Не выдавай раба господину его, когда онъ приближитъ къ тебѣ отъ господина своего. Пусть онъ живетъ у тебя на мѣстѣ, гдѣ ему понравится среди жилищъ твоихъ. Не притѣсняй

его» (Второзк. XXIII: 15-16). Вы чувствуете, какой нѣжный, любовный тонъ, какъ печалуется Господь объ участи бѣглаго раба. Поистинѣ по этимъ строчкамъ можно судить, кто ближе Богу, рабъ или господинъ. Такъ говорится еще въ Библии, а Христосъ вѣдь пришелъ «не нарушить, а исполнить законъ». Черносотенствомъ въ Россіи именовалось общество (къ нему примыкали многіе видные священнослужители) не только защищавшее, но и проповѣдывавшее, какъ нѣчто божественное, дѣйствіе злой власти. Страшный ядъ черносотенства и до сихъ поръ еще не изжить русскимъ духовенствомъ. Совсѣмъ недавно автору этой статьи молодой монахъ, ссылаясь на катехизисъ, старался доказать необходимость смертной казни. Какое несчастіе для церкви Христовой, когда монахи (ангелы — лучи Христовой любви) съ ожесточеніемъ защищаютъ смертную казнь.

Возьмемъ еще болѣе удручающій примѣръ. Очень высокъ по жизни и по своимъ сочиненіямъ Еп. Теофанъ Затворникъ. Передъ нимъ нельзя не благоговѣть. Его письма-поученія исполнены святой мудрости. Тѣмъ большѣе читать нѣкоторые строки его писемъ, гдѣ попадаетъ слово «вѣшать» и другія выраженія, свойственные дурнымъ властителямъ. На немъ также духовно отразилось подопечное состояніе церкви. Въ дѣлахъ вѣры еп. Теофанъ рекомендуетъ своимъ корреспондентамъ прибѣгать къ помощи свѣтскаго начальства (т. е. къ насилію въ дѣлахъ вѣры). Вотъ въ какомъ трудномъ-нравственномъ состояніи находилась у насъ церковь къ концу 19 вѣка — даже почти святые были отравлены тлетворностью несправедливаго государства.

Теперь необходимо понять, гдѣ же при столь опасномъ положеніи видимой церкви, находится та истинная Христова Церковь, которую врата адовы не одолѣютъ? Она уходитъ подъ спудъ, дѣлается незамѣтной, перестаетъ свѣтить. Тяжкимъ, безмѣрно тяжкимъ становится крестъ Христовъ въ Церкви, которая отдала себя во власть злого государства. Гдѣ же носители этого креста? Только случайная встрѣча можетъ открыть передъ нами ихъ трудъ.

Прошлое лѣто мнѣ пришлось мѣсяцъ проработать на лѣсопильномъ заводѣ. Десяти часовая рабочій день высасывалъ изъ насъ всѣ физическія и духовныя силы. Къ окончанію работы человѣкъ былъ какъ бы весь выжатъ. По инерціи можно было добраться до своей комнаты и въ изнемо-

женіи сѣсть: никакой мысли, никакого душевнаго движенія не возникало въ организмѣ. Такая работа, длящаяся мѣсяцы и годы, родить или озлобленныхъ мечтателей всеобщаго разрушенія, или святыхъ. На заводѣ служилъ итальянецъ, надъ нимъ всѣ смѣялись — онъ былъ слишкомъ кротокъ; на работѣ, гдѣ стояла среди многихъ русскихъ непрерывная брань (своего рода вдохновеніе), онъ улыбался улыбкой изнеможенія, но не терялъ своей ласковости; всѣ съ ненавистью говорили о хозяинѣ завода, онъ его славилъ. Немножко пьяный, онъ пѣлъ за обѣдомъ въ кантинѣ какія-то трогательныя пѣсни, и свѣтящаяся улыбка не сходила съ его лица. Но онъ шокировалъ наше общество мертвенно уставшихъ и угрюмыхъ отъ сверхмѣрнаго труда людей, и его гнали изъ столовой. Однажды, возвращаясь съ завода, я увидѣлъ его на дорожкѣ: онъ лежалъ вытянувшись на землѣ и не то пѣлъ, не то стоналъ — я вдругъ разслышалъ слова: Ave Maria. Пройдя мимо, я перекрестился и помянулъ его: внезапно сердце мое обилилось слезами и все внутри какъ то растаяло отъ блаженной любви, и я понялъ, что прошелъ сейчасъ мимо распятаго Христа.

Кто, брошенный въ трюмъ жизни, находитъ силы не озлобиться, кто не забываетъ Бога, хотя вся память его какъ бы отшиблена и никакихъ духовныхъ силъ нѣтъ — то вотъ тутъ-то и есть Церковь, которую врата адовы никогда не одолѣютъ.

Вспомнимъ теперь, что святое терпѣніе есть главное качество русской православной Церкви. Русскій человѣкъ умѣлъ не только терпѣть всѣ безчинства и прихоти верховодовъ жизни, но и молиться за нихъ. Почти невозможно было разыскать въ народѣ этихъ настоящихъ православныхъ людей, затерянныхъ среди множества будущихъ большевиковъ. Это поистинѣ была Церковь подъ спудомъ, возглавляемая также невидимыми, добрыми смиренными іереями.

Вотъ небольшая психологическая картинка, изображающая трудъ русскаго праведника. Мы ѣхали на перекладныхъ, — рассказывалъ мнѣ знакомый, — съ однимъ дальнимъ своимъ родственникомъ. Приѣхали въ село. У одной хаты стоялъ пожилой мужикъ, ямщикъ. Мой спутникъ, не знаю почему, — не понравилось ли ему лицо, этого человѣка или онъ былъ озлобленъ долгой тряской въ телѣжкѣ, — вдругъ съ неистовой бранью набросился на ямщика. Брань длилась такъ долго, что я былъ нравственно измученъ. Однако

ямщикъ рѣшительно ничѣмъ не выразилъ своего оскорбленія, напротивъ, непрерывно низко кланялся обидчику, сколько тотъ не выдумывалъ новыхъ и отвратительныхъ ругательствъ. Наконецъ родственникъ мой утихъ. Наединѣ я спросилъ у ямщика, отчего онъ не отвѣчалъ оскорбителю. — «Да, если бы я, баринъ, вздумалъ отвѣчать, то они бы еще сильнѣе пришли въ гнѣвъ, а я кланялся — имъ и стало легчать, и отошло». Конечно, въ этомъ разсказѣ отсутствуетъ одна деталь, главное: только человекъ постоянно творящій молитву въ состояніи такъ противостоять злобѣ.

Помню въ 23 году во время ночной службы въ храмѣ Засимовой пустыни (90 верстъ отъ Москвы) невдалекѣ отъ меня молилась молодая женщина изъ простыхъ. Я не столько видѣлъ, сколько удивленно и благоговѣнно ощущалъ ее. Казалось то не былъ человекъ, а живая, стройная, высокая свѣча, горящая прямо передъ престоломъ Божиимъ.

Таковы образы церкви Христовой подъ спудомъ. Но вѣдь это ненормально! «Вы свѣтъ міра» — сказано апостоламъ и въ лицѣ ихъ будущей церкви: — «Зажегши свѣчу не ставятъ ее подъ спудомъ, а на подсвѣчникъ, чтобы свѣтила всѣмъ въ домѣ».

Наше время необычайное: — на нашихъ глазахъ Господь выводитъ свою церковь изъ-подъ спуда. И скоро она засвѣтитъ на весь міръ. Но чтобы и всѣмъ участвовать въ общей радости, необходимо было пережить смертельную скорбь.

Наступаютъ долгіе годы, когда русская земля должна родиться вновь, чтобы снова принять Божій образъ. Долгіе годы — страшные годы. «Предадимъ ихъ сатанѣ, дабы научились не богохульствовать». Сатанѣ разрѣшается владѣть Россіей. Но Господь — неужели Онъ совсѣмъ ушелъ изъ Россіи? Нѣтъ, Онъ остается, но только съ тѣми, кто согласенъ принять отъ Него крестъ — крестъ исправленія, мукъ, очистительнаго огня. Непомѣрныхъ страданій! До того запущены духовныя пути Россіи, что только адъ, придвинувшійся къ самому сердцу, въ состояніи разбудить его и заставить покаяться. — Вы помните эти пустыя весны въ Россіи? Такъ же какъ прежде распускались деревья и цвѣли цвѣты, но на сердцѣ у насъ была смерть. Вокругъ насъ не было воздуха — мы были заключены въ духовную тюрьму. И днемъ и ночью мучили насъ издѣвательствомъ надъ всѣмъ, къ чему мы привыкли въ жизни, какъ къ мілому и единственному, казалось.

Только одинъ былъ способъ отказаться отъ креста—это поклониться сатанѣ, всей той лжи, которую онъ принесъ съ собой, предать все святое.

Вотъ самое характерное, что принесло съ собой время, именуемое засиліемъ большевиковъ: — нужно было или принимать крестъ и чувствовать всю его тяжесть, или дѣлаться предателемъ любви и Христа. Средняго выхода не было.

И тотъ, кто падалъ, тотъ уже долженъ былъ падать до конца и, не отрываясь подобострастно лобызать ликъ звѣря. Кому становилось не въ мочь, возврата назадъ не было. Если мы вспомнимъ смерть несчастнаго Андрея Соболя или смерть Сергѣя Есенина, мы поймемъ въ чемъ дѣло. И много смертей предстоитъ еще впереди, ибо очень лукавъ и гнусенъ звѣрь. И нѣтъ силъ, предавшему себя, иначе, какъ наказаніемъ себя смертью избавиться отъ его срада. Будемъ молиться, чтобы Господь послалъ имъ покаяніе.

Какъ намъ изобразить теперь состояніе русской церкви при большевикахъ? Она, подобно государству, предается на произволъ судьбы, видимо какъ бы лишается помощи Божіей. Поэтому у постороннихъ впечатлѣніе, что церковь русская гибнетъ, какъ и сама Россія. Но это не такъ. Что же происходитъ на самомъ дѣлѣ?

Мошь русской православной церкви, какъ мы уже говорили, держалась на святомъ терпѣніи незамѣтныхъ, затерянныхъ въ народѣ труженниковъ, истинныхъ слугъ Христа. Они несли всю тяжесть Его креста. И вотъ по тому положенію, въ какомъ находились они, начинается перестраиваться русская видимая церковь. Она тоже прежде всего должна научиться терпѣнію. Эти труженники спасались безъ всякаго духовнаго руководства. И вся русская церковь остается какъ бы безъ руководства. Все колеблется. Епархіальная власть, вслѣдствіе различныхъ причинъ: и гоненія на епископовъ, и трудности сообщенія, и растерянности архіереевъ, оказавшихся совсѣмъ въ непривычныхъ условіяхъ — эта власть почти исчезаетъ. Спасайтесь сами какъ знаете! Въ особенности, положеніе становится запутаннымъ, когда патріархъ въ заточеніи и появляется цѣлый рядъ какихъ-то непонятныхъ церковныхъ развѣтвленій: обновленческая, живоперковная и мн. др. Я слышалъ на епархіальномъ съѣздѣ въ Москвѣ (23 г.) настоящій вопль одного сельскаго священника: полтора ста верстъ исходилъ! У всѣхъ самыхъ уважаемыхъ благочинныхъ побывалъ — только

руками машутъ, сидятъ, боятся и сами ничего понять не могутъ.

Вся жизнь уходитъ въ приходы — тамъ молитвенники, тамъ исповѣдники. Тамъ у прежнихъ прохладныхъ и сыто-равнодушныхъ протоіереевъ и діаконовъ родится горячая вѣра и ревностное усердіе. Появляется особый типъ священниковъ какъ бы апостольскаго рода: ютятся въ церковныхъ погребахъ, устроивъ тамъ молельни, они обходятъ по цѣлому городу, ища разсѣянныхъ своихъ овецъ, спасая и собирая повсюду Христово стадо.

Съ самаго начала безруководство церкви какъ бы освящается самимъ патріархомъ. На него жалуются, что онъ безвластный, поддается вліянію, не твердъ. Но кто это жалуется на патріарха? Тѣ, кто привыкли къ твердости оберпрокурорской опеки, кто самъ былъ властенъ (при помощи чиновъ полиціи) и теперь потерялъ почву подъ ногами.

Однако патріархъ твердъ въ двухъ своихъ основаніяхъ: онъ мужественный, почти святой исповѣдникъ Христа; когда онъ появляется передъ большевизмимъ судилищемъ, его достоинство столь высоко, что судьи обращаются въ подсудимыхъ, а онъ въ судью. И второе: патріархъ умѣлъ терпѣть. Но не есть ли эти качества—терпѣніе и исповѣданіе вѣры — тѣ единственные качества, которые Господь требуетъ у православныхъ въ наше время испытаній. Властный человекъ будетъ только мѣшать. Какіе нужны особые приказы, когда все дѣло только въ терпѣніи и терпѣніи, и еще въ неустанной молитвѣ.

Отчего народъ такъ полюбилъ своего патріарха? Да потому, что патріархъ былъ духовный представитель того самаго Святого народа, который спасался самъ и спасалъ православную церковь въ незамѣтности своей, безвластности своей, горячей вѣрой своей, въ беззлобїи своемъ.

Русская православная Церковь выдѣлила, какъ свой особый, изъ святой немощи ея рожденный, типъ русскаго пастыря добраго. У этого пастыря нѣтъ никакого внѣшняго блеска, онъ простъ и кротокъ, кротко-благодетенъ. Не строгъ! но всѣ идутъ къ нему не потому, что онъ не строгъ, а потому, что любятъ его, и онъ самъ любитъ всѣхъ. Онъ умѣетъ разговаривать съ духовными дѣтьми сердцемъ, и всякій приходящій къ нему получаетъ утѣшеніе. Таковъ былъ и патріархъ: равный среди равныхъ, святой среди святыхъ.

Что такое живая и прочая церкви? Отличаются ли чѣмъ-нибудь отъ единой,

святой, соборной и апостольской. Только однимъ: нежеланіемъ нести крестъ Христовъ. Но такъ какъ въ Россіи нѣтъ теперь средняго положенія, то пришлось пойти и поклониться сатанѣ и получить отъ него разрѣшеніе основать подъ его покровительствомъ «новыя» церкви. Этимъ церквямъ гарантирована спокойная, прежняя жизнь. И сюда потянулись всѣ испуганные, всѣ слишкомъ возлюбившіе земныя блага, всѣ славолюбивые, всѣ нетерпѣливо-властные, всѣ злобно-обиженные. Но, конечно, эти сборища различныхъ наименованій объединяютъ только «пастырей», овецъ у нихъ нѣтъ, ибо одновременно: вѣрующе въ церковь Христову и кланяющіеся сатанѣ — міряне исчезли изъ Россіи. Кто идетъ къ сатанѣ, проклинаетъ церковь.

Въ этихъ новыхъ «церквяхъ» пороки прежней официальной церкви приняли, какъ это всегда бываетъ у большевиковъ, каррикатурный характеръ. Митрополиты и епископы у нихъ въ такомъ изобиліи, какого не только никогда не бывало, но, вообще, и быть не можетъ. Происходитъ настоящая вакханалія клубуновъ, митръ и камлавовъ.

Въ Церкви же истинной православной теперь осуществляются слова пророчества: «всякій доль да наполнится, и всякая гора и холмъ да понизятся, кривизны выпрямятся и неровные пути сдѣлаются гладкими. И узритъ всякая плоть спасеніе Божіе». Святая, истинная православная Церковь освобождается теперь изъ подъ снуда, и всѣ остальные православные люди исправляются терпѣніемъ и вѣрностью Христу, чтобы сравняться съ тружениками Господа — всѣ встрѣчаются и соединяются въ любви. Предатели въ рукахъ сатаны — или исправятся, или будутъ окончательно осуждены.

* * *

Чтобы понять, откуда пришла заграничная «церковная смута» мы должны точно уяснить себѣ, что означала политическая эволюція патріарха Тихона: отъ рѣзко отрицательнаго отношенія къ большевикамъ (предержавшей власти) до полнаго какъ бы примиренія съ ними въ завѣщаніи*). Патріарху, какъ русскому епископу, надлежало пройти также путь очищенія отъ

*) Невозможно и неприлично, какъ это иногда принято, толковать дѣйствія патріарха — то, какъ его собственныя, то, какъ навѣянные большевиками.

наслѣдственного порока русской официальной церкви: предрѣжающей власти придавать значеніе большее, чѣмъ Богу. Передъ смертью патріархъ до конца понялъ, что судьба Россіи всегда была и будетъ въ рукахъ Господа и никакая власть — ни прежняя царская, ни теперешняя — не въ состояніи ничего измѣнить въ промыслахъ Божіихъ. Дѣло церкви есть дѣло духовное (молитвенное), и всякое съ ея стороны вождельніе того или иного политическаго порядка не только негодно Богу, но и есть явный ропотъ на Его волю. «Воздайте Кесарево — кесареви» — и ни на іоту больше — и каждый зорко наблюдай за собой, чтобы не впасть во вкусъ идоложертвеннаго.

Это стало теперь яснымъ. Желаніе Господа, чтобы всѣ взоры обратились только къ Нему, при полномъ отсутствіи собственной инициативы во внѣшнемъ.

— Не тогда, когда вы хотите, а когда Я хочу, — научитесь этой истинѣ, — вотъ что говорить Господь всѣми символами послѣднихъ лѣтъ.

Подобно патріарху, всѣ русскіе епископы подвергаются свыше испытаніямъ, чтобы очиститься отъ политическихъ страстей. Кромѣ того имъ надлежитъ пріобрѣсти (кто не имѣетъ) положительныя качества Христовыхъ пастырей: «не владычествуйте надъ Божіимъ наслѣдіемъ, а подавайте примѣръ стаду», и свой прежній холодъ замѣните любовью.

— Народу послужи! Забудь пока свое архіерейство! — вотъ истинное завѣщаніе добраго русскаго патріарха русскимъ пастырямъ.

Наступила пора и заграничнымъ русскимъ епископамъ понять смыслъ того, что дѣлается на Руси, и подвергнуться испытаніямъ. Крестъ Господень протягивается изъ Россіи и требуетъ, чтобы приняли его всѣ до сихъ поръ спокойно жившіе по старымъ традиціямъ. Идетъ провѣрка вѣрности Христу.

То, что называютъ «смутой», есть наступленіе необходимыхъ условий для испытанія заграничныхъ іерарховъ и, конечно, пасты. Сложное положеніе, въ какомъ каждый изъ нихъ находится теперь, есть слѣдствіе грѣховной индивидуальности каждаго. Или прозрѣетъ, каясь въ своихъ старыхъ ошибкахъ, или будетъ все болѣе и болѣе запутываться въ сложности своего положенія и отпадать отъ истины и, значитъ, отъ Христа. Такъ же, какъ въ Россіи, среднее положеніе, по волѣ Божіей, уничтожено.

Характеристика отдѣльныхъ лицъ и положеній поможетъ яснѣе представить себѣ все сказанное.

