

Тареев М. М. Библиография. [Рец. на:] Зарин С. Аскетизм [по православно-христианскому учению. Т. 1. Кн. 1–2. СПб., 1907 // Богословский вестник 1908. Т. 2. № 6. С. 305–339 (2-я пагин.). (Окончание.)

БИБЛИОГРАФІЯ.

О книгѣ г. Зарина „Аскетизм“.

(Окончаніе).

II.

Но вѣдь эти же обстоятельства заставляютъ строго относиться къ появляющимся научно-богословскимъ сочиненіямъ. Позволительно желать, чтобы они стояли на высотѣ своихъ задачъ, вступали въ неблагопріятную среду во всеоружіи богословскаго знанія. Правдивая критика—одно изъ необходимыхъ условій процвѣтанія каждой науки. Строгость къ самимъ себѣ—безъ этого не можетъ быть успѣха въ серьезномъ дѣлѣ. Было бы профанаціей науки, если бы мы позволили богословскому невѣжеству укрыться подъ флагомъ направленія, все равно какого—праваго или лѣваго. Позоръ для богословской науки, когда даютъ значеніе такой аргументаціи: „хотя онъ невѣжественъ въ богословіи, но зато благонамѣренъ“, или „онъ ничего не смыслитъ въ богословской наукѣ, но зато онъ мыслитъ либерально“... Но не менѣе позорно для нашей науки, если богословское невѣжество будетъ скрываться за внѣшними научными приѣмами, если мы оставимъ безнаказанною симуляцію науки.

Послѣднее мы и находимъ въ диссертациі г. Зарина. Первое впечатлѣніе отъ этой диссертациі и окончательное сужденіе, которое вытекаетъ изъ тщательнаго изученія ея, радикально расходятся.

Я разсмотрю сочиненіе г. Зарина съ двухъ сторонъ: во-первыхъ, со стороны формальной—въ отношеніи его къ особіямъ и, во-вторыхъ, со стороны принципиальной—въ от-

ношеніи его къ библейско-святоотеческимъ источникамъ. Я отвѣчу на два вопроса: дѣйствительно ли г. Заринъ „отнесся къ выдающимся пособіямъ необыкновенно внимательно и добросовѣстно“? и дѣйствительно ли „принципіальная сторона аскетизма установлена авторомъ твердо на твердѣйшемъ библейскомъ и святоотеческомъ основаніи“? Я покажу, что Заринъ не сдѣлалъ ни того, ни другого.

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

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

Вотъ образцы рецензій г. Зарина. О преосв. Теофанѣ: „Въ данномъ случаѣ, къ удивленію, мы встрѣчаемъ у преосв. Теофана, повидимому, нѣкоторую несогласованность, непослѣдовательность 1)... Вообще отношеніе экстаза, какъ высшей

1) Стр 21.

цѣли созерцательнаго подвижничества, къ требованіямъ идеала религіозно-нравственнаго совершенства далеко не представляется яснымъ въ изложеніи преосв. Теофана и возбуждаетъ въ высшей степени важныя и серьезныя недоумѣнія“¹⁾. А. Θ. Гусевъ: „Профессору Гусеву не удалось исполнѣ вѣрно схватить и точно выразить сущность и коренныя особенности православнаго аскетическаго воззрѣнія“²⁾... Мы не видимъ у А. Θ. послѣдовательности и опредѣленности“³⁾. Θ. Θ. Гусевъ: „Θ. Θ. Гусевъ не уловилъ съ достаточною глубиною и не отгѣнилъ съ достаточною опредѣленностью *двуединства* христіанскаго религіозно-нравственнаго идеала“⁴⁾. П. П. Пономаревъ: „Въ разбираемомъ кругѣ мыслей г. Пономарева мы не видимъ строгой послѣдовательности и полной согласованности, не наблюдаемъ строго-логическаго раскрытія одного опредѣленнаго положенія“⁵⁾... Къ сожалѣнію, которое приходится испытывать очень часто при чтеніи разбираемаго сочиненія, авторъ его не раскрылъ основательно, точно и обстоятельно содержанія центральнаго и основнаго понятія аскетики—спасенія“⁶⁾. И. В. Поповъ: „Въ дальнѣйшемъ раскрытіи этихъ мыслей замѣтна нѣкоторая неопредѣленность, неясность, недоговоренность, а иногда даже спутанность, неточность“⁷⁾. М. М. Тарѣевъ (я): „Его мысли не отличаются, къ сожалѣнію, опредѣленностью смысла и точностью ихъ формулировки“⁸⁾... По нашему глубочайшему убѣжденію, проф. Тарѣевъ выразилъ православное ученіе по данному вопросу *неточно*“⁹⁾. Нагаск: „Строгой и точной научной провѣрки сочиненія Гарнака не выдерживаютъ... Такой способъ разсужденія ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть признанъ научнымъ“¹⁰⁾. Нолл: „Этотъ ученый въ своихъ сужденіяхъ и выводахъ часто даетъ дѣйствительнымъ фактамъ неправильное толкованіе, преувеличиваетъ ихъ значе-