Митрополитъ Евлогій. Не кажется ли вамъ, прежде всего, что черты, которыми зарисованъ покойный патріархъ можно найти и у нашего владыки. Отсутствіе величія, благодность, сердечность и отсутствіе блеска. Позволю себѣ процитировать писателя Бориса Зайцева: «Владыка въ церкви говорилъ о пути, крестѣ. Стоялъ на амвонѣ, опираясь на посохъ, въ позѣ нѣсколько утомленной, съ грустнымъ взоромъ добрыхъ глазъ изъ подъ очковъ. Тонъ его словъ всегда кроткій. И всегда медленная простота рѣчи. Менѣе всего онъ хотѣлъ быть ораторомъ, дѣятелемъ какого-то театра. На владыку не пойдешь, какъ ходятъ послушать знаменитыхъ проповѣдниковъ. Празднымъ и любопытнымъ онъ не нуженъ. Его рѣчь — бесѣда тихая, живая, сердечная».

Митрополитъ Евлогій уже давно смиреніемъ своимъ понялъ и разгадалъ въ себѣ наслѣдственную болѣзнь русскаго епископата. Его любовь подсказала ему, отъ чего онъ долженъ отказаться и чему послужить. Въ свое время онъ не присоединился къ рѣзкой политической резолюціи Карловацкаго Собора. Но, конечно, и ему не легко далось, несмотря на природныя добрыя качества, необходимое очищеніе. Тѣ, кто наблюдали за нимъ съ начала церковной смуты, видѣли, какъ тяжело ему было проявлять на первыхъ порахъ необходимую твердость власти, на лицѣ его часто замѣчалась смертельная растерянность, но постепенно онъ свѣтлѣлъ и былъ моментъ необычайной пасхальной радости, которая вдругъ засіяла на его лицѣ. Извѣстно, что онъ непрестанно молился за тѣхъ, кого онъ не могъ не чувствовать своими врагами (разумѣется, одно изъ главныхъ условий выйти побѣдителемъ изъ испытаній).

Не сомнѣваемся, что митрополитъ Евлогій избранникъ Пресвятой Богородицы, возрождающей и духовно направляющей въ наше время русскую православную Церковь. Всѣ, кто группируется около Пресвятой Богородицы, слишкомъ мягки, добросердечны, стараются избѣгнуть до времени рѣшительныхъ дѣйствій. Вотъ причина, почему онъ такъ долго не пользовался всѣми своими правами. Но посмотрите теперь, когда по опредѣленію свыше, настало время дѣйствовать рѣшительно — какъ онъ твердъ, сохраняя всю свою сердечность и любовь. И какое глубокое, благодное спокойствіе царитъ въ немъ и

вокруг него. Когда идти небесная сила, какая сила может ей воспрепятствовать!

Небольшое психологическое замѣчаніе. Говорятъ: митр. Евлогіи, когда ему было выгодно, мирился съ синодомъ, а теперь показалъ свое настоящее властолюбіе. Но неужели властолюбивый человѣкъ не впалъ бы немедленно въ административный восторгъ, получивъ власть отъ патріарха всея Руси? Скромность митр. Евлогія, напротивъ, заставила его испугаться власти, а уваженіе и любовь къ старѣйшему митр. Антонію настаивали не проявлять своихъ правъ. Онъ бы и теперь ихъ не проявилъ, но вдумайтесь въ то, что произошло на собраніи собора и вы поймете, что онъ буквально былъ вытолкнутъ оттуда, ибо темныя силы, владѣвшія этимъ собраніемъ, жаждали смуты, разумѣется, не подозревая (какъ это часто бываетъ съ ними), что тѣмъ самымъ исполняютъ Божию волю: начать испытаніе заграничныхъ іерарховъ.

Когда смотришь на митр. Антонія, чувствуешь его величіе и властность, но уже въ быломъ. Эти его прежнія качества ушли въ глубину и изрѣдка поблескиваютъ. Въ сущности, они сдѣлались его камнемъ преткновенія. Ему бы теперь хотѣлось всѣхъ любить, но мѣшаетъ старое. Только по инерціи онъ что-то еще возглавляетъ. Сердце его непрестанно требуетъ покончить все земное и зоветь къ любви. Поэтому ему часто приходится испытывать двойственное положеніе. По направленію, взятому архіерейскимъ синодомъ, онъ врагъ (или полуврагъ) Сергіевского Подворья, но въ храмѣ Подворья съ амвона онъ признается, что плакалъ отъ радости (съ амвона вѣдь не говорятъ неправды), что такъ прекрасно все здѣсь и такъ хорошо все поставлено. — Архіерейскій соборъ вынесъ рѣшеніе, что «Америк. Христ. Союзъ Мол.» учрежденіе масонское и антихристіанское, и тотчасъ послѣ этого рѣшенія синода (имъ возглавляемаго) митр. Антоній пишетъ письмо въ «Союзъ Амер. Христ. М.» съ увѣреніемъ своей неизмѣнной дружбы къ нему. Но развѣ въ такихъ дѣлахъ можетъ быть двойственность? Или «Союзъ» есть нѣчто враждебное Христу, и тогда митр. Антоній, пишущій ему любовныя письма, становится также враждебнымъ Христу (ибо вѣдь здѣсь нѣтъ шутокъ), или Архіерейскій синодъ поступаетъ враждебно Христу (потому что именовать антихристіанскимъ то, что таковымъ не является, значитъ быть враждебнымъ Христу). Чѣмъ можетъ реагировать паства Западно-Европейскихъ Православныхъ

Церквей на столь соблазнительныя дѣла: только молитвой за митр. Антонія, равно, какъ и за всѣхъ членовъ Архіерейскаго Собора, подвергаемыхъ огненному испытанію.

Епископъ Веніаминъ.*) Дѣйствія еп. Веніамина съ особой яркостью говорятъ о наслѣдственномъ пороцѣ русскаго епископата: свое архіерейство онъ ставитъ внѣ любви къ паствѣ. Онъ уѣхалъ отъ любящихъ и любимыхъ имъ учениковъ и паствы, уѣхалъ къ паствѣ, которая нуждалась въ немъ не болѣе, какъ во всякомъ священнослужителѣ. Бросилъ начатое дѣло руководства будущихъ духовныхъ лицъ, дѣло священное въ наше время отсутствія духовныхъ школъ въ Россіи. Что же заставило его уѣхать?

— Для меня церковь выше всего! — вотъ что отвѣтилъ онъ друзьямъ на этотъ вопросъ. Подъ церковь въ данномъ случаѣ онъ разумѣлъ группу епископовъ за границей, враждебныхъ митр. Евлогію, въ митрополіи и подъ непосредственнымъ началомъ котораго состоитъ Сергіевское Подворье и Богословскій Институтъ при немъ. Но можно ли назвать церковь Христовой на землѣ такую церковную власть (въ настоящемъ случаѣ Архіерейскій заграничный синодъ), подчиненіе которой влечетъ за собой разрушеніе дѣла любви. Дѣло Христово на землѣ есть жизнь и любовь и, если что-нибудь грозитъ этому главному, необходимо поднимать глаза къ Небу, къ солнцу Правды, къ Единой истинной Власти, а не искать начальства по сторонамъ. Христосъ все одобритъ и благословитъ, что дѣлается ради любви и все отвергнетъ, что дѣлается только ради субординаціи.

Нельзя не удивляться въ случаѣ съ еп. Веніаминомъ тому, что въ дѣлѣ личной любви (внѣ своего архіерейства) онъ безупреченъ: почти все свое жалованье раздавалъ бѣднымъ, не имѣлъ даже теплаго верхняго платья ради милостыни. Это еще глубже подтверждаетъ, что тутъ порокъ наслѣдственный, безсознательный, вмѣстѣ съ архіерейской мантией. Будемъ надѣяться, что Господь скоро вмѣстѣ съ прозрѣніемъ даруетъ награду праведнику, подлежащему исправленію на общихъ основаніяхъ, ибо у Бога нѣтъ лицепріятія.

*) Еп. Веніаминъ былъ инспекторомъ Богословскаго Института въ Парижѣ (Сергіевское Подворье) и внезапно уѣхалъ среди учебнаго года. Получилъ затѣмъ небольшой приходъ въ Сербіи.

Одно чрезвычайно важное замѣчаніе для характеристики членовъ Архіерейскаго Синода за границей. По свидѣтельству архіеп. Владимира и еп. Веніамина, ѣздившихъ лѣтомъ по порученію Митр. Евлогія въ Сербію для переговоровъ о мирномъ улаженіи конфликта — ихъ совѣщаніе съ прочими епископами происходило не только безъ предварительнаго молебна, но даже безъ общей молитвы передъ засѣданіемъ. «Было такое настроеніе — сказалъ еп. Веніаминъ, — что и думать было невозможно о предложеніи общей молитвы». Если простые міряне въ наше время чувствуютъ необходимость постоянного горячаго исповѣданія вѣры и молитвъ, то отсутствіе молитвы при столь важномъ для церкви дѣлѣ безусловно говорить объ отсутствіи Христа среди этихъ іерарховъ.

Когда Господь отвернулся отъ государства или отъ иного какого-либо общества людей, и оно предано своей судьбѣ, то темныя силы прежде всего ищутъ уязвимаго мѣста, чтобы проникнуть въ это общество и начать смуту, ведущую къ разрушенію. Вся Россія была свидѣтельницей, что послѣдняя смута при Императорскомъ домѣ творилась покойнымъ Григоріемъ Распутинымъ, котораго рекомендовалъ Государю, какъ «праведника», архіеп. Оеофанъ. Послѣ столь странной ошибки, виновнику ея слѣдовало бы, хотя бы на время русскаго разрушенія, обождать съ активными выступленіями въ какихъ бы то ни было русскихъ дѣлахъ (мало ли есть прекрасныхъ и спокойныхъ монасты-

рей для отдыха и нѣкоторой переоцѣнки своихъ цѣнностей), однако по отчетамъ о засѣданіяхъ Архіер. синода видно, что именно архіеп. Оеофанъ является тамъ первымъ верховодомъ. Можетъ ли это вести къ дѣламъ любви?

Въ чемъ заключается холодъ и въ чемъ любовь? Гдѣ Церковь и гдѣ только тѣнь Церкви? Благодарность благодарѣлю не можетъ никогда прекратиться въ сердцѣ, какъ не перестаетъ любовь въ истинномъ царствѣ Христа. Однако архіеп. Серафимъ, бывший финляндскій, забылъ о благодарности: онъ не только не спѣшилъ выразить Митр. Евлогію свою признательность за то, что спасенъ изъ тюрьмы, за то, что награжденъ прекрасной епархіей — нѣтъ, обратно, онъ спѣшилъ принять власть надъ Митр. Евлогіемъ отъ его враговъ, онъ предлагаетъ ему даже уйти изъ Парижа, оставить любимую и любящую паству. Вотъ, гдѣ нѣтъ Церкви, есть только тѣнь злобы, всегда мстящей за любовь и холодъ людей, предпочитающихъ какую угодно власть, только не власть Христа, только не любовь.

Все это видя и чувствуя, какъ должны мы, міряне, реагировать на церковное настроеніе, чтобы занять подобающее мѣсто въ испытаніяхъ вѣрности Христу. Подобно нашему духовному вождю митр. Евлогію, мы должны молиться за его враговъ, такъ же, какъ и онъ молится за нихъ, — молиться, не дасть ли имъ Господь покаянія къ познанію истины.

Петръ Ивановъ.

СЪЕЗДЪ ВЪ АВСТРИИ.

Съ 30-го апрѣля по 6 мая происходилъ въ Австрійскихъ горахъ юго-восточный съездъ христіанской молодежи, устроенный всемірною христіанской федераціей. Я очень счастливъ, что мнѣ удалось побывать на этомъ съездѣ и дни проведенные тамъ останутся однимъ изъ отраднѣхъ воспоминаній моей жизни. Я видѣлъ скопленіе большого количества очень хорошихъ и симпатичныхъ людей, что не такъ часто въ жизни встрѣчается. И эти хорошие и симпатичные люди, принадлежащіе къ десяти разнымъ національностямъ и къ тремъ вѣроисповѣданіямъ, братски соединились въ прекрасной природѣ. На горахъ лежалъ снѣгъ, а въ горной долиנѣ деревья были въ полномъ цвѣтѣ. Общее настроеніе съезда было благостное. Русскіе съезды, состоящіе изъ однихъ православныхъ людей, иногда бываютъ трудными, въ нихъ иногда обнаруживается духовное расхожденіе. Встрѣча разныхъ національностей и вѣроисповѣданій создала болѣе легкую атмосферу, потому что воля была направлена къ единенію. Я не собираюсь писать отчета о съездѣ, а хочу лишь подѣлиться своими впечатлѣніями и мыслями. Прежде всего нельзя не испытать волненія, когда видишь, что среди всѣхъ національностей возникаетъ христіанское движеніе молодежи. Рядъ поколѣній сходилъ съ горы въ долину и забылъ о свѣтѣ горнаго міра. Подобно Строителю Сольнессу у Ибсена могли сказать: мы не строимъ уже колоколенъ и церквей тоже не строимъ, мы строимъ жилища для людей. Рядъ поколѣній молодежи все дальше и дальше уходилъ отъ Христа и христіанской вѣры, готовился къ тому, что бы нести въ міръ атеизмъ и матеріализмъ. Теперь начинается обратное движеніе, движеніе ко Христу. Растетъ новое поколѣніе, поколѣніе христіанской молодежи, которое понесетъ въ міръ свѣтъ Христовъ, Христову Истину и Правду. Это фактъ огромной важности,

который недостаточно оцѣненъ современниками. И другой фактъ необычайно важенъ: встрѣчи, общеніе и сотрудничество христіанскихъ вѣроисповѣданій, единеніе христіанскаго міра. На Австрійскомъ съездѣ въ первый разъ активное участіе приняли католики и это имѣетъ очень большое значеніе. Количество православныхъ, католиковъ и протестантовъ было распределено приблизительно поровну. Преобладала австрійская группа, католическая по вѣроисповѣданію, и предсѣдательствовалъ католикъ изъ Граца, д-ръ Тайсъ, очаровательный человекъ. Первые два дня былъ священникъ Пфлингеръ, вождь католической молодежи въ Австріи, а остальные дни монсеньоръ Шауфгаферъ, тоже пріѣхавшій изъ Вѣны. Было три доклада: — «Иисусъ Христосъ и социальный вопросъ», прочитанный католикомъ монсеньоромъ Шауфгаферомъ (вмѣсто монсеньора Зейнеля, который не могъ пріѣхать, такъ какъ въ качествѣ канцлера Австріи долженъ былъ въ эти дни составить кабинетъ министровъ); «Иисусъ Христосъ и современная интеллектуальная жизнь», прочитанный протестантскимъ пасторомъ Зелэ, и «Иисусъ Христосъ и современная духовная жизнь», прочитанный мною, т. е. православнымъ.

Кромѣ того, ежедневно обсуждался такъ называемый экуменическій вопросъ, т. е. вопросъ о христіанскомъ единеніи. И чувствовалось, что наступаютъ времена единенія, что время разрыва въ христіанскомъ мірѣ проходитъ. Протестанты перестаютъ уже жить протестомъ и стремятся къ большей полнотѣ церковности. Это такъ чувствовалось на нашемъ миломъ старикѣ пасторѣ Зелэ. Отраднo было видѣть, какъ протестантскій пасторъ и католическій іерархъ сидѣли рядомъ и дружески бесѣдовали. Историческая борьба протестантизма и католичества кончается и начинаются новыя времена. И католическій міръ становится менѣ замкнутымъ, менѣ

исключительнымъ и нетерпимымъ, хотя не легко это дается католикамъ. Міръ православный тоже выходитъ изъ состоянія оторванности отъ западнаго христіанства, обращается къ западному духовному міру, знакомится съ нимъ и знакомить съ православіемъ, которое было для Запада невѣдомой страной. Русская православная молодежь знакомится и общается съ молодежью протестантской и католической и кругозоръ ея расширяется, она привыкаетъ быть внимательной къ духовнымъ мірамъ, которые раньше были для нея закрыты. Объединеніе христіанъ Востока и христіанъ Запада происходитъ внѣ казенно-официальныхъ рамокъ, не по формальнымъ договорамъ церковныхъ правительствъ и не въ силу искусственныхъ уній. Такъ и ставился вопросъ на съѣздѣ. Нужно заниматься не вопросомъ о соединеніи церквей, который ставится обыкновенно неискренно, а вопросомъ о соединеніи христіанъ, объ ихъ общеніи, взаимномъ узнаваніи и человѣческомъ братствѣ. Церкви соединить можетъ лишь Духъ Св. Но мы можемъ съ человѣческой стороны это готовить. Раздѣленіе произошло не въ Церкви, а въ грѣховномъ человѣчествѣ и вина лежитъ на всѣхъ сторонахъ разорваннаго христіанскаго міра. Я могу считать, что догматическая правда на сторонѣ православія, но это не значитъ, что нѣтъ вины и грѣха лежащихъ на насъ. Должно внутренне измѣниться отношеніе православныхъ къ католикамъ и протестантамъ, какъ и наоборотъ, т. е. должно народиться христіанское содружество въ мірѣ. Интерконфессіонализмъ, какъ отвлеченный минимумъ христіанства, яко бы объединяющій христіанъ всѣхъ вѣроисповѣданій, есть идея безплодная и вредная. Нельзя урѣзывать и скрывать полноту своей вѣры, — это безжизненно. Но возможно сотрудничество и общеніе разныхъ христіанскихъ конфессій, остающихся себѣ вѣрными. Я всегда отстаивалъ такую точку зрѣнія и она, по моему впечатлѣнію, преобладала на съѣздѣ къ Австріи. Хотя нѣкоторые протестанты призывали къ единенію на почвѣ христіанской этики, съ оставленіемъ въ сторонѣ вопросовъ догматическихъ. Желательно, чтобы всемірная христіанская федерація окончательно стала на точку зрѣнія сотрудничества конфессій, полностью представляющихъ свой типъ.

Кромѣ трехъ основныхъ докладовъ и обсужденія вопроса экуменическаго были еще библейскіе кружки, которые велись на русскомъ, нѣмецкомъ и французскомъ

языкахъ. Преобладалъ на съѣздѣ нѣмецкій языкъ, но все переводилось и на французскій языкъ. Утромъ и вечеромъ пѣли кантаты на разныхъ языкахъ. Всѣ національности и вѣроисповѣданія по очереди читали свои молитвы. Делегации всѣхъ національностей дѣлали доклады о христіанскомъ движеніи молодежи въ своихъ странахъ. Я замѣтилъ, что наиболѣе приближаются къ православію или католизирующіе протестанты, ищущіе большей полноты церковной жизни, или болѣе свободные католики, которые стремятся преодолѣть римскій формализмъ и внѣшнюю авторитарность. Особенный интересъ для меня представляло общеніе съ австрійской группой, состоявшей по преимуществу изъ лицъ, пріѣхавшихъ изъ Граца. Среди нихъ были люди, которые обнаружили исключительный интересъ къ православію и къ русской религіозной и философской мысли. Мнѣ задавали много вопросовъ и разговоры были очень интересны. Среди австрійскихъ католиковъ изъ Граца были люди высокой культуры, какъ напр. приватъ-доцентъ біологіи О. Гертманъ, только что побывавшій на устроеномъ Кейзерлингомъ съѣздѣ въ Дармштадтѣ, посвященномъ проблемѣ «Человѣкъ и земля». Обмѣнъ мнѣній по поводу прочитанныхъ нами докладовъ стоялъ на довольно большой умственной высотѣ и былъ можетъ быть нѣсколько труденъ для средняго уровня конференціи. Таковы вопросы о границахъ религіознаго познанія, о смыслѣ догматовъ, о типахъ мистики. Большое вниманіе было удѣлено обсужденію вопроса объ отношеніи христіанства къ социальному вопросу и политикѣ. Докладъ Монсенъора Шаугофера, который поразилъ меня своимъ видомъ бѣдняка и своей благодатной простотой, былъ проникнутъ францисканскимъ духомъ и культомъ бѣдности. Онъ хорошо сказалъ о томъ, что, когда Сынъ Божій вочеловѣчился, то долженъ былъ принять какое либо человѣческое социальное состояніе, и Онъ выбралъ состояніе бѣняка и простого рабочаго и этимъ особенно освятилъ это состояніе. Объ этомъ мало думаютъ. Во время обмѣна мнѣній М-ръ Шадгаферъ высказалъ мысль, что христіане не должны образовывать особенной партіи. Его огорчаетъ и оскорбляетъ, когда христіанская партія называется буржуазной (въ Австріи).

Въ одинъ изъ дней конференціи былъ устроенъ дѣтскій праздникъ въ горахъ для дѣтей ближайшей деревни. Въ послѣдній вечеръ по традиціи былъ разведенъ

огромный костеръ и вокругъ него пѣли пѣсни разныхъ національностей. Послѣ окончанія конференціи большая часть ея участниковъ совершила путешествіе въ старинный Бенедиктинскій монастырь Секкау, гдѣ оставались одинъ день. Церковь по основѣ своей романская XII вѣка, но къ романскому стилю примѣшана готика и барокко. Это — огромный монастырь, но въ немъ всего двадцать монаховъ и двадцать послушниковъ. Монастыри въ Австріи находятся въ тяжеломъ положеніи, матеріально нуждаются и мало есть желающихъ идти въ монахи. Въ Германіи есть католическое возрожденіе и сильное католическое движеніе. Австрійское же католичество расплачивается за то, что было господствующей государственной религіей, утѣснявшей другихъ. Въ Германіи монархія была лютеранской и утѣсняла католиковъ. И это создало благоприятное условіе для католичества въ Германіи. Бенедиктинскій монастырь Секкау идетъ за германскимъ бенедиктинскимъ центромъ Марія Лахъ. Мы посѣщали всѣ службы и нужно сказать, что богослуженіе доведено до большого совершенства. Вечеромъ патеръ Бенедиктъ, настоятель монастыря, читалъ намъ докладъ о смыслѣ католической литургіи. Нѣкоторыя мѣста этого умнаго и энергичнаго доклада были, можетъ быть, не вполне тактичны относительно другихъ вѣроисповѣданій. Нашъ симпатичный старикъ пасторъ Зелэ очень волновался, пустятъ ли въ католическій монастырь такого еретика, какъ онъ. Но все прошло благополучно. Онъ ночевалъ въ самомъ монастырѣ, а не въ гостинницѣ, а въ 4 ч. ночи ходилъ съ монахами на службу, подружился съ однимъ

монахомъ, который оказался такимъ же страстнымъ ботаникомъ, какъ и онъ. Въ день отъѣзда мы обѣдали въ монастырѣ съ монахами. Обстановка очень напоминаетъ наши православныя монастырскія трапезныя. Но обѣдъ съ православной точки зрѣнія былъ слишкомъ хорошій. Онъ прошелъ въ полномъ молчаніи и при чтеніи житія, какъ и у насъ. Послушники, бородатые, съ кожаными поясами, очень напоминаютъ православныхъ. Въ церкви и внутри монастыря очень холодно отъ камня. Въ холодѣ и камнѣ символизируется что то отличное отъ нашихъ православныхъ храмовъ, въ которыхъ всегда была большая душевная и физическая теплота. Но въ Секкау до сихъ поръ чувствуются средніе вѣка. Когда бенедиктинскіе монахи набрасываютъ на голову свой черный капюшонъ, это даетъ очень острое чувство сохраненія и пребыванія вѣковъ отошедшихъ и волнуется. Въ этомъ — неувядаемая сила католичества. Странно сейчасъ видѣть въ парадной залѣ монастыря, рядомъ съ портретомъ папы, австрійскаго императора. Вотъ это уже безвозвратно ушло въ прошлое. Папамъ суждено большее долголѣтіе, чѣмъ императорамъ. Поразительно, что въ пореволюціонной Австріи, въ государствѣ уже не католическомъ, главой государства, государственнымъ канцлеромъ оказался католическій монашенъ. Я уѣхалъ изъ Австріи, храня прекрасное воспоминаніе и о конференціи, и о монастырѣ Секкау, и объ австрійскихъ горахъ, и о людяхъ, съ которыми пришлось встрѣтиться на короткіе дни. Такъ завязывается обшеніе душъ и ткется ткань христіанскаго общества.

Ник. Бердяевъ.

БАЛКАНСКІЯ ВПЕЧАТЛѢНІЯ.

(Сербія, Болгарія, Греція).

Какъ обстоитъ дѣло съ Христіанскимъ Движеніемъ Молодежи въ его отношеніи къ Православію и къ единству Православія на Балканахъ?

Пріѣзжій, гость, вступающій въ общеніе съ университетской молодежью, съ профессорами, съ высшимъ духовенствомъ, съ мѣстной интеллигенціей, съ кружками христіанской молодежи — можетъ сдѣлать въ общемъ такое заключеніе: Существуетъ несомнѣнная бытовая религіозность народной массы и сознательная духовная религіозность лучшихъ представителей духовенства и интеллигенціи; съ другой стороны существуетъ безрелигіозность, или отходъ отъ Церкви значительной части интеллигенціи, профессуры и студенчества, именно той части, которая считаетъ, что Православіе «устарѣло», а сама живетъ обще-европейскимъ позитивизмомъ и матеріализмомъ, устарѣвшимъ въ самой Европѣ лѣтъ на тридцать.

На фонѣ такихъ группировокъ, существующихъ въ извѣстной мѣрѣ во всѣхъ Балканскихъ странахъ, выступаетъ Студенческое Христіанское Движеніе, движеніе молодежи, поддерживаемое наиболѣе просвѣщенными представителями духовенства и интеллигенціи, и неизмѣнно обращенное къ Православной Церкви. Это Движеніе встрѣчаетъ противодѣйствіе съ двухъ противоположныхъ сторонъ: со стороны атеистической и со стороны церковно-консервативной и обскурантской.

Первое противодѣйствіе не страшно: всякій религіозный писатель, мыслитель и проповѣдникъ къ нему привыкъ и умѣетъ съ нимъ считаться. Всякая апологетика всегда исходитъ изъ признанія факта безрелигіозности. И молодежь, начинающая возвращаться къ христіанству, обычно исходитъ изъ чувства неудовлетворенности, вызываемаго безрелигіознымъ міросозерцаніемъ. Пусть профессура въ значительной своей части скептически или индиф-

ферентна къ религіи, пусть большинство студентовъ думаетъ, что религія есть нѣчто пресодолѣнное настоящей европейской наукой и культурой, — всякій опытный лекторъ сейчасъ же можетъ убѣдиться, что въ Балканскихъ странахъ студенческая молодежь и даже вообще широкіе круги интеллигенціи отзываются съ глубокимъ интересомъ на всякое философски обоснованное слово, сказанное о религіи, о христіанствѣ, о Православіи. Нужно только отбросить рутину, елейность и профессионализмъ, чрезвычайно вредящій въ этой области. Нужно стоять на высотѣ современной науки, современной философіи и современнаго литературнаго вкуса. Нужно показать студенческой молодежи, что официальный догматическій атеизмъ съ ярлыкомъ «научности» есть міросозерцаніе прошлаго столѣтія, міросозерцаніе, нераздѣляемое теперь ни однимъ изъ значительныхъ мыслителей, и могущее существовать только въ формѣ догмы, принятой на вѣру полубразованными массами западнаго пролетарія, или въ формѣ официальной доктрины марксизма, защищаемой въ Россіи средствами насилія и инквизиціи. Лишь только вы это дадите почувствовать и покажете — душа слушателей для васъ открыта и интересъ ихъ прикованъ.

Другое противодѣйствіе, существующее повсюду и въ частности на Балканахъ, идетъ съ прямо противоположной стороны. Оно гораздо болѣе тяжело, ибо исходитъ не отъ принципиальнаго противника и не отъ честнаго врага, а отъ того, къ кому относишься какъ къ другу и союзику, и отъ кого ждешь помощи и сочувствія. Нѣкоторая часть іерарховъ Церкви и церковныхъ дѣятелей вовсе не встрѣчаетъ интеллигенцію и студенческую молодежь, приходящую къ Церкви, такъ, какъ отецъ встрѣтилъ блуднаго сына; напротивъ, встрѣчаютъ подозрительно, перечисляютъ

старые грѣхи и даже совсѣмъ отказываются принимать подѣ предлогахъ того, что блудный сынъ пришелъ не по той дорогѣ и не съ той стороны.

Это могло бы приводить въ отчаяніе, если бы не слѣдующія ослабляющія соображенія. Прежде всего, всюду и во всѣхъ странахъ высшіе и просвѣщеннѣйшіе представители іерархіи глубоко сочувствуютъ движенію молодежи и интеллигенціи къ Церкви и всѣми мѣрами его поддерживаютъ. Это можно сказать о такомъ ученѣйшемъ іерархѣ, какъ митрополитъ Хризостомъ и о такомъ культурномъ и образованномъ — какъ митрополитъ Стефанъ. Въ высшей степени характерно въ этомъ отношеніи поведеніе митрополита Антонія: какъ большой ученый богословъ и культурный человекъ, онъ обладаетъ достаточно широкимъ кругозоромъ, чтобы оцѣнить по достоинству христіанское движеніе молодежи, какъ это онъ доказалъ своими неоднократными словесными и письменными изъясненіями и своимъ сотрудничествомъ въ УМКА PRESS; и это тѣмъ болѣе ему должно быть поставлено въ заслугу, что онъ принадлежитъ къ консервативной карловацкой группѣ іерархіи.

Всякій побывавшій на Балканахъ тотчасъ можетъ убѣдиться, что противодѣйствіе и страхъ по отношенію къ каждой новой инициативѣ въ религіозной сферѣ исходитъ изъ наиболѣе провинціальныхъ, косныхъ и обскурантскихъ духовныхъ круговъ. Это противодѣйствіе не содержитъ въ себѣ ничего принципиальнаго и скорѣе объясняется профессиональной ревностью ко всякому свѣтскому влиянію въ жизни Церкви. Тысячи личныхъ и политическихъ мотивовъ, не имѣющихъ ничего общаго съ глубиной религіознаго переживанія или радѣнія о Церкви, вліяютъ въ этомъ направленіи.

Побѣдить это противодѣйствіе можно въ концѣ концовъ всегда, но, конечно, при одномъ условіи: именно, если христіанское движеніе въ православныхъ странахъ искренно и подлинно направлено къ Православной Церкви; въ этомъ отношеніи отъ дѣятелей УМКА, отъ вождей христіанскаго студенческаго движенія и отъ всѣхъ отдѣльныхъ писателей, философовъ и проповѣдниковъ, желающихъ послужить этому дѣлу — требуется полная искренность, ясность и послѣдовательность.

Передъ всякимъ русскимъ человекомъ, который цѣнитъ Православіе, естественно встаетъ на Балканахъ вопросъ о томъ,

насколько Сербія, Болгарія и Греція чувствуютъ единство Православія и свою духовную связь съ великой русской Православной Церковью.

Прежде всего, поражаетъ гостепріимство Югославіи и Болгаріи по отношенію къ русскимъ вообще. Оно имѣетъ въ основѣ, конечно, не только единство религіозное, но и расовое и культурное. Но если всякая культура въ основѣ религіозна, то Православіе является все же фундаментомъ этой глубокой, иногда подсознательной связи. Русскаго человека считаютъ своимъ.

Сербы чрезвычайно много дѣлаютъ для русскихъ: громадный бюджетъ ассигнуется ежегодно на помощь русской эмиграціи, большое количество русской интеллигенціи и русскихъ профессоровъ на службѣ у государства. И въ Сербіи, и въ Болгаріи чувствуется глубокая историческая связь съ Россіей, съ русской духовной культурой. Значительная, а можетъ быть и лучшая часть сербской и болгарской интеллигенціи знаетъ Россію, русскую науку и искусство, понимаетъ и цѣнитъ русскую интеллигенцію. При этомъ никто не смѣшиваетъ Россію съ коммунизмомъ и никто не признаетъ за коммунистами право представлять Россію, говорить отъ имени Россіи.

Другая часть сербской и болгарской интеллигенціи и, можетъ быть, даже довольно значительная — ориентирована на Западную Европу и хочетъ быть маленькой Европой. Вліяніе Австріи на Сербію и Германіи на Болгарію все еще очень велико. Общимъ языкомъ, на которомъ проще всего могутъ объясняться славяне между собой, — по прежнему, какъ это отмѣтилъ Хомяковъ, — остается нѣм е ц к і й. Бѣлградъ весь выстроенъ послѣ военныхъ разрушеній въ новомъ вѣнско-нѣмецкомъ вокзальномъ стилѣ съ колоссальными кафе. Не только въ Загребѣ, но и вездѣ чувствуется, что ближайшимъ большимъ центромъ культуры была Вѣна. Болгары какъ будто больше взяли отъ русскаго стиля: ихъ армія, ихъ офицерство носятъ русскую форму. Они лучше понимаютъ русскій языкъ и ихъ легче понимать; но съ другой стороны въ своемъ стремленіи быть европейцами и усваивать послѣднее слово цивилизаціи, они часто обращали свой взоръ къ Германіи и ихъ ученые преимущественно учились въ нѣмецкихъ университетахъ. Вроде-чуждымъ и это обстоятельство насъ не разъединяетъ, а скорѣе сближаетъ съ ними. Тако-

ва-же была традиція русской университетской науки.

Однако для русского наблюдателя совершенно ясно, что черезъ связь съ русской культурой и черезъ храненіе Православія эти страны сохраняютъ свою индивидуальность и могутъ развивать нѣкую собственную культуру. Напротивъ, въ подражаніи Вѣнѣ и Берлину, въ погонѣ за европейской сенсацией, онѣ теряютъ индивидуальность и національность и становятся Европой третьяго сорта. Для болгаръ должно быть особенно очевидно, что они сохранили единство націи и обрѣли свободу отъ турецкаго ига исключительно благодаря своему Православію. Безъ него они были бы ассимилированы.

Иному можетъ показаться, что сербы вообще народъ нерелигіозный. Пожалуй, о большинствѣ сербской интеллигенціи это и можно сказать. Но вѣдь въ религіозной области количество ничего не опредѣляетъ. Инициатива всегда принадлежитъ меньшинству. (Много званыхъ, но мало избранныхъ). И такое религіозно-цѣнное меньшинство студенческой молодежи существуетъ и является инициаторомъ движенія. И если существуютъ и дѣйствуютъ такіе культурные и религіозно живые друзья молодежи, какъ напр., г. Стояновичъ, или епископъ Николай, то можно быть увѣреннымъ, что движеніе не заглухнетъ и будетъ развиваться. Люди съ наиболѣе широкимъ религіознымъ и даже политическимъ кругозоромъ прекрасно понимаютъ цѣнность общеправославнаго объединенія молодежи на Балканахъ.

Въ Софіи глубоко поражаетъ и трогаетъ большой болгарскій кружокъ молодежи, устроенный А. И. Никитинымъ. Есть какая то интимная уютность внутри этого скромнаго домика, стоящаго въ саду, есть особое очарованье въ этихъ людяхъ, объединенныхъ вѣчно юнымъ духомъ религіознаго исканія. Съ ними все переживается заново, и каждое традиціонное богословское утвержденіе, каждая классическая философская мысль кажется открытіемъ. Атмосфера дружбы и любви заставляетъ и мысль расцвѣтать по иному, она живетъ совсѣмъ иначе, не такъ, какъ въ борьбѣ самолюбія и научномъ соревнованіи всякихъ диспутовъ и собраний. Поразителен по своей широтѣ діапазонъ вопросовъ, которые ставятся на этихъ бесѣдахъ; и еще разъ убѣждаешься, что каждая душа въ какой то моментъ своей жизни должна задуматься надъ всѣми тайнами духа и

природы. Достаточно побывать на такомъ собраніи, чтобы навсегда отбросить всякую подозрительность и устыдиться априорныхъ упрековъ въ неправославіи. Если безрелигіозная молодежь обсуждаетъ атеистическія теоріи о мірѣ и жизни, никто этимъ не беспокоится, никакой іерархъ Церкви противъ этого не возстаетъ и никто не называетъ это «неправославнымъ». Но если молодежь тянется къ религіи и Церкви, и сопоставляетъ вопросы вѣры съ тѣми знаніями, которыя получены ею изъ свѣтской безрелигіозной науки, тогда возникаетъ упрекъ въ неправославіи. Впрочемъ, этотъ упрекъ очень рѣдко бываетъ искреннимъ.

Апологетика необходимо сопоставляетъ истину вѣры, истины откровенія съ утвержденіемъ науки и философіи вѣка сего. Именно такъ поступали отцы церкви: научное и философское они вполнѣ стояли на уровнѣ современнаго имъ знанія. Этимъ методомъ должны руководиться и мы. Мы должны сопоставлять истины откровенія не съ наукою и соціальною жизнью первыхъ вѣковъ христіанства, но съ наукою и соціальными проблемами современности. Только тогда мы будемъ идти по пути отцовъ Церкви, не уподобляясь лѣнивому рабу, который могъ только достать изъ земли зарытое золото и отъ себя не могъ къ нему прибавить ничего. При всякомъ духовномъ творествѣ неизбѣжны «разномыслія», въ отношеніи къ которымъ Православная Церковь гораздо свободнѣе Католической. По слову апостола: «Подобаетъ быть разномысліямъ (по гречески — «ересямъ») между вами, дабы явились искуснѣйшіе». Казалось-бы тѣ, которые больше всего кричатъ о «ересяхъ», и въ каждомъ разномысліи видятъ «ересь», именно и должны были бы показать себя «искуснѣйшими» въ установленіи правильнаго пути правой вѣры. На дѣлѣ-же оказывается какъ разъ наоборотъ: они или ничего не пишутъ, претендуя почему-то считаться знатоками святоотеческаго богословія, или же въ лучшемъ случаѣ поднимаются лишь на высоту «Двуглаваго Орла». Дай Богъ, чтобы у насъ были болѣе искусные защитники Православія, чѣмъ эти.