1) Стр. 28.

2) Стр. 46

3) Стр. 51.

4) Стр. 107

5) Стр. 160

6) Стр. 166 ср. 122 165 170.

7) Стр. 182 ср. 184. 185

8) Стр. 198

9) Стр. 199 и д

10) 238 241

ніе, придаетъ имъ невѣрную окраску ¹⁾... У него отсутству-
етъ цѣлостное, правильное, такъ сказать, органическое пред-
ставленіе трактуемаго предмета, — мы не находимъ у него
вполнѣ яснаго, точнаго, опредѣленнаго представленія о со-
держаніи аскетической созерцательности“ ²⁾.

На ряду съ этими безжалостными рецензіями, г. Заринъ
упорно, неутомимо, дѣйствительно послѣдовательно такъ ре-
комендуетъ свой трудъ: „Въ нашей диссертациі все слу-
жить къ раскрытію православнаго ученія, къ уясненію
его общаго духа и основнаго смысла. Православный аске-
тизмъ выводится изъ особенностей православнаго ученія о
спасеніи; основная цѣль и существенное содержаніе спасе-
нія опредѣляютъ и всѣ частные моменты аскетизма, объяс-
няютъ смыслъ и значеніе и всѣхъ отдѣльныхъ подвиговъ,
тѣхъ или иныхъ аскетическихъ средствъ. Здѣсь все раскры-
вается по особому самостоятельному плану, изъ извѣстныхъ
обоснованныхъ и тщательно провѣренныхъ предпосылок“ ³⁾.

Ну, посмотримъ, насколько „внимательно и добросовѣстно“
этотъ удивительный мужъ „относится“ къ пособіямъ, кото-
рыя онъ столь высококомѣрно трактуетъ.

Я, конечно, долженъ оставовиться на какомъ-нибудь од-
номъ изъ рецензируемыхъ имъ авторовъ и въ примѣненіи къ
нему прослѣдить шагъ за шагомъ его операциі. Такъ какъ г.
Заринъ и меня удостоиваетъ помѣстить въ поле своего „обо-
зрѣнія“, то я и провѣрю на себѣ доброкачественность его
критическихъ прѣмовъ.

Мое имя г. Заринъ упоминаетъ еще на стр. XV. „Тради-
ціонный аскетизмъ—по его словамъ—иногда даже и у бо-
гослововъ рѣшительно противопоставляется христіанской
любви, какъ начало ей совершенно чуждое, съ нею рѣши-
тельно несовмѣстимое“. Ссылка: „Ср. проф. М. М. Тарѣевъ
Бог. Вѣст. 1906, апр. 716“—Живыя души стр. 76.

Но въ данномъ мѣстѣ я (вслѣдъ за приведенною у г. За-
рина выдержкою) пишу слѣдующее: „На традиціонный аске-
тизмъ можно смотрѣть различно, и *мы о немъ не говоримъ*.
Но современные теоретики его, *о которыхъ мы и говоримъ*,

¹⁾ Стр. 262.