Русскій православный кружокъ въ Софіи, собирающійся на квартирѣ А. И. Никитина, тоже живетъ интенсивной религіозной жизнью и по первому впечатлѣнію радуется глубокой духовной дружбой, соединяющей его участниковъ. Поразительна энергія этого человѣка, сумѣвшаго такъ

понять, полюбить и соединить въ религиозномъ порывѣ болгарскую молодежь, которая считаетъ его вполне своимъ. Всякій подвигъ, всякое духовное достиженіе порождаетъ враговъ. Но лучшие люди города, профессора, духовенство всё тѣ, для которыхъ религія не есть только профессія или вывѣска, всё они глубоко сочувствуютъ и содѣйствуютъ этому начинанію.

Служба въ Софійскомъ соборѣ болѣе всего переноситъ въ Россію. Это соборъ, новый, свѣтлый, сіяющій мраморомъ и золотомъ, съ живописью Васнецова, напоминающей большіе новые храмы Россіи: храмъ Спасителя или Кіевскій соборъ и настроеніе въ немъ то же: не духъ прошлаго, не красота старины, а свѣтлая надежда на будущее... предчувствіе возможнаго въ будущемъ расцвѣта религиознаго искусства. Какъ бы ни были недостаточны эти новыя достиженія, надежду эту надо хранить и отнюдь не превращать церковное искусство въ одну только археологію и исторію. Въ этомъ цѣнность такихъ храмовъ, какъ Софійскій соборъ.

Когда гуляешь за городомъ отовсюду, видны золотыя главы Александро-Невскаго собора и порою доносится его звонъ. И весь городъ со своимъ памятникомъ — «Нарю-Освободителю» признателенъ Българіи — со своими тихими переулками и площадями, со своими столь понятными намъ историческими названіями — переноситъ не то въ русскую провинцію, не то въ Арбатскіе и Пречистенскіе переулки прежней Москвы. И окруженъ онъ не безконечными «banlieus», а настоящей живою природой — горами, лѣсами, деревнями, бѣлыми мазанками. Не можетъ русскій человѣкъ не чувствовать себя дома, когда болгарскій крестьянинъ встрѣчаетъ и угощаетъ его, какъ родного.

Греція поразительно другая. Ничего общаго съ остальными балканскими странами. Встаютъ совсѣмъ иныя ассоціаціи. Подъ всѣми наслоеніями новыхъ культуръ и чужихъ расъ здѣсь все же переживаешь и узнаешь праматерь всей нашей культуры, философіи, искусства, стили; праматерь нашей Церкви и нашего христіанства. Мы привыкли сблизать и соединять на разстояніи страны Балканъ. Странно сказать, что отъ Софіи до Афинъ ѣзды въ экспрессѣ двѣ ночи и день. Мѣняется пейзажъ, растительность, климатъ, духъ страны. Дорога отъ Салоникъ до Афинъ ранней весною представляетъ исключительное зрѣлище. Все время на горизонтѣ сіѣ-

говья горы, цѣпь Олимпа, похожая на видѣніе, въ весенней влажной дымкѣ. Весенняя зелень широкихъ полей, страннаго колорита, похожего на изнутри свѣтящійся изумрудъ, и свѣтло-шоколадная вспаханная земля... Пустынное раздолье древней страны... Овцы и пастухи... За долгіе вѣка они не измѣнили ни посоха, ни одежды.

Современныя Афины превосходятъ ожиданія путешественника своей величиной, движеніемъ, своими пальмами и виллами, своей особой южной небрежной красотой. Странно подумать, что во времена Байрона это былъ городокъ въ 20.000 жителей. Надъ городомъ царитъ Акрополь, со своимъ вѣчно живымъ мраморомъ тѣлеснаго цвѣта. Странно подумать, сколько соколовищъ несетъ человѣчеству эта небольшая скала. Театръ Діониса у ея подножья съ именными креслами властей города и жрецовъ въ первомъ ряду амфитеатра («Іерей Деметри, Іерей Апполлона Дельфійскаго,» ...) — является праотцемъ всѣхъ театровъ міра. Здѣсь дебютировали Эсхиль, Софокль, Аристофанъ... Здѣсь, на этихъ мраморныхъ скамьяхъ, сидѣли Сократъ и Платонъ!

* Если войти въ Пантеонъ и стать лицомъ къ Пропилеямъ, то на внутренней мраморной стѣнѣ храма легко замѣтить старую стертую темнокоричневую живопись. Она напоминаетъ тѣхъ стертыхъ таинственныхъ херувимовъ, которыхъ можно угадать на стѣнахъ Святой Софіи въ Константинополѣ. Это христіанская живопись, которую постигла та-же самая судьба, какъ и въ Византіи: городъ былъ взятъ мусульманами и христіанскій храмъ превращенъ въ мечеть, не допускающую, какъ извѣстно, живописи на стѣнахъ. Удивительна судьба этого храма, безконечное число разъ затѣмъ воспроизведеннаго въ различныхъ вѣкахъ, странахъ и городахъ: онъ былъ храмомъ Афины Паллады, затѣмъ храмомъ Богоматери, затѣмъ мечетью Аллаха, и наконецъ сталъ музейнымъ шедевромъ подъ открытымъ небомъ! Въ немъ обитали всё религіи и всё культы нашей культуры.

Въ греческомъ Православіи есть дряхлость и все же есть родная старина. Маленькая терракотовая византійская церковка, вросшая въ землю рядомъ съ соборомъ («метрополеосъ») восхитительна; тѣсною и стариною она напоминаетъ нашъ маленькій храмъ Спаса на Бору въ Москвѣ. Всѣ эти византійскія линіи

и сферы куполовъ — намъ родныя. И греческое богослуженіе, конечно, намъ родное.

Прекрасный теноръ читаетъ Апостола... Радуетъ знакомый греческій текстъ... Въ храмѣ абсолютная тишина... Шаги заглушены пышными коврами. По стѣнамъ стулья... Полумракъ и золото лампадъ... Въ Афинахъ совершенно нѣтъ той небрежности, невниманія, шума, какіе бывають въ греческихъ церквахъ въ Іерусалимѣ и Константинополѣ. По вечерамъ иногда встрѣчаешь маленькую церковь, низкую, приземистую, наполненную народомъ. Народъ стоитъ и на дворѣ со свѣчами въ рукахъ... Народная масса, повидимому, хранитъ бытовое благочестіе. Шофферы автомобилей вѣшаютъ предъ собою маленькую икону Богоматери вмѣсто парижскихъ автомобильныхъ «фетишей». Но значительная часть студенчества и профессуры, конечно, безрелигіозна. Политики профессионалы и парламентаріи даже враждебны къ религіи и церкви Церковь подвергается нѣкоторому притѣсненію со стороны правительства. Она имѣетъ, конечно, все же многочисленныхъ идейныхъ защитниковъ.

Въ Греціи студенчество, пожалуй, наиболѣе скептически въ религіозномъ смыслѣ,

и въ нѣкоторой своей части отравлено коммунизмомъ. И однако живой подвижный умъ этой націи мгновенно схватываетъ идею границъ научнаго знанія, идею преодоленія научнаго идолопоклонства и догматизма. Путь къ душѣ этого народа, а можетъ быть и вообще къ современной душѣ остается тѣмъ же, какой былъ избранъ апостоломъ Павломъ въ его афинской рѣчи: ученіе о «Невѣдомомъ Богѣ» какъ исходный пунктъ. То, что сначала кажется «безуміемъ для эллиновъ», можетъ на этомъ пути раскрыться какъ божественная Премудрость. И то, о чемъ сначала не хочетъ слышать молодежь, подъ вліяніемъ всяческихъ «измовъ» («объ этомъ послушаемъ въ другой разъ» Дѣян. Ап.) — при другомъ подходѣ приковываетъ вниманіе и будитъ совѣсть. При академическомъ гостепріимствѣ, содѣйствіи и предсѣдательствѣ такихъ ученыхъ, какъ проф. Алавицатосъ, лекціи на религіозно-философскія актуальныя темы могутъ собирать огромную университетскую аудиторію (какую нельзя собрать въ Парижѣ) и выслушиваться съ исключительнымъ вниманіемъ.

Б. Вышеславцевъ.

ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО ВЪ ПРАГѢ.

Лѣтомъ 1922 г. въ Берлинѣ состоялось небольшое совѣщаніе русскихъ философовъ, на которомъ было основано «Общество Русской Философіи», ставившее себѣ задачей объединеніе философовъ всѣхъ націй, интересующихся русской философіей. Первое время дѣятельность Общества ограничивалась Берлиномъ.

Въ декабрѣ 1924 г. была создана Пражская группа Общества, вскорѣ оформившаяся, какъ «Философское Общество» съ февраля 1924 года состоящее при Русскомъ Народномъ Университетѣ въ Прагѣ.

Въ началѣ въ члены Общества входило 20 человекъ. Въ теченіе послѣднихъ лѣтъ въ него вошло еще 4 новыхъ члена и выбыло (за выѣздомъ изъ Праги) 8 человекъ. Въ настоящее время въ составѣ членовъ Общества находится 16 человекъ. Состоялось 34 засѣданія и 4 торжественныхъ собранія общества, на которыхъ прочитано 35 докладовъ. Собранія общества посѣтило свыше 1000 человекъ, въ томъ числѣ рядъ славянскихъ ученыхъ.

На собраніяхъ общества прочитаны слѣдующіе доклады:

1) 11. XII. 24. Б. ЯКОВЕНКО. Сущность плюрализма.

2) 11. II. 1925. проф. С. И. ГЕССЕНЪ. О Логикѣ Н. О. Лосского. (Докладъ напечатанъ въ русскомъ изданіи «Логоса». Прага 1924.).

3) 19. IV. 23. VI, 2. VII. проф. ЗЕНЬКОВСКИЙ, Н. О. ЛОССКИЙ и С. И. ГЕССЕНЪ. О преподаваніи философіи въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ.

4) 26. V. 25. Доцентъ Д. ЧИЖЕВСКИЙ. Гегель и французская революція (Докладъ напечатанъ въ «Научномъ сборникѣ Украинскаго Педагогическаго Института въ Прагѣ»).

5) 2. VI. 25. И. И. ЛАПШИНЪ и Н. О. ЛОССКИЙ. Памяти А. И. Введенскаго.

6) 9. VI. 1925. проф. Н. О. ЛОССКИЙ. Проблема конкретной этики. (докладъ напечатанъ въ нѣмецкомъ изданіи «Логоса» 1926 г.).

7) Собраніе памяти Г. Гроція. 22. X. 1925. проф. Е. В. СПЕКТОРСКИЙ. Гроцій, какъ философъ.

доц. Г. Д. ГУРВИЧЪ: Гроцій и современная теорія международнаго права (печатается въ «Revue philosophique»).

прив. доц. М. А. ЦИММЕРМАНЪ: Гроцій и современное право войны.

8) Собраніе памяти Вл. Соловьева: 2. XI. 1925.

проф. Н. О. ЛОССКИЙ: Ученіе Вл. Соловьева объ эволюціи.

проф. В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ. Философія исторіи Вл. Соловьева.

проф. Г. В. ФЛОРОВСКИЙ. Творческій путь Вл. Соловьева.

9) 17. XI. 1925. проф. С. И. ГЕССЕНЪ: О диалектикѣ.

10). 1. XII. 1925. проф. И. И. ЛАПШИНЪ. Кантъ и Джемсъ.

11) 15. XII. 1925. проф. Е. В. СПЕКТОРСКИЙ. Наукоученіе А. Л. Блока.

12) 22. XII. 1925. доц. Д. И. ЧИЖЕВСКИЙ. Гегель и Ницше (печатается въ «Buch Philosophie»).

13) 2. II. 1926. Г. М. КАТКОВЪ. Ученіе Фр. Брентано о реальности, какъ единственномъ предметѣ сознанія.

14) 16. II. 1926. проф. С. И. ГЕССЕНЪ. Новое средневѣковье. (Напечатано въ «Сов. Запискахъ», Парижъ 1927).

15) 23. II. 1926. проф. Г. Ф. ФЛОРОВСКИЙ. Составъ идеи развитія.

16) 9. III. 1926 д-ръ Н. Е. ОСИПОВЪ: Революція и сонъ.

17) 16. III. 1926. проф. Н. АЛЕКСѢЕВЪ: О цѣнности знанія.

18) 23. III. 1926. проф. В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ. На темы окказіонализма.

19) 30. III. 1926. доц. Д. ЧИЖЕВСКИЙ. Феноменология, какъ наука!

20) 13. IV. 1926. проф. Н. О. ЛОССКИЙ. Интеллектъ первобытнаго человѣка и просвѣщеннаго европейца (Напечатано въ «Совр. Запискахъ» 1926 г.) и въ «Journal of Philos. Studies» 1926, vol. I, 4).

21) 20. IV. 1926. проф. Г. В. ФЛОРОВСКИЙ. К. Леонтьевъ.

22) 7. V. 1926. доц. Н. П. САВИЦКИЙ. О необходимости историко-географическаго синтеза.

23) 18. V. 1926. прив. доц. С. КАРЦЕВСКАГО. О природѣ слова.

24) 25. V. 1926. проф. Н. Н. АЛЕКСЕЕВЪ. Идея цѣнности и идея сущаго.

25) 16. XI. 1926. проф. Н. О. ЛОССКИЙ. Техническая культура и христіанскій идеаль. (Печатается въ журналѣ «Путь». Парижъ).

26) 30. XI. 1926. Г. М. КАТКОВЪ. Къ проблемѣ очевидности.

27) 7. XI. 1926. Др. Н. Е. ОСИПОВЪ. Основныя понятія медицины.

28) 25. I. и 1. II. 1927. проф. Д. Г. МИХАЛЧЕВЪ. Философія, какъ основная наука.

29) 15. II. 1927. доц. Д. ЧИЖЕВСКИЙ. Кантъ, какъ логикъ.

30) 22. II. 1927. проф. Е. В. СПЕКТОРСКИЙ. Объ образованіи юридическихъ понятій.

31) 1. III. 1927. Собраніе памяти Песталоцци.

проф. С. И. ГЕССЕНЪ. Песталоцци, какъ философъ и педагогъ (печатается). А. П. ПАВЛОВЪ. Судьба Песталоцци въ Россіи.

32) 15. II. 1927. проф. И. И. ЛАПШИНЪ. Объ интуиции философовъ.

33) 22. III. 1927. В. В. САВИНКОВЪ. Что такое оккультизмъ?

34) 29. III. 1927. проф. Д. ЧИЖЕВСКИЙ. Философія ночи.

35) 6. IV. 1927. проф. И. И. ЛАПШИНЪ. Памяти Ф. Бэкона.

проф. Д. ЧИЖЕВСКИЙ. Бэконъ-утопистъ.

проф. Е. П. СПЕКТОРСКИЙ. Мѣсто Бэкона въ исторіи идей.

Всѣ доклады сопровождались оживленными преніями, въ которыхъ принимали участіе члены Общества и гости.

Общество предполагаетъ издать краткій литографированный отчетъ о своей дѣятельности.

Правленіе Общества въ 1925-6 гг. состояло изъ Н. О. Лоссекаго, С. И. Гессена, Д. И. Чижевскаго, въ 1926-7 г. изъ И. И. Лапшина, Г. В. Флоровскаго, Д. И. Чижевскаго. Секретаремъ состоитъ Д. И. Чижевскій (адресъ Horní Cernosice u Prahy, с. 138).

НОВЫЯ КНИГИ

УТОПИЧЕСКІИ ЭТАТИЗМЪ ЕВРАЗІЙЦЕВЪ.

«Евразійство». Опытъ систематическаго изложенія. Евразійское книгоиздательство. 1926 г.

Евразійцы выпустили систематическое изложение своей идеологии и программы. Въ мою задачу сейчасъ не входитъ разсмотрѣніе политической программы евразійцевъ, это не соотвѣтствуетъ задачамъ журнала «Путь». Но въ евразійскомъ катехизисѣ есть идеологическая, религіозно-философская и религіозно-общественная сторона, которая не можетъ насъ не интересовать. Систематическое изложение евразійской идеологии, обладающее большими формальными качествами, не подписано ничьимъ именемъ и за него, очевидно, отвѣтственно все направленіе. Но оно носить явную печать индивидуальной религіозно-философской системы, которая безъ достаточныхъ основаній выдается за православіе. Въ брошюрѣ «Евразійство» есть немало вѣрныхъ мыслей, заслуживающихъ полного сочувствія. Евразійское направленіе обращено къ реальной Россіи и реальнымъ въ ней жизненнымъ процессамъ, оно признаетъ фактъ совершившейся революціи съ ея перераспределеніемъ социальныхъ группъ безповоротнымъ, хочетъ работать въ пореволюціонной средѣ и потому живетъ не эмигрантскими фантазіями и галлюцинаціями, а реальной дѣйствительностью. Въ политической программѣ евразійства есть несомнѣнное угадываніе того, къ чему сейчасъ ведутъ происходящіе внутри Россіи процессы. И политическій реализмъ евразійства прежде всего выражается въ томъ, что оно хочетъ базироваться на слѣдъ, который образовался въ результатъ революціи и хочетъ быть строителемъ жизни. Евразійцы цѣлостно понимаютъ революцію, не дѣлая искусственнаго раздѣленія на революцію февральскую и революцію октябрьскую. Много есть схожаго съ мыслями, которыми я развивалъ въ своемъ «Новомъ средневѣковьи», несмотря на существенную разницу въ моральномъ и религіозномъ пафосѣ. Нравственные обвиненія противъ ев-

разійцевъ, что они «смѣновѣховцы», что они приспосабливаются къ большевицкой власти и чуть ли не являются агентами большевиковъ, представляются мнѣ не только не вѣрными, но и возмутительными, свидѣтельствующими лишь о томъ, насколько разнымъ старо-эмигрантскимъ направленіемъ непріятно напоминаніе о банкротствѣ ихъ идейной установки въ отношеніи къ революціи и къ тому, что происходитъ внутри Россіи. Но евразійская идеология несетъ съ собой несомнѣнныя опасности и хотѣлось бы остановиться на самомъ главномъ евразійскомъ соблазнѣ. Эта опасность коренится въ міросозерцаніи, которое я бы назвалъ натуралистическимъ монизмомъ и оптимизмомъ. Евразійцы, несмотря на свое подчеркнутое ортодоксальное православіе, почти въ такой же степени монисты, какъ и марксисты, и настроенность ихъ полна натуралистическаго оптимизма. Евразійцы очень мѣняются и среди нихъ есть разные оттѣнки, но основное ихъ мірочувствіе все же можно уловить. Такого типа мышленіе всегда будетъ болѣе базироваться на категоріи необходимости, чѣмъ на категоріи свободы, будетъ подчинять личность коллективу и не очень будетъ склонно вводить моментъ нравственной оцѣнки въ политику. При такой оптимистически-монистической идеологии то, что нарождается, развивается и должно восторжествовать въ будущемъ, представляется благимъ и добрымъ, необходимымъ быть. Нравственный пафосъ въ отношеніи къ жизни всегда предполагаетъ извѣстнаго рода дуализмъ, не онтологическій, но религіозно-нравственный дуализмъ. Въ систематическомъ изложеніи евразійства этого дуалистическаго момента, присущаго христіанству, нѣтъ и потому нѣтъ нравственнаго пафоса. Опасной стороной евразійской идеологии является то, что я назову ихъ утопическимъ этатизмомъ, и опас-

ность эта коренится въ ложномъ монизмѣ. Мнѣ представляется ложнымъ и не христіанскимъ отношеніе евразійцевъ къ государству. Съ этимъ связано и ихъ отношеніе къ личности и свободѣ.