²⁾ Стр. 279

³⁾ Стр. 179 и мн. др. въ этомъ же родѣ.

беруть его въ опредѣленномъ освѣщеніи. Они считаютъ подвигъ аскетизма высшею формою христіанской жизни, высшимъ христіанскимъ идеаломъ, и при этомъ аскетизмъ понимается въ смыслѣ, рѣшительно отличающемъ его отъ подвига христіанской любви“.

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

Переходимъ теперь къ параграфу, посвященному въ книгѣ г. Зарина специально мнѣ. Обращаетъ на себя вниманіе въ этомъ параграфѣ уже изложеніе. Здѣсь на каждой строкѣ пестрятъ такія фразы: „Мы выразили бы эту мысль такимъ образомъ... Не совсѣмъ точно... Точнѣе и правильнѣе было бы“... Г. Заринъ любитъ себя, услаждается своими словами. Ему мало тысячи страницъ. Вотъ эту строку онъ у васъ поставилъ бы раньше другой, эти два слова переставилъ бы, здѣсь измѣнилъ бы сравнительную степень на превосходную, а тамъ превосходную на сравнительную, тутъ къ его сожалѣнію запятая не въ его духѣ, а тамъ вмѣсто большого тире лучше было бы начертать малое... Неумоимость прямо комариная!.. Это, разумѣется, пустяки. Но уже не пустяки то, что г. Заринъ по вопросу объ аскетизмѣ разсматриваетъ изъ всѣхъ моихъ сочиненій „Философію евангельской исторіи“ и „Духъ и плоть“—сочиненія, *на выборъ* не имѣющія прямого отношенія къ аскетизму, и ни словомъ не упоминаетъ о тѣхъ моихъ сочиненіяхъ, гдѣ аскетическій вопросъ трактуется у меня систематически—„Цѣль и смыслъ жизни“ и „Искушенія Христа“, соединенныя потомъ мною въ одинъ томъ подъ общимъ заглавіемъ „Христіанское міровоззрѣніе“. Въ предисловіи къ послѣднему я, характеризуя эти книги, теперь пишу: „Излагая исторически-христіанское міровоззрѣніе, невозможно вполнѣ избѣжать уклона къ аскетизму и символизму: философія христіанскаго міросозерцанія неизбежно есть не что иное, какъ философія аскетически-символическаго освященія жизни“¹⁾. Вотъ этихъ-то книгъ г. Заринъ не разсматриваетъ, а останавливаетъ свое вниманіе на

¹⁾ *Основы христіанства*, т. III, стр. 6

названныхъ двухъ, чтобы имѣть возможность придти къ неизмѣнно самодовольнымъ выводамъ. Ну, скажите пожалуйста, какое касательство къ аскетическому вопросу имѣеть философія евангельской исторіи? Г. Заринъ анализируетъ ту главу этой философіи, которая имѣеть своимъ предметомъ воскресеніе Христа,—и заканчиваетъ свое обзорнѣе слѣдующимъ самодовольно - педантическимъ заключеніемъ: „Что касается сущности и смысла христіанскаго аскетизма, то настоящее освѣщеніе этого вопроса болѣе или менѣе достижимо только съ точки зрѣнія цѣльнаго существа христіанскаго ученія, съ которымъ онъ находится въ нераздѣльной органической связи. Анализъ одного факта воскресенія Христова, взятый въ своей отдѣльности, недостаточенъ“¹⁾. Вы, г. Заринъ, совершенно правы, какъ были бы правы, если бы стали утверждать, что Пасха слѣдуетъ за Великимъ постомъ, а Успенскій постъ бываетъ послѣ Петровокъ. Но что Вамъ дало поводъ читать наставленія по этому пункту? Развѣ я когда-нибудь утверждалъ, что исходя изъ одного факта воскресенія Христова можно рѣшить весь аскетическій вопросъ? Я не только этого не утверждалъ, но я писалъ, что этотъ фактъ не имѣеть никакого прямого отношенія къ аскетизму: „изъ факта воскресенія Христова нельзя сдѣлать никакихъ непосредственныхъ выводовъ относительно нашей душевно-тѣлесной условности“²⁾ и т. д. Г. Заринъ называетъ эти мои сужденія эластичными, неопредѣленными, расплывчатыми, трудно уловимыми и „сводитъ“ ихъ къ собственному толкованію. Пріемъ слишкомъ неблагоприятный. Г. Зарину слѣдовало бы вникнуть въ смыслъ рецензируемаго имъ труда... Равнымъ образомъ и статья „Духъ и плоть“, составляющая часть изслѣдованія „Истина и символы въ области духа“, изслѣдованія, вошедшаго потомъ въ IV томъ *Основъ христіанства* подъ общимъ заглавіемъ „Христіанская свобода“,—статья эта лишь краешкомъ затрагиваетъ аскетизмъ, такъ какъ это изслѣдованіе и этотъ томъ лежатъ въ сферѣ именно не аскетической. „Освободить духовную религію отъ символической (аскетически-символической) оболочки и внѣдрить ее въ живую жизнь“—такова задача этого изслѣдованія и