Евразійская идеологія утверждаетъ, что государство есть становящаяся, не усовершенствованная Церковь. Такимъ образомъ утверждается принципиальный монизмъ въ пониманіи отношеній между Церковью и государствомъ и государство понимается, какъ функція и органъ Церкви, государство пріобрѣтаетъ всеобъемлющее значеніе. Принципиальный дуализмъ двухъ порядковъ — Церкви и государства, Царства Божьяго и царства кесаря, который останется до конца міра и до преображенія міра, не признается, стирается, какъ это много разъ уже дѣлалось въ исторіи христіанства. Это есть одинъ изъ вѣчныхъ соблазновъ, подстерегающихъ христіанскій міръ, и на этой почвѣ рождаются утопіи, принимающія разнообразныя формы — отъ теократіи папской и императорской до коммунизма и евразійства. Вотъ мѣсто, которое представляется мнѣ наиболѣе зловѣщимъ въ нынѣшней евразійской идеологіи: «Наряду съ Церковью, которая и есть истинная форма личнаго бытія культуры, возникаетъ и другая, производная или вторичная форма личнаго бытія той же культуры. Ее-то мы и называемъ государствомъ, а ея сферу и бытіе государственностью, понимая подъ «государственнымъ» или «политическимъ» направленные къ цѣлостности или единству, культуру (или народъ), какъ объединяющееся и единое. *Принципиально государство есть сама культура въ ея единствѣ и въ качествѣ единства многообразія, т. е. принципиально государство объемлетъ всѣ сферы жизни.*» (стр. 40). Государство объемлетъ всѣ сферы жизни и совершенное государство окончательно должно захватить всѣ сферы жизни, организовать всю жизнь, не оставивъ мѣста для свободнаго общества и свободной личности. Это и есть принципиальный монизмъ, который ведетъ къ абсолютизаціи государства, къ пониманію государства, какъ земного воплощенія истины, истинной идеологіи. Евразійцы называютъ это не теократіей, а *идеократіей*. Идеократія есть господство подобранаго правящаго слоя, который является носителемъ истинной идеологіи, государственной идеологіи. Формально это очень походитъ на коммунизмъ. Коммунизмъ тоже есть идеократія, господство подобранаго правящаго слоя, претендую-

щего быть носителемъ истинной коммунистической идеологіи, идеи пролетаріата. Съ точки зрѣнія исторіи идей въ идеократіи вы узнаете старую утопію, изложенную въ «Республикѣ» Платона. Совершенное государство Платона есть абсолютная тиранія. Правящій слой, который будетъ носителемъ истинной евразійской идеологіи, и долженъ создать республику Платоновскаго типа, управляемую «философами» (такими «философами» будутъ себя считать всѣ евразійскіе молодые люди, никогда о философіи не помысливавшіе). У Платона была вѣчная и истинная аристократическая идея господства лучшихъ, но Платоновская утопія совершеннаго государства, очень живучая въ исторіи, означаетъ подавленіе личности и свободы. По сравненію съ этимъ политика Аристотеля съ его несовершеннымъ государствомъ представляются блаженствомъ, возможностью свободно дышать. Повидимому во имя свободы добра необходимо допустить и нѣкоторую свободу зла. Самъ Богъ допустилъ существованіе зла и этимъ указалъ на значеніе свободы.

Опытъ русскаго коммунизма научаетъ насъ тому, что *стремленіе къ совершенному государству, организующему всю жизнь, есть извѣстное и безбожное стремленіе*. Я откровенно долженъ сознаться, что мечтаю о несовершенномъ государствѣ и въ немъ вижу больше правды, чѣмъ въ совершенномъ государствѣ. Совершенное государство, объемлющее всѣ стороны жизни, есть ложная утопія, подмѣна христіанскаго исканія и ожиданія Царства Божьяго. Монизмъ возможенъ лишь въ Царствѣ Божіемъ, въ преображенномъ и обожженномъ мірѣ, на новой землѣ и новомъ небѣ. На старой землѣ государство должно быть ограниченнымъ, оно не можетъ быть совершеннымъ, ибо совершенство есть преодоленіе и отбѣна государства, и остается въ силѣ правда дуализма, который отражаетъ грѣховность нашей природы, но вмѣстѣ съ тѣмъ охраняетъ свободу, личность и различіе между тѣмъ, что есть, и тѣмъ, что должно быть. Государство должно быть сильнымъ, но должно знать свои границы. Подлинная идеократія невозможна, она возможна лишь въ Царствѣ Божьемъ. Невозможна и теократія, и ложь ея притязаній изобличены въ исторіи. Евразійцы правы, когда хотятъ базироваться на подобранномъ правящемъ строѣ, но утопическій этатизмъ евразійцевъ приводитъ ихъ къ той ложной и опасной идеѣ, что идеократическое государство должно

взять на себя организацию всей жизни, т. е. организацию всей культуры, мышления, творчества, организацию и душъ человеческихъ, что есть задача Церкви. Такова вѣдь и задача коммунистическаго государства, которое понимаетъ себя, какъ Церковь и замѣняетъ Церковь. Евразійская идеократія также можетъ пожелать организовать сверху литературу, какъ это пыталась сдѣлать идеократія коммунистическая. Но государство на вѣки вѣковъ отлично по своей задачѣ и своимъ методамъ и отъ Церкви и отъ свободно творящаго духа. Государство по природѣ своей ограничено и относительно, оно ограничено въ принципѣ субъективными правами личности и свободой творящаго духа, не поддающагося никакой организации. Государственный абсолютизмъ есть язычество, есть древняя восточная и римская идея. Христіанство духовно ограничиваетъ государство и не допускаетъ власти государства надъ человеческими душами, надъ духовной жизнью, надъ человеческимъ творчествомъ. Божескихъ почестей не должно воздавать никакому кесарю, сколько бы онъ ни почиталъ свою власть идеократической или теократической. Душа человеческая стоитъ дороже, чѣмъ всѣ царства міра. Человѣкъ выше государства. Я не вижу, чтобы евразійцы защищали свободу человеческого духа, которой грозятъ со всѣхъ сторонъ опасности. Они — коллективисты почти въ такой же степени, какъ и коммунисты, какъ и крайніе правые монархисты, они склонны признавать абсолютный приматъ коллектива и его господство надъ личностью. Человѣческая личность будетъ принуждаться къ симфоническому мышленію путемъ муштровки. Отсюда паоосъ ортодоксіи въ мышленіи, — онъ всегда вѣдь обусловленъ тѣмъ, что творцомъ почитается коллективъ, а не личность. Отсюда нелюбовь къ профетизму, который всегда рождается отъ личности, а не отъ коллектива. Евразійцы имѣютъ формальное сходство съ современными французскими томистами, которые тоже крайне ортодоксальны и социальны, антиромантики, рационалисты, формалисты и конструктивисты. Паоосъ организованности и социальности у евразійцевъ скорѣе римскій, латинскій, чѣмъ русскій. Склонность евразійцевъ къ пониманію религіи, прежде всего какъ силы социально-организующей и формальной, болѣе исторической, чѣмъ духовной, тоже очень напоминаетъ римское отношеніе къ религіи. Субъективные права личности, болѣе абсолютныя по

своему значенію, чѣмъ формы государства, мало вдохновляютъ евразійцевъ. О свободѣ совѣсти они говорятъ только для того, чтобы отдѣлаться отъ лицъ, которые къ нимъ съ этимъ пристають. На практикѣ же готовы ограничить свободу вѣроисповѣданія для католиковъ. Евразійцевъ вдохновляетъ движеніе коллективовъ, массъ. Это есть паоосъ не столько духовный, сколько натуралистическій. Государство не есть воплощеніе на землѣ абсолютнаго духа, какъ думалъ Гегель, какъ думали римляне. Государство имѣетъ свою миссію на землѣ и христіанство освящаетъ начало власти. Но государство всегда не адекватно, всегда грѣховно и въ немъ всегда возможно торжество царства звѣря. Это царство звѣря, Левіафанъ, обнаруживается и въ государствахъ монархическихъ и въ государствахъ демократическихъ и социалистическихъ. Диктатура партіи или правящаго слона, который будетъ носителемъ истинной идеологии, скопирована евразійцами у коммунистовъ. Но диктатура партіи много горше диктатуры одного лица. Диктатура Муссолини менѣе тягостна, чѣмъ диктатура неисчислимаго количества фашистскихъ мальчишекъ. Диктатура Ленина все-таки лучше, чѣмъ диктатура центральнаго комитета коммунистической партіи. И это опредѣляется тѣмъ, что въ монархическомъ началѣ есть своя непреодолимая правда, хотя и относительная. Диктатура по существу своему можетъ быть лишь переходнымъ состояніемъ, а не идеаломъ политическаго устройства. Въ этомъ отношеніи евразійская идеология не чиста и слишкомъ насыщена аффектами и эмоціями нашей эпохи. Есть большія основанія думать, что мы идемъ отъ диктатуры къ диктатурѣ. Но это не имѣетъ отношенія къ построенію идеальнаго строя общества. Крайній этатизмъ евразійцевъ приводитъ ихъ къ своеобразной утопіи идеальной диктатуры. Въ дѣйствительности же это есть лишь отраженіе настроеній сегодняшняго дня.

Своимъ этатизмомъ, своей мечтой объ совершенной организаціи жизни черезъ государство, евразійцы порываютъ съ традиціями нашей національно-религіозной мысли, порываютъ съ славянофилами и Достоевскимъ, и, въ сущности, какъ это ни странно, вступаютъ на путь европеизаціи и американизации Россіи. Евразійцы — государственники, имѣютъ волю и вкусъ къ власти, они сторонники организаціи, конструктивисты, въ нихъ очень силенъ элементъ рационалистическій, они очень

отталкиваются от мистики, и имъ совершенно чужда эсхатологическая настроенность. На этомъ пути происходитъ существенное перерождение русской души и отступничество отъ русскихъ чаяній, это есть своеобразный путь европеизаціи. Западной Европѣ очень свойственна государственность, націонализмъ, любовь къ власти, инстинктъ организации и конструкціи, рационализмъ и формализмъ, боязнь мистики, особенно мистики апокалиптической. Въ этомъ парадоксѣ евразійства. Отталкиваніе отъ Европы и обращеніе къ Азіи ничуть не мѣшаетъ европеизаціи. Евразійство хочетъ опереться на молодого человѣка новаго психическаго склада. Евразійцы совершенно правы въ своей идеологической борьбѣ противъ индивидуализма и формальнаго либерализма, которые разложились и принадлежать отмирающей эпохѣ. Индивидуализмъ и въ Европѣ кончается и не имѣетъ будущаго. Но преодоленіе индивидуализма не означаетъ отрицанія его историческаго значенія. Европейскій индивидуализмъ имѣлъ миссію, подобную той, какую имѣлъ гуманизмъ греческій. Евразійцы склоны усваивать себѣ организаторски-конструктивные методы Европы, но не понимаютъ того значенія, какое имѣлъ индивидуализмъ для развитія человѣческой души. Разрывъ евразійскаго поколѣнія съ традиціями русской творческой религіозной мысли выражается въ его церковномъ консерватизмѣ и въ его тяготѣніи къ бытовому исповѣдничеству. Пророчество русской религіозной мысли евразійскому поколѣнію остался чуждымъ и великія мессіанскія упованія русской религіозной мысли этому поколѣнію не передались. Духовно евразійское поколѣніе находится во власти реакціи, его представители жаждутъ церковнаго покоя и порядка. Политическое, социальное, литературное новаторство и даже революціонерство евразійцевъ соединяется съ церковнымъ консерватизмомъ и реакціонерствомъ. Говорю, конечно, о преобладающемъ настроеніи. Эсхатологическое сознаніе въ евразійскомъ катехизисѣ отсутствуетъ и отсутствіе это и порождаетъ утопическій этиатизмъ. Пророческому эсхатологическому христіанскому сознанію чужда идея, что благодное, праведное государство побѣдитъ въ этомъ мірѣ, что государство прогрессивно будетъ оцерковляться и станетъ Церковью. Болѣе основанъ есть думать, что царство антихриста будетъ государствомъ, царствомъ кесаря, Левіаана. Прообразы этого мы видимъ въ коммунизмъ, религіозное зло котораго не-

достаточно видятъ евразійцы. Царства Божье не можетъ имѣть формы государства. Нужно всѣми силами стремиться къ христіанизаціи государства изнутри, черезъ христіанизацію общества и народа. Но государство нужно ограничивать, чтобы смирить въ немъ Левіаана, ограничивать Церковью, субъективными правами личности, свободой творческаго духа. Также бороться нужно и противъ абсолютизаціи общества. Дуализмъ и плюрализмъ въ строеніи государства болѣе гарантируютъ свободу духа, чѣмъ государственный монизмъ. И я склоненъ думать, что мы вступаемъ въ эпоху ослабленія государствъ въ тѣхъ ихъ формахъ, которыя сложились въ новой исторіи, и усиленія самоорганизации общества и общественныхъ союзовъ. Диктатура и цезаризмъ являются симптомами этого разложенія стараго государства. Евразійцы въ нынѣшней своей стадіи болѣе являются выразителями империалистической идеи, татарско-чингисханской и нѣмецко-петровской, чѣмъ русскихъ духовныхъ упованій. Іосифъ Волоцкій имъ ближе, чѣмъ Нилъ Сорскій. Данилевскій имъ ближе, чѣмъ Достоевскій. Такого рода движеніе должно было явиться въ наши дни, оно естественно и понятно, оно соотвѣтствуетъ нѣкоторымъ настроеніямъ въ Россіи. Но не оно можетъ претендовать на господство и менѣе всего на господство духовное. Это есть опять настроеніе десятилѣтія, противоположащаго себя всѣмъ остальнымъ десятилѣтіямъ. Но мы должны освободиться отъ гипноза десятилѣтій. Положительную заслугу евразійцевъ нужно видѣть прежде всего въ томъ, что они поддерживаютъ достоинство Россіи и русскаго народа въ эпоху, когда русскіе, почитающіе себя патриотами, его унижаютъ. Евразійство можетъ сыграть положительную политическую роль, но оно должно освободиться отъ соблазновъ утопіи, отъ экспессивъ этиатизма, отъ вожделѣній диктатуры партіи. Новое поколѣніе въ Россіи болѣе реалистично, болѣе прозаично и менѣе утопично, чѣмъ евразійцы.

Евразійцы развиваются и могутъ двигаться въ разныхъ направленіяхъ. Они прислушиваются въ тому, что происходитъ въ Россіи и въ этомъ ихъ сильная сторона. Они — поколѣніе пореволюціонное, свободное отъ старыхъ доктринерскихъ идеологій. Но евразійцы подвергаются опасности отождествить происходящее съ должествующимъ быть и утерять свободу духа въ отношеніи къ тому, что представляется необходимымъ.

Ник. Бердяевъ.

ОБВИНЕНИЕ ЗАПАДА.

(Henri Massis. Défense de l'occident. Le roseau d'or. 1927.).

Массисъ не достигъ своей цѣли, онъ не защитилъ Запада, — онъ написалъ книгу, которая производитъ впечатлѣніе обвиненія противъ Запада. Многие скажутъ, что лишь умирающая цивилизація можетъ себя такъ защищать. Такъ защищаютъ себя тѣ, которые цѣликомъ въ прошломъ и не имѣютъ будущаго. Непомѣрная гордыня и самодовольство латинской цивилизаціи, которыми исполненъ Массисъ, не означаютъ творческой силы, наоборотъ, они означаютъ закрытость для всякаго движенія къ грядущему. Массисъ обоготворяетъ латинскую цивилизацію, предѣлы бытія для него совпадаютъ съ предѣлами этой цивилизаціи и за ея предѣлами начинается царство хаоса, темный и страшный Востокъ. Массисъ — правый католикъ, близкій къ «Action française», но о католичествѣ своемъ онъ вспоминаетъ лишь подъ конецъ книги. Большая часть книги написана такъ, что ее могъ бы написать атеистъ-позитивистъ Ш. Моррасъ или не имѣющій никакого отношенія къ христіанству П. Валери, т. е. всякій защитникъ латинской цивилизаціи, какъ абсолютной и неподвижной. Въ книгѣ Массиса выражается абсолютная увѣренность въ святости классической цивилизаціи, не зарождается ни малѣйшаго христіанскаго сомнѣнія въ томъ, праведна ли и истинна ли цивилизація вообще, не грозитъ ли ей неотвратимая и заслуженная катастрофа. Католичество для Массиса тождественно съ цивилизаціей, точнѣе съ латинской цивилизаціей, оно, помимому, и нужно для поддержанія цивилизаціи. Ш. Моррасъ говоритъ, что идея Бога сама по себѣ вредная, разрушительная и анархическая, ведетъ къ неповиновенію іерархіи общества и цивилизаціи, но католичество сумѣло превратить эту вредную идею въ органи-

зующую социальную и цивилизаторскую силу (см. его книгу «Romantisme et révolution»). Достоевскій нашелъ бы въ Моррасѣ и Массисѣ подтвержденіе своей «Легенды о Великомъ Инквизиторѣ». Имѣлось бы даже защитить католичество противъ Массиса. Католичество шире и сложнѣе латинской цивилизаціи съ ея рационализмомъ, юридизмомъ, формализмомъ, съ ея классическимъ духомъ. Во Франціи былъ Леонъ Блуа, весь проникнутый духомъ пророческимъ и апокалиптическимъ. Хотѣлось бы защитить и европейскую культуру противъ Массиса. Европейская культура не есть только латинская культура, она есть культура романо-германская и въ самой Франціи есть не только латинскіе элементы. Германцы играли огромную роль въ судьбахъ европейской культуры. Существуетъ еще и англо-саксонскій міръ. Для Массиса Европа кончается у Рейна. Германія для него Азія и столь же страшна, какъ Россія и Индія. Это производитъ впечатлѣніе смѣшного и ограниченнаго французскаго самодовольства, неспособнаго понять многообразіе Божьяго міра. Массисъ пишетъ о томъ, чего онъ не понимаетъ и что онъ плохо знаетъ.*) Германію и Индію онъ знаетъ плохо, по нѣсколькимъ популярнымъ книжкамъ и статьямъ, Россію же не знаетъ совсѣмъ и совсѣмъ не способенъ о ней судить. Особенно жалки и грубо невѣрны сужденія Массиса о Православіи, о которомъ онъ не имѣетъ ни малѣйшаго понятія, какъ впрочемъ и большая часть

*) Въ книгѣ есть грубая фактическая ошибка о журналѣ «Путь», смѣшеніе Духовной Академіи и Религіозно-Философской Академіи, невѣрное пониманіе евразійства и мн. т. п.

иностранцев. Массисъ — человекъ, безсознательно пораженный ощущеніемъ, что господству латинской цивилизаціи наступаетъ конецъ, что другія силы вступаютъ во всемірную исторію и будутъ опредѣлять ее, что культурная монополія Запада кончается и пробуждается Востокъ, который начинаетъ деформировать и самую западную культуру. Онъ разсуждаетъ внутри Запада измѣнниковъ, которые отравляютъ западную цивилизацію ядами Востока и у него принимаетъ грандіозные размѣры опасность, которую представляетъ собой по его мнѣнію Кейзерлингъ.

Есть одинъ вопросъ, который возникаетъ при чтеніи книги Массиса. Мы живемъ въ эпоху пробужденія народовъ Востока. Народы Азіи не хотятъ болѣе быть предметомъ эксплуатаціи европейскихъ государствъ, исключительнымъ объектомъ ихъ колониальной политики, они стремятся къ освобожденію и къ самостоятельной роли въ исторіи. Почему же Массисъ считаетъ этотъ фактъ столь возмутительнымъ и недопустимымъ? Хотѣлъ ли бы онъ, чтобы народы Востока навѣки вѣковъ пребывали въ сонномъ и рабскомъ состояніи и этимъ обелгали Европу безстыдную ихъ эксплуатацію? Думаетъ ли онъ, что отношеніе европейскихъ государствъ и европейской цивилизаціи къ народамъ Востока было подлинно христіанскимъ? Въ качествѣ католика онъ долженъ признать, что и народы Азіи — Божье твореніе, предназначенное для высшей жизни, что и имъ не подобаешь вѣчно оставаться въ состояніи сна и рабства и быть лишь объектомъ, а не субъектомъ. Всѣ оцѣнки Массиса продиктованы чувствомъ страха и шкурной боязнью гибели, а не христіанскимъ сознаниемъ правды и справедливости. Пробужденіе народовъ Востока есть фактъ положительный, а не отрицательный, и христіанамъ подобаешь не негодовать по этому поводу, а лишь желать, чтобы свѣтъ Христовой истины распространился и на нехристіанскій Востокъ, какъ и на весь міръ. Если бы пробудились народы Марса, то и это нужно было бы привѣтствовать, ибо и самодовольство планетъ земли есть ложное и неполноценное состояніе. Паоосъ Массиса есть не христіанскій паоосъ, а грекоримскій, есть паоосъ конечнаго, есть боязнъ безконечнаго, паоосъ законченной формы. Онъ считаетъ весь остальной міръ, кромѣ латинства, точнѣе кромѣ Франціи, варварствомъ, совсѣмъ какъ считали греки. Онъ не хочетъ знать той истины, что для

христіанина нѣтъ ни эллина, ни іудея. Онъ въ христіанствѣ дорожитъ только римскими началами рационализма, формализма и юридизма и боится мессіанско-эсхатологическихъ началъ въ христіанствѣ, входящихъ къ Библии и юдаизму. Массисъ не рѣшается сказать, подобно Ш. Моррасу, что Библия есть самое большое зло для европейской цивилизаціи, восточный ядъ, но въ глубинѣ души онъ также настроенъ. Массисъ основательно забылъ, что христіанство восточнаго, а не западнаго происхожденія, какъ впрочемъ и всѣ религіи. Востокъ есть страна откровенія. По книгѣ Массиса выходитъ такъ, что Западъ (= латинской цивилизаціи) есть рационализмъ, Востокъ же есть мистицизмъ. Опасность Востока есть мистическая опасность, грозящая низверженіемъ рациональной формы. Массисъ боится мистики и особенно мистики пророческой и мессіанской, какъ грозящей низверженіемъ латинской цивилизаціи. Но это обнаруживаетъ лишь недостаточную духовность латинской цивилизаціи. Это есть не защита Запада, а обвиненіе Запада. Если Западъ есть рационализмъ и господство конечной и ограниченной формы, то ему грозитъ смерть, то онъ не имѣетъ будущаго. Это есть ослабленіе діонистической силы жизни, истощеніе. Одинъ гѣмекскій католикъ, видный богословъ и одинъ изъ руководителей католическаго движенія молодежи въ Германіи, сказалъ мнѣ: у насъ на Западѣ иссякаетъ діонистическая сила жизни, она осталась только у насъ въ Россіи, но форма не овладѣла еще этой діонистической стихіей. Опасность Россіи и Востока воплощена для Массиса въ Достоевскомъ. Массисъ, какъ и Ш. Моррасъ, воображаетъ, что можно побѣдить истощеніе, разложеніе и декадансъ возвратомъ къ классическимъ латинскимъ идеаламъ, къ Франціи XVII вѣка. На этой почвѣ возможно лишь безсильное реакціонное движеніе. Современные французскіе классики, у которыхъ, подобно Ш. Моррасу, политика опредѣляется стилистическимъ интересомъ, обречены быть романтиками и не могутъ быть реалистами. Можно быть романтикомъ во всѣхъ направленіяхъ. Романтизмъ побѣждается не классицизмомъ, не возвратомъ къ старому, а реализмомъ, религіознымъ реализмомъ, творческимъ движеніемъ къ осуществленію духовныхъ реальностей. Несвоевременный, реакціонный классицизмъ есть умираніе, смерть. Мы же идемъ къ религіозному реализму, а не классицизму. Культъ задерживаю-

сихъ и замораживающихъ классическихъ формъ есть дурная романтика небольшой группы, не желающей сознательно вступить въ новую мировую эпоху. Этимъ я, не хочу конечно, отрицать значенія латинской формы.

Массисъ очень напуганный человѣкъ, онъ всего боится, всякое духовное движеніе нашей эпохи представляется ему угрозой цивилизаціи. Онъ не только правый католикъ, но и гуманистъ стараго типа, человѣкъ Ренессанса въ эпоху, когда онъ изсякъ и разложился. Греко-римская цивилизація представляется ему единственной, абсолютной и не превзойденной ни въ чемъ. Непонятно даже, почему христіанину не приходитъ въ голову, что на почвѣ христіанства могла возникнуть болѣе высшая цивилизація. Точнѣе нужно сказать, что цивилизація Массиса есть латинская цивилизація, ибо къ Греціи онъ имѣетъ мало отношенія. Мы, русскіе, болѣе связаны съ Греціей, чѣмъ латиняне. Черезъ Православную Церковь, черезъ греческую патристику, черезъ платонизмъ, глубоко намъ присущій, мы принадлежимъ греческой традиціи. И чуждъ намъ не греческій духъ, а духъ латинскій. Не случайно Ш. Моррасъ, къ которому Массисъ очень близокъ, считаетъ Платона азиатскимъ, восточнымъ влияніемъ въ Греціи*). Всякая устремленность къ потустороннему міру оказывается отнесенной къ Востоку. Западу остается рационализмъ, формализмъ, юридизмъ, позитивизмъ. Ш. Моррасъ по крайней мѣрѣ не католикъ и потому послѣдователенъ и по своему правъ. Для Массиса же само католичество оказывается формой позитивизма, организаціей земной жизни. Односторонняя, но великая и духовная германская культура, германская мистика, германская философія, Массису представляется хаосомъ и варварствомъ, низверженіемъ латинской формы. Массисъ глухъ и слѣпъ ко всѣмъ духовнымъ движеніямъ въ мірѣ, не хочетъ ихъ, онъ закрыть всѣмъ мірамъ, кромѣ міра латинскаго, кромѣ Франціи. При такой mentalité нельзя судить о Германіи, о Россіи, объ Индіи, объ иныхъ духовныхъ мірахъ. Массисъ налагаетъ на непонятные ему духовные міры готовую схему, не вживаясь въ нихъ, онъ оперируетъ исклю-

Интересно отмѣтить, что Ж. де Местръ считалъ болѣе интересными и гениальными восточные элементы у Платона, чисто греческіе же элементы представлялись ему скучными.

чительно рационально-дедуктивнымъ методомъ, безъ интуиціи, безъ зоркости и опытнаго проникновенія. Отъ Рейна черезъ русскую равнину до Гималаевъ и до Тихаго океана поднимается одна и та же опасность для мировой латинской цивилизаціи, низверженіе формы, уничтоженіе личности и авторитета (какъ будто это тоже самое!), пантеистическая духовность, отрицающая дистанціи и различенія. Нѣмецкій идеализмъ и Кейзерлингъ, Достоевскій и евразійцы, Рабиндранатъ Тагоръ и Ганди представляются самодовольно-ограниченному латинскому взору однороднымъ явленіемъ. Онъ и не подозреваетъ, что Кейзерлингъ совсѣмъ другое явленіе, что нѣмецкій идеализмъ, что евразійцы очень не любятъ Достоевскаго и что они, какъ и Достоевскій, нисколько не походятъ на нѣмецкій типъ духовности, равно какъ ничего общаго не имѣютъ и съ Индіей. По схемѣ Массиса духъ Россіи долженъ походить на духъ Индіи. Но въ дѣйствительности нѣтъ ничего подобнаго. Россія совсѣмъ не походитъ на Индію и русскому народу совсѣмъ не свойственна безлика, отвлеченная духовность. Россія въ духовности своей есть христіанская православная страна. И православіе есть христіанство болѣе вѣрное истокамъ христіанскаго откровенія, наименѣе искаженное рационализаціей и юридизаціей, свойственными римскому духу. Массису кажется, что нѣтъ другихъ источниковъ духовной культуры кромѣ латинства. Если не латинство, то Индія. Но русская религіозная культура имѣетъ источникъ греческій и древнееврейскій, библейскій. И исходяція отсюда начала дѣйствуютъ въ нашей исконной языческой славянской стихіи. Русскому народу и русскому религіозному мышленію особенно свойственны эсхатологизмъ и мессіаниззмъ, восходящіе къ древне-еврейскому сознанію и совершенно чуждые Индіи. Индія глубоко анти-исторична, для индусскаго сознанія метафизическое никогда не переходитъ въ историческое. Русская же духовная настроенность обращена къ исторической судьбѣ, она мессіанична. Не знаетъ Массисъ и того, что русская мысль имѣетъ пафосъ персонализма, что для Достоевскаго характерно страстное отношеніе къ человѣческой личности и ея неповторимой судьбѣ, что ему свойственъ напряженный антропологизмъ. Я не знаю въ Европѣ писателя, который былъ бы такимъ ходатаемъ за человѣческую личность, какъ Достоевскій. Близкій же къ буддизму Л. Толстой

влиялъ на Ромена Роллана, Ганди и англосаксонцевъ, но очень мало влиялъ на русскую творческую религиозную мысль. Также превратны сужденія Массиса о Германіи. Онъ считаетъ характерной чертой западной цивилизаціи человѣческую энергію, приписывая ее цѣликомъ латинскому міросозерцанію. По его схемѣ нѣмцы не должны обладать этой энергіей, это не вытекаетъ изъ ихъ міросозерцанія. Но въ дѣйствительности мы видимъ, что нѣмцы гораздо активнѣе французовъ въ созданіи цивилизаціи и активность эта носитъ иногда даже отрицательный характеръ.

Нельзя жить исключительно прошлымъ, это есть безсильный романтизмъ или упадочничество, нужно обратиться къ творческому будущему. Массисъ искренно негодуетъ на то, что начинается новая міровая эпоха. Онъ въ ужасѣ и безсильномъ негодованіи останавливается передъ апокалипсисомъ всемірной исторіи. Западная Европа въ значительной своей части измѣнила христіанству, отступила отъ христіанской вѣры и въ своемъ отношеніи къ Востоку она не можетъ претендовать быть исключительной носительницей христіанскаго свѣта. Отдѣльные католическіе миссіонеры въ Китаѣ, погибшіе мученической смертью, не характерны для отношенія европейскихъ государствъ къ народамъ Азіи. Болѣе характеренъ тотъ теоретическій и практическій матеріализмъ, которымъ современная западная культура заражаетъ и Азію. Духовность ослабѣла въ Европѣ. Безбожная и безличная цивилизація, умерщвляющая духъ и грозящая истребленіемъ человѣческаго образа, утвердилась прежде всего на Западѣ, въ Европѣ и она грозитъ изнутри варваризаціей. Этой опасности съ Запада, опасности обездушенной технической цивилизаціи Массисъ не видитъ. Онъ совсѣмъ не понимаетъ проблемы различія культуры и цивилизаціи, которая поставлена русской и нѣмецкой

мыслью. Совсѣмъ не Кейзерлиегъ, не Ромень Ролланъ, не необуддизмъ и теософизмъ представляютъ собою опасность внутри Европы. Именно самъ Массисъ губитъ Европу, поддерживая расколъ и вражду между Франціей и Германіей, объявляя войну Франціи со всѣмъ міромъ. Это то и мѣшаетъ Франціи, странѣ древней, великой и утонченной культуры, сыграть положительную роль въ объединеніи Европы, безъ которой ей дѣйствительно грозитъ опасность со стороны Китая и нехристіанскаго Востока. Мы живемъ въ эпоху, когда необходимо не только большее духовное единеніе внутри Европы, но и христіанское духовное единеніе Востока и Запада. И Востокъ и Западъ, подобно тому, какъ это уже было въ эллинистическую эпоху, не могутъ оставаться замкнутыми, изолированными и самодовольными. И Западъ долженъ обратить къ нехристіанскому Востоку свое подлинно христіанское, а не пивлизаторское лицо.

Только въ концѣ книги Массисъ вспоминаетъ о своемъ христіанствѣ и прибавилъ нѣсколько вѣрныхъ мыслей, защищающихъ человѣческую личность. Со всѣхъ сторонъ человѣческой личности грозятъ опасности. И только христіанство подлинно хранить и защищаетъ человѣческую личность. Но это не есть прерогатива латинской цивилизаціи, мы идемъ къ христіанской вселенскости и ее должны нести нехристіанскому Востоку. Массисъ мѣшаетъ этому, а не помогаетъ. Книга его поучительна, и она доказываетъ обратное тому, что поставилъ себѣ цѣлью доказать авторъ. Христіанскому Востоку смѣшны претензіи Массиса. И ему слѣдовало бы искать духовной помощи на христіанскомъ Востока противъ антихристіанскихъ и антихристовыхъ опасностей, которая есть и на Западѣ и на Востока.

Ник. Бердяевъ.

НОВАЯ КНИГА О ДОСТОЕВСКОМЪ КАКЪ ВВЕДЕНІЕ ВЪ ПРАВОСЛАВНОЕ МІРОВОЗЗРѢНІЕ.

І. Поповичъ. Философія и религія Достоевскаго (по сербски) Изд. Христ. Живот. Сремски Карловци. 1924.

Среди огромной литературы о Достоевскомъ нѣтъ ни одной книги, которая бы съ достаточной полнотой изучала его религіозныя воззрѣнія. Большинство трудовъ, посвященныхъ его твореніямъ — если только они выходили за предѣлы историческаго, литературнаго и психологическаго изслѣдованія, — не идутъ далѣе философскихъ умозрѣній и не освящаютъ его чисто религіозныхъ устремленій, являющихся скорѣе объектомъ богословской, чѣмъ философской мысли. Причина этому проста: исходный путь въ творествѣ Достоевскаго доступенъ каждому мыслителю, ибо таковымъ, собственно говоря, является вся полнота философскихъ и жизненныхъ вопросовъ, вся проблематика европейской мысли и русской жизни. Преодолывая свои сомнѣнія, разбираясь въ заблужденіяхъ своихъ героев, Достоевскій гениально отражаетъ, изображаетъ и обогащаетъ нашу собственную жизнь; поэтому въ качествѣ философа онъ является для насъ мыслителемъ глубоко намъ конгеніальнымъ и современнымъ. Но есть у его мысли и его творчества и конечная цѣль; и эта послѣдняя остается для людей нашей эпохи запечатанной книгой, ибо ее мало прочесть и изучить — ее надо пережить и понять — а для этого требуется вся жизнь. Въ одномъ изъ своихъ писемъ къ А. Н. Майкову (24) III — 5 IV 1870 г.) Достоевскій пишетъ, что въ качествѣ идеала онъ не хочетъ создавать ничего своего, но только изобразить Св. Тихона Задонскаго, котораго давно принялъ въ свою душу съ восторгомъ. Въ «Дневникѣ Писателя» (1876 г. февр. 11 ч.) онъ сѣтуетъ на то, что въ наше время никто не читаетъ сочиненій этого святителя. («Повѣрьте, господа, что вы,

къ удивленію вашему, узнали бы прекрасныя вещи», стр. 67).

Если сопоставить это съ образами епископа Тихона (въ «Бѣсахъ»), старца Зосимы, Паисія и др. монаховъ, съ идеальнымъ описаніемъ монастыря и т. п. — то выводъ будетъ ясенъ. Конечной цѣлью міросозерцанія Достоевскаго была православная аскетическая мысль, къ которой онъ, преодолая свои сомнѣнія, шагъ за шагомъ, приближался и постепенно подводилъ и своего читателя. Однако въ этой области онъ коснулся только первыхъ страницъ раскрытой книги, только намѣтилъ вопросы, которые въ церковномъ опытѣ уже имѣютъ свою долгую исторію и богатую литературу. Мы не знаемъ, насколько полно Достоевскій былъ знакомъ съ аскетическими или святоотеческими писаніями*) но то отрицательное отношеніе, которое вызвали къ себѣ образы старца Зосимы со стороны Оптиныхъ старцевъ и та критика его построеній, которую постоянно встрѣчаешь со стороны людей, дѣйствительно, близкихъ къ духовному міру — показываютъ, что въ этой области творчество его является весьма неоформленнымъ и незаконченнымъ и спорнымъ. Какъ на то указалъ Н. А. Бердяевъ, «положительныя религіозныя идеи Достоевскаго, его своеобразное пониманіе христіанина нужно искать преж-

*) Въ каталогѣ его бібліотеки значатся: Симеонъ Нов. Богословъ, Исаакъ Сирійнинъ, Жизнеописанія старца Леониды Оптинскаго, сказанія инока Парфенія и избранныя житія святыхъ. (Гроссманъ, Семинарій по Достоевскому, Москва. 1923. стр. 43-44.

де всего въ Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ, гдѣ Достоевскій былъ болѣе гениаленъ и болѣе единственъ, чѣмъ въ образѣ Зосимы и Алеши, чѣмъ въ поученіяхъ «Дневника Писателя» («Міросозерцаніе Достоевскаго» стр. 212).

Однако самъ Достоевскій безусловно придавалъ огромное значеніе и своимъ положительнымъ мыслямъ и если Поученія старца Зосимы по сравненію съ подлинными аскетическими твореніями производятъ впечатлѣніе литературной имитации, то причина этому, конечно, не въ гениальности Достоевскаго, «исправлявшаго» Православіе (какъ думаетъ большинство изслѣдователей), а въ томъ, что Достоевскій нашелъ безцѣнную жемчужину Церкви, но не успѣлъ изучить ее съ полнотой, достаточной для художественнаго изображенія Ея сущности. Поэтому для того, чтобы адекватно понять и оцѣнить Достоевскаго въ области его религіознаго ученія — мало знать его творенія, мало понимать ихъ проблематику; необходимо знать то, къ чему Достоевскій стремился, чего онъ искалъ, къ чему онъ шелъ, и что прозрѣлъ, правда, еще въ туманныхъ и неопредѣленныхъ образахъ, на закатѣ своего творчества.