¹⁾ Стр. 201

²⁾ *Философія въ исторіи*, стр. 249 (Въ *Основахъ христіанства* это мѣсто не удержано).

всего четвертаго тома ¹⁾. Въ сочиненіяхъ, вошедшихъ въ III томъ, я систематизирую историческо-христіанское аскетическо-символическое міровоззрѣніе, а въ этомъ изслѣдованіи „выступаетъ впередъ лично-критическій элементъ, предусматриваніе грядущаго“. Что же удивительнаго, если г. Заринъ и по поводу этой статьи приходитъ къ тому же выводу: „Всѣ эти понятія требуютъ спеціальнаго анализа, раскрытія ихъ въ связи съ цѣльнымъ христіанскимъ міровоззрѣніемъ... Мысли проф. Тарѣева не даютъ вполнѣ *опредѣленнаго* и *точнаго*—даже, конечно, общаго, представленія о предметѣ,—объ аскетизмѣ и другихъ, съ нимъ тѣсно связанныхъ предметахъ“ ²⁾. Но вѣдь все дѣло въ томъ, что г. Заринъ ищетъ не тамъ, гдѣ нужно искать, и дѣлаетъ это намѣренно и сознательно, т. е. *злонамеренно*, какъ это сейчасъ откроется.

Основная ложь въ выборѣ рецензируемаго матеріала съ неизбѣжностью влечетъ за собою фальшь и во всѣхъ частностяхъ. Такъ г. Заринъ увѣряетъ, что „проф. Тарѣевъ слишкомъ суживаетъ объемъ понятія аскетизмъ, когда говоритъ, что природное отношеніе христіанина не становится неизбѣжно аскетическимъ, не создаетъ бѣгства изъ міра“ ³⁾. Прежде всего г. Заринъ искажаетъ данное мѣсто. У меня написано слѣдующее: „Христіанство въ абсолютности добра, въ соединеніи этики съ вѣрою, въ духовной вѣрующей любви... Природное отношеніе христіанина не становится *по одному этому* неизбѣжно аскетическимъ“ ⁴⁾... И что же? По мнѣнію Зарина *по одному этому* христіанство аскетично въ смыслѣ бѣгства изъ міра? Г. Заринъ получаетъ возможность разводить свои водянистыя разсужденія на тему о томъ, что отшельничествомъ не исчерпывается аскетизмъ, что религіозность не бываетъ обязательно отвлеченною,—прежде всего потому, что онъ лишаетъ рецензируемое мѣсто контекстуальнаго смысла. Во-вторыхъ потому, что онъ намѣренно забываетъ мое систематическое рѣшеніе аскетическаго вопроса. Я ссылаюсь на все содержаніе сочиненія „Цѣль и смыслъ жизни“, а вотъ, въ частности, характерная въ си-

¹⁾ *Основы христіанства*, т IV, стр 6

²⁾ Стр 204—205.