Можно въ этомъ смыслѣ сказать, что для того, чтобы понять и оцѣнить религіозный міръ Достоевскаго, надо быть имъ самимъ въ большей степени, чѣмъ онъ былъ собою самъ или — говоря проще — надо посмотреть на изображенные имъ образы святости — взглядомъ самихъ святыхъ, то есть съ точки зрѣнія аскетической литературы и церковной традиціи. Но за эту работу до сихъ поръ еще никто не брался и положительная сторона ученія Достоевскаго оставалась неосвященной и неизученной.

В настоящее время этотъ недостатокъ блестяще восполненъ замѣчательной книгой о. іеромонаха профессора Іустина Поповича, книгой небольшой, но читающейся съ захватывающимъ интересомъ, ибо она является не только глубокимъ анализомъ религіознаго творчества Достоевскаго, но и прекраснымъ «Введеніемъ въ православное міросозерцаніе». Написанная съ огромнымъ подъемомъ, переходящимъ въ подлинный пафосъ, глубоко актуальная по своей проблематикѣ и современная по своимъ задачамъ, книга о. Поповича отличается кромѣ того большою широтой размаха. Зная цѣль пути и изучая Достоевскаго на фонѣ того міровоззрѣнія, къ которому онъ шелъ — сравнивая его мысль

съ ученіемъ Св. Макарія Великаго, Іоанна Лѣствичника, Ефрема Сирина и другихъ аскетическихъ писателей, — о. Поповичъ не забываетъ и не отмечаетъ пройденнаго философскаго пути, но рассматриваетъ его съ точки зрѣнія не искомаго идеала, а найденной истины. Поэтому и философствованіе Достоевскаго получаетъ православную аскетическую оцѣнку и объясненіе и перестаетъ быть «иной главой» его творчества, совершенно независимой и ни чѣмъ не связанной съ тѣмъ, что онъ такъ страстно и настойчиво проповѣдывалъ (точка зрѣнія Л. Шестова). Книгу о. Поповича можно назвать апологіей; апологіей Православія и Его проповѣдника — Достоевскаго; ибо авторъ недовольствуется, простымъ отождествленіемъ идеологіи Достоевскаго съ Православнымъ ученіемъ, но детально показываетъ и доказываетъ, почему и въ чемъ Достоевскій является правовѣстникомъ Церковной Истины. И это даетъ о. Поповичу поводъ говорить а самой истинѣ, рассматриваемой не только въ себѣ (какъ это дѣлается въ богословской литературѣ), но и въ отношеніи всѣхъ иныхъ ложныхъ ученій, преодолѣнныхъ и разоблаченныхъ въ творествѣ Достоевскаго. Богословскій подходъ отнюдь не упраздняетъ и не отрицаетъ возможности подхода философскаго; но эти оба метода естественно предполагаются одинъ другому, и на книгѣ о. Поповича это обнаруживается съ чрезвычайной ясностью. Исходя изъ постулата ищущаго и преодолевающаго преграды человѣческаго разума, философъ первымъ долгомъ ищетъ единства, внутренней связи и закономерной послѣдовательности. Поэтому и мышленіе Достоевскаго представляется ему какъ система (пусть не отточенная и не выработанная и пребывающая въ расправленномъ и динамическомъ состояніи) — въ которой каждый предшествующій моментъ постулируетъ послѣдующій, и исходная точка въ какомъ то смыслѣ уже заключаетъ въ себѣ конечную цѣль. Наоборотъ, богословъ видитъ всѣ моменты системы въ ихъ отношеніи къ абсолютной истинѣ, которая производитъ въ нихъ глубокое различеніе, относя одни изъ нихъ къ категоріи своихъ воплощеній, другіе — къ противосложнымъ образамъ своего отрицанія, т. е. къ образамъ злужденія и лжи.

Въ соотвѣтствіи съ этимъ и все творчество Достоевскаго представляется о. Поповичу не какъ единая система, но какъ двѣ по существу не связанныя другъ съ другомъ филиаліи идей: нисходящая

до предѣла заблужденія, нелѣпости и грѣха и восходящая — къ образамъ абсолютной святости. Всѣ образы Достоевскаго дѣлятся имъ на «героевъ» и «антигероевъ», на тѣхъ, ко рожденъ по духу старцу Зосимѣ и на тѣхъ, кто воплощаетъ въ себѣ начало зла, драпирующееся въ свѣтлыя и романтичныя одежды. Соотвѣтственно этому и все творчество Достоевскаго можетъ быть разбито на двѣ части: на живую и обманную дьяволодицу и на подлинную теодицею, или православное міросозерцаніе. Путь первой «отъ человѣко-мыши къ человѣку-богу». Изолированный отъ жизни человѣкъ (объектъ чистой антропологии) отдающій всѣ свои силы упражненію мышленія, видитъ, что чистая мысль необходимо разрушаетъ себя самое, ибо всякая воля, всякая жизнь представляются ему неразумной, ирраціональной, слѣпой — и въ своемъ стремленіи «усиленно сознать» ему остается только сидѣть сложа руки и грызть самого себя. Это адъ отчаянія, спастись отъ котораго можно только пріятіемъ любой реальности, утверждая себя какъ жизнь, какъ личность — какую бы то ни было и во что бы то ни стало. Но принимая жизнь для себя (какъ принципъ существованія), «усиленно созная мышъ» не можетъ принять ее въ другомъ (какъ принципъ добра) и выйдя изъ плѣна самоубійства подпадетъ соблазну убійства. Отсюда непріятіе міра, отрицаніе его смысла, строя и красоты. И какъ высшая точка этого отрицанія — непріятіе образа Христа, Который и есть воплощенный смыслъ міра — красота и мѣра. Такимъ образомъ мысль Достоевскаго движется отъ Подполья черезъ Раскольниковъ, Свидригайлова, Ишопита, Кириллова, Ивана — къ Великому Инквизитору — явно тяготеющему со Христомъ и отрицающему Его Евангеліе. Но отсюда слѣдуетъ выводъ: если личность не хочетъ самоуничтоженія и вмѣстѣ съ тѣмъ не пріемлетъ жизни — она необходимо должна поставить себя надъ жизнью, найти высшій смыслъ въ себѣ самой — самобоготвориться. Это и происходитъ въ послѣдовательныхъ шагахъ: отрицаніи нормы (все дозволено Раскольниковъ — Иванъ), преодоленіи закона природы (Богоубійство черезъ самоубійство — Кириллъ) и достиженіи состоянія полного безразличія (Саврогинъ) или (что то же —) отчаянія. Путь этотъ пройденъ человѣкомъ не самостоятельно. Во главѣ «Тайна атеистической философіи и анархической этики» о. Поповичъ показываетъ, что Достоевскій счи-

талъ виновникомъ этого кошмара реальную силу злую — дьявола, главной задачей котораго является убѣдить человѣка въ своей иллюзорности (ибо тогда вся эта темная мистика и человѣкобогъ представляется себѣ самому какъ человѣко-дьяволъ). Такимъ образомъ въ результатѣ послѣдовательно продуманной дьяволодицей выясняется, что антропоцентризмъ приводитъ къ антропологии, гуманизмъ — къ сатанизму; что атеизмъ и анархизмъ суть проявленія въ человѣкѣ начала дьявольскаго, которое пользуется евклидовскимъ умомъ, какъ своимъ меѣумомъ, отрицаетъ вѣчно живой Логосъ міра мертвыми законами сатанинской логики, рационализуетъ грѣхъ и замыкаетъ человеческую личность въ заколдованномъ порочномъ кругѣ, который тотъ горделиво называетъ автономіей своего сознанія.

Сущность всего этого пути можетъ быть выражена въ пяти догматахъ атеизма или вѣриѣ сатанизма. Таковыми являются: непріятіе Божьяго міра, непріятіе Божьяго Слова — Христа, непріятіе нравственнаго закона, самобоготвореніе человѣка и иллюзорность дьявола. Этимъ кончается дьяволодица; она приводитъ человѣка въ абсолютный тупикъ вѣчныхъ мученій — въ адъ. И величайшей заслугой Достоевскаго является то, что онъ разоблачилъ дьявола, показалъ какъ онъ обманываетъ человѣка и изъ начала трансцендентнаго превращается въ имманентное — убѣждая людей, что они чужды первичнаго добра, что принципомъ зла являются они сами и что, слѣдовательно, имъ нѣтъ и не можетъ быть спасенія.

Переходъ отъ философіи отчаянія, отъ дьяволодицы къ системѣ положительнаго религіознаго міровоззрѣнія навѣялъ въ его осуществленіи у о. Поповича построеніями о. Павла Флоренскаго въ «Столпѣ и утвержденіи Истины». (на это указываетъ какъ ходъ мысли автора, такъ и соот. цитация). Дойдя до послѣднихъ предѣловъ отчаянія, до полнаго беззаконія и безсмыслицы, душа, требующая отъ жизни смысла и красоты, жаждетъ, ищетъ, болѣе того — постулируетъ такое Существо, которое было бы понятнымъ и близкимъ человѣку и одновременно воплощало бы въ себѣ вѣчное и непреложное начало. Она находитъ его въ образѣ Христа, Который въ качествѣ Богочеловѣка является критеріемъ, образцомъ, оправданіемъ и освященіемъ человѣка и его жизни. Поэтому Христосъ является «единственной радостью человѣчества» (названіе I главы),

единственнымъ возможнымъ принципомъ жизни, абсолютнымъ образцомъ для подражанія. Эти мысли развиты авторомъ въ центральной главѣ его труда, озаглавленной многосложными словами «Надъ тайной пшеничнаго зерна».

Смыслъ жизни можетъ быть осуществленъ только въ воплощеніи человѣкомъ лика Христова; внѣ этого — все — бессмыслица и тлѣнь. Но этотъ положительный путь не является только заданіемъ; онъ имѣетъ свое историческое осуществленіе, свою традицію въ опытѣ вѣковъ; его носители суть святые; его методъ есть система аскетики. Быть христіаниномъ, быть православнымъ значитъ правильно осуществлять въ себѣ ликъ Богочеловѣка Христа, слѣдовать примѣру святыхъ: для этого человѣческій эгоцентризмъ долженъ замѣниться христоцентризмомъ и здѣсь имѣетъ мѣсто Евангельскій текстъ, взятый эпиграфомъ къ «Братьямъ Карамзинымъ». Все грѣховное, самоутверждающееся, эгоистическое въ человѣкѣ должно умереть — для того, чтобы человѣкъ могъ родиться къ новой жизни во Христѣ, «если пшеничное зерно, падши въ землю, не умереть, то останется одно; а если умереть, то принесетъ много плода» (Іо. 12.24).

Въ этомъ православномъ подвигѣ вѣры — смиренія — любви долженъ умереть весь человѣкъ, чтобы воскресъ въ немъ Христосъ. Сообразно этому аскетика имѣетъ двѣ стороны: одну — отрицательную, направленную на отсѣченіе грѣха, это подвигъ, жертва, смиреніе себя; другую — положительную, которая есть откровеніе Бога въ человѣкѣ, и обнаруживается въ любви къ Богу и человѣку. Любовь къ Богу есть пассивное предоставленіе себя дѣйствію Божественной благодати, любовь къ человѣку есть активное претвореніе этой воспринятой Божественной энергіи въ своей жизни — теозисъ, уподобленіе человѣка Богу.

Любовь къ человѣку невозможна безъ любви къ Богу, такъ же какъ эта послѣдняя необходимо выражается въ первой. Но онтологическая первая заповѣдь останется первой, вторая — второй. Этимъ въ корнѣ отрицается всякая спонтанная, гуманистическая, внѣрелигіозная любовь и «свѣтская» этика. Подлинная Любовь возможна только черезъ Христа; въ Ветхому Завѣтѣ она была только касательной въ человѣческой жизни; но І. Хр. своимъ воплощеніемъ и вочеловѣченіемъ явилъ ее какъ центръ, какъ сущность человѣка, далъ ему возможность не только стремиться

къ безконечно удаленному Богу, но создавать себя, какъ Бога, по благодати, быть самому носителемъ, сосудомъ, храмомъ Святаго Духа.

Въ послѣднихъ главахъ своей книги о. Поповичъ противопоставляетъ этотъ идеаль интегральнаго «христоликаго» человѣка атомизированной и расщепленной душѣ современной культуры — и это противоположеніе является для него ключемъ къ «Тайнѣ Россіи и Европы». Здѣсь важна общая установка. Единственной цѣнностью является ликъ Богочеловѣка Христа. Поэтому и Россія святится, поскольку она воплощала въ себѣ этотъ православный идеаль; и въ этой ея святости — отличіе отъ Запада, который извратилъ подлинный ликъ Богочеловѣка въ католицизмъ, а затѣмъ началъ мало по малу отпадать отъ Него совсѣмъ; но и Европа можетъ умереть въ своемъ человѣчествѣ, чтобы воскреснуть какъ сила Богочеловѣческой любви.

Книга о. Поповича является не только замѣчательнымъ теоретическимъ изслѣдованіемъ. Проникнутая сильнымъ чувствомъ и высокимъ пафосомъ, она есть планетная проповѣдь Православія, призывъ къ Церкви, къ вѣрѣ, къ подвигу; конкретной церковностью запечатлѣна каждая ея страница: и символомъ этого является посвященіе книги — самому свѣтлому образу нашихъ дней — неустрашимому исповѣднику Православія — Св. Патріарху Тихону.

Отдавая труду о. Поповича должную дань восхищенія, намъ хотѣлось бы одновременно указать на одну большую лауну, которая систематически встрѣчается въ его построеніи, какъ въ философской, такъ и богословской его частяхъ. Систему о. Поповича можно назвать радикальнымъ дуалистическимъ трансцендентизмомъ. Богъ и дьяволъ предстоятъ ему въ такой силѣ святости и ужаса, что природа, тварь, человѣкъ остаются совершенно подавленными, незамѣтными, ничтожными. Теологія и демонологія дѣлаютъ ненужными антропологию и биологию. Въ его построеніи совершенно отсутствуетъ та стихія святого язычества, которой жилъ напр., В. В. Розановъ, которая вдохновляла Гете (спускъ къ Матерямъ). И если проблема святости плоти является по существу своему весьма спорной, то говоря о Достоевскомъ ее миновать нельзя: ибо она занимаетъ въ его творчествѣ очень значительное мѣсто. «Богородица что есть мнишь. — Богородица — мать сыра земля

— и великая въ томъ для человѣковъ заключается радость» — этотъ мотивъ, едва ли не самый гениальный изъ всѣхъ прозрѣній Достоевскаго, совершенно отсутствуетъ у о. Поповича. А между тѣмъ въ литературѣ онъ не остался незамѣченнымъ. Достаточно указать на такую книгу какъ «Философія хозяйства» — о. Сергія Булгакова, которая вся выросла изъ этихъ словъ Достоевскаго (частично это относится къ его же «Свѣту Невечернему»).

Этотъ дефектъ чувствуется и въ чисто богословскомъ построеніи о. Поповича. Въ его книгѣ (кот. по своему характеру можетъ быть названа «Введеніемъ въ православное міровоззрѣніе») нѣтъ ни одного упоминанія о Богородицѣ. И это совершенно понятно, потому что, имѣя своей единственной и исключительной точкой опоры Богочеловѣка-Христа-Бога, о. Поповичъ забываетъ о твари, о ея святости, о ея предѣлѣ — который и явленъ людямъ въ образѣ Богородицы природы — въ лицѣ Приснодѣвы Маріи. Говоря языкомъ философіи, въ его системѣ совершенно отсутствуетъ ученіе о природѣ, натурфилософія: для богослова же въ его системѣ

нѣтъ мѣста для Маріологіи. И если этотъ недостатокъ является чрезвычайно ощутительнымъ самъ по себѣ, по отношенію къ творчеству Достоевскаго онъ можетъ быть охарактеризованъ какъ частично-неадекватное воспріятіе его мысли, ибо природа, земля, тварь — и какъ высшее достиженіе ея — Богородица — имѣли, какъ въ мысли, такъ и въ жизни Достоевскаго первостепенное значеніе... Нашъ упрекъ автору является слишкомъ значительнымъ и важнымъ, чтобы претендовать на «поправку» къ его превосходной книгѣ. Мы скорѣе хотимъ поставить вопросъ, заострить проблему и намѣтить необходимость освѣщенія другой стороны творчества Достоевскаго, до сихъ поръ не разсматривавшейся подъ богословскимъ угломъ зрѣнія. Но заканчивая эту замѣтку, мы не можемъ не высказать того чувства благодарности, которое долженъ испытать каждый православный, каждый церковный, каждый русскій чело-вѣкъ при чтеніи труда о. Поповича. Его обязательно нужно перевести на русскій языкъ.

Л. Зандеръ.

Прот. Сергій Булгаковъ ДРУГЪ ЖЕНИХА

(10. 3, 28-30).

О Православномъ почитаніи Предтечи. Paris. 1927.

Книга эта настолько глубока и интересна, что соотвѣтственно рецензировать ее значило бы написать другую книгу или во всякомъ случаѣ большую и обстоятельную статью. Здѣсь мы пока ограничимся нѣсколькими замѣчаніями.

Въ силу странной анамоліи богословская литература какъ бы обходила своимъ вниманіемъ «величайшаго между рожденныхъ женами» — Св. Іоанна Предтечу и Крестителя Господня. Его собственныя слова «Ему (т. е. Господу Іисусу Христу) должно расти, мнѣ же малиться» (Іоан. 3, 29) — сбылись во всей полнотѣ. Уйдя въ тѣнь передъ восхожденіемъ Солнца Правды онъ и по сей день стоитъ въ сознаніи вѣрующихъ какъ бы въ тѣни: его почитаютъ, но ему мало молятся, о немъ мало размышляютъ и не выражаютъ соотвѣтствующей его значенію полноты любви. Книга отца Сергія Булгакова есть такое отъ всего сердца приносимое богословское прославленіе «памяти Праведнаго», добровольно ушедшаго въ тѣнь. Быть можетъ по той причинѣ, что здѣсь богословская глубина и эрудиція согрѣта горячей священной любовью, книга эта можетъ быть названа лучшей изъ всего того, что до сихъ поръ далъ ей авторъ, и вообще одной изъ лучшихъ книгъ русской богословской литературы послѣдняго времени. Три большихъ идеи положено въ ее основаніе: 1) симметрично соравное какъ бы положеніе Св. Іоанна Предтечи и Божьей Матери на иконѣ «Деисусъ» (вѣрнѣе Деисисъ); 2) св. Іоаннъ Креститель есть Предтеча Спасителя не только по времени и по проповѣди, но и по подвигу и по борьбѣ; 3) св. Іоаннъ Предтеча особое явленіе «ангелочеловѣка» на землѣ, явленіе смысла

ангельскаго бытія во плоти подвижника. На основѣ этихъ трехъ столповъ развертывается богатое содержаніе книги съ попутнымъ разрѣшеніемъ многихъ богословскихъ проблемъ, сюда примыкающихъ. При рѣшеніи ихъ о. С. Булгаковъ пользуется тремя источниками безупречной чистоты: Св. Писаніемъ, Св. Преданіемъ и Литургию (съ иконографіей).

Въ Введеніи (стр. 7-29) ставится вопросъ «Кто есть Предтеча Господень, каково его значеніе» (стр. 12). Слѣдующія главы даютъ отвѣтъ на этотъ вопросъ Гл. I Рождество Предтечи (стр. 30-62) подчеркиваетъ особую благословенность рожденія Предтечи и «святость Предтечи до рожденія» (стр. 37). Въ главѣ II данъ образъ святого Іоанна Предтечи, какъ проповѣдника покаянія (стр. 63-67). Здѣсь подчеркивается, что «жизнь и проповѣдь, дѣло Предтечи входитъ въ служеніе Господа и Христа какъ его прологъ, его составная; и неотъемлемая часть, подобно тому, какъ въ него входитъ, хотя и въ своемъ особомъ смыслѣ, жизнь и подвигъ Богоматери». (стр. 66). Въ главѣ III (Крещеніе Іоанна, стр. 68-74) характеризуется обрядъ, исполнявшійся Іоанномъ, какъ естественное пробужденіе лучшихъ силъ человѣческой души и сосредоточеніе ихъ «въ молитвѣ, покаяніи и вѣрѣ» (стр. 71). Подчеркивается, что благодатно сверхприродный даръ святаго духа въ крещеніи принесенъ лишь Господомъ. Этому и посвящена гл. 4 (стр. 75-102). Здѣсь разобранъ смыслъ крещенскаго Богоявленія, которое «есть новое и окончательное усновленіе: Духъ Св., сходя на землю на крещаемого Сына Божія свидѣтельствуєтъ передъ Отцомъ это сыновство и совершаетъ

усыновление» (по отношенію къ человѣчеству Господа Иисуса Христа; стр. 82-83). Заченіе Св. Іоанна Предтечи въ этомъ событіи многообразно: передъ нимъ выражаетъ Господь Свое смиреніе (стр. 87), въ его лицѣ происходитъ «встрѣча съ человѣческимъ родомъ» Сына Человѣческаго (стр. 89) и наконецъ здѣсь происходитъ свидѣтельство объ «Агницѣ Божіемъ, берущемъ на себя грѣхъ міра», гдѣ Іоаннъ Предтеча выразилъ «полноту вѣдѣнія и постиженіе тайны Боговоплощенія» (стр. 81-90). Въ гл. V («Другъ Жениха» стр. 103-120) изложенъ внутренній смыслъ служенія Предтечи. Здѣсь объясняется онтологія словъ Іоанна Крестителя: «Ему должно расти, а мнѣ умялятися». Дѣло въ томъ, что «онъ не былъ чудотворцемъ въ смиреніи своего служенія, но онъ былъ свидѣтелемъ истины объ Истинѣ, и въ этомъ заключается особенное его величіе». Слѣдующая гл. VI (Бореніе Предтечи и слово Спасителя о немъ, стр. 121-145) а также примыкающая къ ней гл. VII (Рѣчь Спасителя объ Іоаннѣ Предтечѣ, стр. 146-160) является центральной, самымъ глубокимъ и вдохновеннымъ мѣстомъ книги. Здѣсь о. Сергію Булгакову удалось усмотрѣть и выразить нѣчто несомнѣнно бывшее, но о чемъ до сихъ поръ было умолчено; провиденціальная богооставленность Предтечи, его бореніе въ темницѣ наканунѣ смерти, которое и выразилось въ посольствѣ къ Господу съ вопросомъ: «Ты ли Грядущій или друго-

го чаемъ?» (Матв. 11, 2). Авторъ мужественно утверждаетъ: «это есть самый трагическій вопросъ, который когда либо прозвучалъ въ человѣческой душѣ. Его нужно честно и искренно разслышать, не закрывая свои уши разными апологетическими соображеніями» (стр. 123). По мнѣнію о. Сергія Белгакова, Іоаннъ Предтеча удостоился какъ бы своей Геосиманской ночи, что было «огненное испытаніе вѣры», что было вмѣстѣ съ тѣмъ «увѣчаніе и прославленіе Предтечи» (стр. 139). И далѣе дѣлается глубокомысленнѣйшее замѣчаніе: «Если Спасителемъ, Единымъ Безгрѣшнымъ, въ промыслительной богооставленности Его, испытана была вся немощь человѣческаго естества, то въ Предтечѣ, подвластномъ первородному грѣху по природѣ, эта немощь становится уже искушительнымъ испытаніемъ вѣры, искушеніемъ Предтечи, какъ Предтечи (стр. 139). Слѣдующія главы (XVIII Іоаннъ и Ілія, IX Честная кончина Предтечи, X Прославленіе Предтечи, стр. 161-218 и 3 экскурса (стр. 221-276), несмотря на всю свою глубину и интересъ, являются по отношенію къ только что упомянутымъ 2 главамъ добавленіемъ. Замѣчательная книга эта несомнѣнно разбудитъ мысль и проложитъ новое русло богословствованія по вопросу первостепенной важности.

В. Н. Ильинъ.

Митрополитъ Антоній «ДОГМАТЪ ИСКУПЛЕНІЯ»

(Сремски Карловци, 1926).

Догматъ Искупленія является центральнымъ догматомъ христіанства. Безъ него — «тщетна вѣра» во Христа, да и само ученіе Спасителя оказывается безцѣльнымъ, ибо цѣль жизни — спасеніе для вѣчности. Безъ искупленія же отъ грѣха, проклятія и смерти спасенія быть не можетъ, — и слѣд. не можетъ быть воскресенія для вѣчнаго блаженства. Самъ Христосъ сказалъ про часъ искупительныхъ страданій: «но на сей часъ я и пришелъ». (Іоан. 12, 27). Кромѣ того отъ православнаго, т. е. истиннаго и полного пониманія этого догмата зависитъ судьба всей богословской системы. Но, несмотря на множество талантливыхъ монографій въ другихъ отрасляхъ богословія, — русской богословской литературѣ особенно не повезло въ этихъ двухъ пунктахъ: въ догматѣ искупленія и въ системѣ богословія. Извѣстный блестящій трудъ Архіеп. Сергія Филиандскаго «Православное Ученіе о Спасеніи», вышедшій четвертымъ изданіемъ, стоитъ совершенно одиноко, да и касается онъ, въ сущности скорѣе, результатовъ искупленія, т. е. спасенія, а не самого акта искупленія и его богословско-метафизическаго эффекта. Представителями официальной богословской науки исписаны горы бумаги въ доказательство того, что они вѣрны, хотя и не особенно ловкіе ученики латинской схоластики, и конечно, не думаютъ ни на шагъ уходить отъ своихъ поводовъ. Впрочемъ отъ такого ухода имъ бы не особенно повдоровилось, ибо правительство добраго стараго времени, заинтересованное главнымъ образомъ во второмъ членѣ блистательной тріады «Вѣра, царь, отечество», согласно протестантскому принципу *сuius regio, ejus religio* не потерпѣло бы такой не-

благонадежной вещи, какъ подлинно православное богословіе. Все это привело къ тому, что наиболѣе крупная по размѣрамъ богословская система Митр. Макарія исключительно безталантна и ничтожна, а въ нѣкоторыхъ мѣстахъ даже и наивно кощунственна. Немногимъ лучше трудъ еп. Сильвестра Каневскаго — именно по вопросу искупленія. Всѣ рекорды побилъ прот. Малиновскій, который въ своей чудовищной компіляціи умудрился сочетать заранѣе обдуманнѣе, хотя и безпомощно осуществляемый плагиатъ съ жалкой безформенностью, дилетантизмомъ и полнѣйшимъ отсутствіемъ проблесковъ мысли. И въ этомъ ворохѣ испорченной бумаги самымъ нелѣпымъ является опять таки изложеніе догмата искупленія. (см. рецензіи блистательнаго ученаго архимандрита, нынѣ ерхіапископа Иллариона въ журналѣ «Богословскій Вѣстникъ» за 1912 годъ).

Не православная, рѣзко латинская (т. е. и римская и протестантская) точка зрѣнія, лежащая въ основѣ официально принятаго русскаго катехисиса обыкновенно характеризуется, какъ юридическая, хотя ее правильнѣе было бы назвать теоріей сатисфакціи, — что правильно отмѣтилъ Митр. Антоній. (Догматъ Искупленія стр. 46).

На небольшомъ пространствѣ 60-ти страницъ текста, блестящаго талантомъ, ученостію и остроуміемъ, Митр. Антоній подвергаетъ латинско-протестантскую (а вмѣстѣ съ ней и официально-русскую) теорію догмата искупленія, уничтожающей критикѣ, не оставляющей буквально камня на камнѣ. Къ сожалѣнію менѣе удачна положительная (конструктивная часть) работы. Взглядъ митр. Антонія на природу и смыслъ догмата извѣстенъ. Это — такъ

наз. нравственно-психологическая точка зрѣнія. Съ этой точки зрѣнія митр. Антоній объясняетъ сущность и значеніе важнейшихъ догматовъ, — въ томъ числѣ догмата Троичности, а также и догмата Искупленія. Сущность этого взгляда въ краткихъ словахъ можно изобразить такъ: догматъ есть нравственная максима, слѣдующая которой человѣкъ совершенствуется и въ предѣлѣ спасается. Для всякаго философа ясно, что это характерный именно для протестантскаго рационализма, господствующаго гл. образомъ въ германскихъ странахъ, моралистическій номинализмъ. Особенно онъ ярко выраженъ въ настоящемъ трудѣ. «Субъективное чувство сострадательной любви становится объективной силою возстановляющею нарушенное грѣхомъ единство человѣческой природы и переходящею изъ одной души въ другія.» (Стр. 41). Такое направленіе философской мысли есть, кромѣ того, ярко выраженный п с и х о л о г и з м ъ, за свое философское безплодіе подвергающійся въ настоящее

время ожесточенной и сокрушительной критикѣ. какъ разъ именно со стороны той германской философіи, которая воспринявъ его отъ англичанъ и французовъ, такъ много потерпѣла отъ его господства. Если быть послѣдовательнымъ, то, стоя на этой точкѣ зрѣнія, только и останется признать Господа Иисуса Христа «великимъ учителемъ морали». Это какъ разъ и дѣлають и Л. Толстой и протестанты. Такова жестокая кара тѣхъ, кто полагаетъ возможнымъ совмѣщеніе православія съ психологизмомъ и рационализмомъ.

Православно конструировать догматъ искупленія можно только, стоя на точкѣ зрѣнія послѣдовательной онтологіи всеединства и реалистической мистики. Объ этомъ не можетъ и быть рѣчи для митр. Антонія, послѣдовательнаго антионтологиста, номиналиста, рационалиста и имяборца во всякомъ случаѣ — пока эти невѣрныя точки зрѣнія не будутъ отвергнуты.

В. Н. Ильинъ.

Н. А. Клепининъ. «Св. и Благовѣрный Великій Князь Александръ Невскій».

UMCA PRESS. Paris. стр. 202.

Есть лица и событія въ исторіи человѣчества и отдѣльныхъ странъ, которые не могутъ быть правильно поняты и истолкованы внѣ соответствующей исторіософской концепціи. Къ числу такихъ лицъ надо отнести и Св. Александра Невского. Западничающіе русскіе историки, съ ихъ иногда тайнымъ, иногда явнымъ презрѣніемъ къ русской самобытной стихіи, не могли дать правильной и объективной оцѣнки ни смыслу княженія св. Александра, ни времени, въ которое онъ жилъ. Лишь наше время, въ связи съ переживаемой катастрофой, даетъ основу для такой исторіософской концепціи, въ которой личность героя Ледоваго побоища получаетъ должное освѣщеніе. На эту тему мы имѣемъ два труда: статью проф. Вернадскаго «Два подвига Александра Невского» («Евразійскій Временникъ» кн. IV. Берлинь, 1925) и настоящая книга Н. А. Клепинина. Основное достоинство этой книги — правильно почувствованная и вѣрно рѣшенная проблема національнаго святого. Национальный ликъ необходимъ и незамѣнимъ въ человѣческомъ всеединствѣ въ такой же степени, какъ и ликъ отдѣльнаго человѣка. Сохраненіе и сбереженіе національнаго лика для вѣчности есть великій подвигъ и тѣ, кто совершаютъ это, вполне заслуживаютъ причтенія къ лику святыхъ, ибо дѣло ихъ свято. Св. Александръ Невскій мудрымъ княженіемъ своимъ сберегъ душу русскаго народа — чистоту его православной вѣры. Пути, которыми онъ достигъ этого, были вмѣстѣ съ тѣмъ и путями сохраненія и сбереженія національнаго лика, національной плоти. На этихъ путяхъ Св. Александръ не щадилъ себя и по истинѣ «положилъ душу за други своя». Не знающая компромиссовъ борьба съ Западомъ, грозившимъ отнятіемъ основного — Православія и мудрое подчиненіе стихійной силѣ Востока при всей тяготѣ его вышшняго гнета, внутреннее

родственного Россіи и какъ бы единого съ нею, а главное, не несшаго съ собой угрозы Православію, — вотъ что лежало въ основаніи правящей мудрости этого подвижника власти. Н. А. Клепининъ очень хорошо отфѣнилъ на всемъ пространствѣ своей книгѣ эти три стихіи: ярко враждебный Православію Западъ (стр. 85-90), могучую стихію Востока, включившаго въ себя на время русскую стихію (стр. 65-74, также стр. 110, 114, 118, 126 152-156) и пробивавшуюся сквозь нихъ Россію, ревниво оберегавшую и Православіе, и свой великодержавный замыселъ. Святому Александру дано было руководить Россіей на самомъ трудномъ и критическомъ этапѣ ея пути. Авторъ книги не устаетъ подчеркивать сознаніе святости княжескаго служенія, которымъ проникнута была древняя Русь и которую во всей полнотѣ усвоилъ себѣ невскій Подвижникъ. (стр. 134-141). «Религіозный долгъ каждаго человѣка, но особенно облеченнаго властью — князя — заключается въ томъ, чтобы, по возможности, сдѣлать еще неоперковленный міръ сопричастнымъ Церкви. Въ этомъ сознаніи древней Руси была заключена глубоко православная мысль, что церковнымъ и религіознымъ можетъ быть и чисто мірское дѣло, творимое посреди грѣховнаго міра». (стр. 137). Это глубокая мысль является, такъ сказать, религіозно философскимъ лейтмотивомъ всей книги. Соединенное съ яркимъ и своеобразнымъ выпуклымъ чувствомъ Востока въ лицѣ татарской стихіи съ ея культурно-государственнымъ значеніемъ, оно сообщаетъ всей книгѣ единство идеологическаго замысла и оригинальность. Въ разборѣ книги съ историко-критической точки зрѣнія мы не входимъ, ибо заданіе ея явно исторіософское, что и выполнено съ успѣхомъ. Внѣшній видъ изданія производитъ вполне благоприятное впечатлѣніе.

В. Н. Ильинъ.

Свящ.-магистръ К. Смирновъ. ЛИТУРГІЯ.

(Реконструкция съ введеніемъ и историческимъ комментариемъ). г. Лебедин. 1924. г. Матеріалы къ предстоящему собору. Стр. XII — 71 — 11.

Уже одно то, что носящій іерейскій санъ авторъ этой брошюры напечаталъ ее въ «Главлит'ѣ» дѣлаетъ ее подозрительной. Чтеніе вполне подтверждаетъ эти апріорныя подозрѣнія. Бойко пустивъ пылъ въ глаза той особаго типа и легко приобретаемой «эрудиціей», которой добываются нѣкоторыя ученые степени, свящ. К. Смирновъ стремится не болѣе ни менѣе какъ положить «начало новому поколѣнію литургій» (стр. XI). Онъ начинается съ критики послѣдовательной частей литургій въ томъ видѣ, въ какомъ она дошла до нашего времени и находитъ ее несостоятельной. По его мнѣнію, «литургія стала безсвязной: сначала проскомидія со словами: «жрется Агнецъ Божій» и «единъ отъ воинъ копіемъ ребра ему прободѣ», а затѣмъ малый входъ, этотъ символическій выходъ Христа на проповѣдь пѣніе «блаженствъ», слова Христова благовѣстія и входъ великій, т. е. шествіе на Голгофу. Сначала Голгофа, а затѣмъ шествіе на нее. Разумъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и сила величайшаго изъ богослуженій оказались не только тщательно скрытыми, но и окончательно потерянными. Пора ихъ воскресить, вернуться къ порядку древнему, первоначальному. Въ немъ спасеніе, и его то мы не знаемъ и не имѣемъ» (стр. V-VI).

Налицо типичная рационалистическая критика преданія, да еще съ точки зрѣнія элементарной смысловой и временной послѣдовательности. Эта критика вообще мало пригодна въ такомъ предметѣ, ибо неадекватна ему; и абсолютно бесполезна по отношенію къ мистико-символическому реализму литургій, которая не есть сокращенный разсказъ о событіяхъ нашего спасенія въ ихъ хронологической послѣ-

довательности, но реально мистическій символъ ихъ внѣвременной, идеальной сущности. Къ этому присоединяются еще и законы архитектоники, игравшіе огромную роль въ композиціи литургій и оставленные свящ. Смирновымъ безъ всякаго вниманія. Центральный текстъ книги (стр. 1-17). занятъ такой будто бы реконструированной древней литургіей. Въ дѣйствительности же здѣсь личная композиція свящ. Смирнова, составленная изъ различныхъ элементовъ древнихъ и новыхъ литургій. На какомъ основаніи авторъ этого литургическаго попури считаетъ его возвратомъ къ древности и почему его нужно предпочесть, какъ древнимъ вышедшимъ изъ употребленія литургіямъ, такъ и нынѣ дѣйствующимъ — неизвѣстно.

Какъ во всѣхъ индивидуально-«реформаторскихъ» опытахъ здѣсь, подъ предлогомъ «возврата къ древности» и «осмысленія», совершается разрывъ съ преданіемъ и утрата того мистическаго смысла, которымъ въ сущности и живетъ Церковь.

Почти не оставляетъ никакихъ сомнѣній, что именно этотъ разрывъ съ общецерковнымъ преданіемъ, которое всегда было ненавистно врагамъ Церкви, и является причиной начальственнаго благоволенія къ брошюрѣ свящ. Смирнова и ея безпрепятственнаго напечатанія, руками, можно сказать, самого антихриста. Ибо здѣсь отвѣтъ на вопросъ cui prodest (кому это выгодно?) не вызываетъ, къ сожалѣнію, никакихъ затрудненій: на всей книгѣ лежитъ густой слой «живоцерковныхъ» румянъ.

В. Н. Ильинъ.