³⁾ Стр. 203

⁴⁾ *Истина и символы* стр 154 (= *Основы христіанства*. т IV, стр 129).

стематическомъ отношеніи страничка ¹⁾: „Мірѣ, какъ область своего князя, противодѣйствуетъ духовной жизни; отъ его духа христіанинъ предохраняетъ себя постомъ и юродствомъ. Иначе какъ аскетомъ и юродивымъ христіанинъ не можетъ быть въ мірѣ (это а). Но этотъ же самый мірѣ состоитъ изъ людей, которыхъ христіанинъ призванъ любить... Въ этой дѣятельности (любви) въ мірѣ христіанина нельзя себѣ и представить (это б). Но юродствомъ и любовью не исчерпываются отношенія христіанина къ міру... Полнота естественнаго развитія составляетъ для христіанина долгъ“... (это в). Имѣя въ виду эту систему мысли, я получаю для себя право въ другихъ мѣстахъ смотрѣть на вопросъ съ той или другой стороны. Такъ въ соч. *Истина и символы* я выдвигаю только второй пунктъ. Ну, какой же смыслъ дѣлать мнѣ возраженіе, что я слишкомъ узко понимаю аскетизмъ?!

Вообще всѣ тезисы, которые выдвигаетъ противъ меня г. Заринъ, *имѣются у меня самого*. Напр. онъ возражаетъ мнѣ: „аскетизмъ (въ широкомъ смыслѣ) принципиально предполагается въ христіанствѣ, какъ средство и способъ приобрести и обезпечить себѣ истинную свободу. Гал. V, 13“ и д. ²⁾. У меня: „Христіанскій постъ не есть добродѣтель, ведущая къ совершенству, и не есть заслуга предъ Богомъ: онъ имѣетъ иныя основанія. Мы призваны къ свободѣ; только свобода наша не должна быть поводомъ къ угожденію плоти Гал. V, 13... Постъ необходимъ христіанину потому, что онъ ограждаетъ духовную жизнь отъ захватовъ плоти. Силы для борьбы съ обычаями міра сего даетъ юродство Христа ради“ ³⁾...

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

Онъ не упускаетъ случая укрѣпить свою репутацію въ глазахъ сферъ кивкомъ на подозрительность моего право-

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

2) Стр. 203.

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

славія. Точное выражение православія—это привиллегія такихъ лицъ, какъ г. Заринъ.

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

Въ теченіе свыше-15-лѣтней моей литературной дѣятельности мнѣ пришлось испытать много покушеній на мое авторское имя. Но это первый случай, когда мнѣ бросаютъ обвиненіе въ зависимости отъ чужихъ воззрѣній²⁾. Разберемъ.

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

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

О. Янышевъ, приводя мои слова³⁾, пишетъ: „Эта мысль вполне совпадаетъ съ моими понятіями“. Совпаденіе мысли—вотъ все, о чемъ говорить о. Янышевъ. Нужно при этомъ имѣть въ виду особенности второго изданія его книги. Оставляя текстъ перваго изданія безъ перемѣны, онъ „въ под-

¹⁾ Стр. 202, прим. 4.

²⁾ Обвиненіе въ литературной зависимости рецензируемыхъ авторовъ входитъ въ число излюбленныхъ пріемовъ г. Зарина. Напр стр. 186: „названныя изслѣдованія. И В. Попова своимъ замысломъ и общему постановкою вопроса обязаны вліянію весьма интересной книги Голля“. Стр. 227 тоже о диссертаци С. И. Смирнова.

³⁾ „Единственный принципъ нравственности—человѣкъ человеку святыхъ; единственный видъ безнравственности убійство въ прямомъ и широкомъ смыслѣ этого слова, грѣхъ противъ своей духовной личности и противъ чужой жизни“. *Истина и символы*, стр. 118

строчныхъ примѣчаніяхъ къ нему прибавляетъ не мало ссылокъ на такія мѣста изъ нашей богословской и небогословской литературы позднѣйшаго времени, которыя имѣютъ ближайшее отношеніе къ тому или другому параграфу его лекцій.“ Онъ искалъ такимъ путемъ „оправданія или исправленія“ своихъ мнѣній. Даже „теоріи Толстого, Ницше и В. С. Соловьева послужили для него оправданіемъ“... Вотъ по какимъ скромнымъ мотивамъ о. Янышевъ указываетъ и мою совпадающую съ его мнѣніями мысль.

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

Между тѣмъ г. Заринъ въ примѣненіи къ себѣ самому хорошо умѣетъ понять и изъяснить предѣльное значеніе „совпаденія“. На двухъ страницахъ, непосредственно предшествующихъ посвященному мнѣ параграфу, онъ выясняетъ отношеніе своей книги къ книгѣ проф. К. Д. Попова въ предѣлахъ совпаденія: „Это совсѣмъ не значитъ, что мы пользовались трудомъ проф. Попова, какъ справочною книгою.. Совпаденіе же... объясняется просто общностью источниковъ“ ¹⁾.

Почему же онъ забываетъ о такомъ взаимоотношеніи сходныхъ по темамъ трудовъ въ примѣненіи ко мнѣ? Или можетъ быть у меня съ о. Янышевымъ констатируется буквальное совпаденіе? Мы видѣли выдержки изъ моей статьи, какія дѣлаетъ самъ о. Янышевъ и г. Заринъ. А вотъ соответствующій текстъ изъ книги о. Янышева: „Изъ удовлетворенія нравственнаго требованія владѣть и пользоваться тѣломъ, а чрезъ тѣло и внѣшнюю природою, свободно создаются слѣдующія добродѣтели или субъективныя блага человѣческаго духа: мудрость, понимаемая какъ богатство знанія... трудолюбіе... воздержаніе... мужество“ ²⁾... Т. е. у меня съ о. Янышевымъ совпадаетъ одно слово *мужество* (или — пусть уступлю—могли бы совпадать еще) воздержаніе, благоразуміе, мудрость... *Совпаденіе* въ этомъ? Говорить о совпадении въ указаніи этихъ добродѣтелей—да что это: наглость или невѣжество?!... Да вѣдь это добродѣтели, названныя класси-

¹⁾ Стр. 196.

²⁾ Стр. 201—202

ческою этикою и составляющія въ системахъ европейской морали такое же общее мѣсто, какъ понятія воплощенія, искупленія, освященія въ христіанской догматикѣ.

Но совпадаетъ ли моя мысль съ понятіями о. Янышева? Рѣшительно нѣтъ. По мнѣнію о. Янышева „аскетическія добродѣтели“ суть „субъективныя блага“ и онѣ „сосредоточиваются въ одной, которую можно назвать самоуваженіемъ“ (достоинство образа Божія). Чтобы „сдѣлать“ совпаденіе, о. Янышевъ въ мои слова прибавляетъ *отъ себя*: „единственный принципъ нравственности—человѣкъ къ человѣку святыня (слѣдовательно, прибавлю я (о. Янышевъ) отъ себя, онѣ и для себя святыня)“... Но о. Янышевъ слишкомъ поспѣшно истолковываетъ мои слова въ своемъ смыслѣ: по моему взгляду, изложенному въ статьяхъ IV тома, которыя имѣютъ въ виду о. Янышевъ,—аскетическія добродѣтели не имѣютъ самостоятельной духовной цѣнности, не даютъ положительнаго религіозно-этического блага, и нравственность предполагаетъ аскетизмъ, какъ гигиену духа и какъ условіе общественной жизни, но нисколько не требуетъ аскетизма, какъ специфическаго духовнаго подвига ¹⁾. О. Янышевъ стоитъ на точкѣ зрѣнія платоновской этики, а я (въ этомъ сочиненіи)—аристотелевской. Дистанція громаднаго размѣра!.. И вообще моя система ни въ чемъ существенномъ не совпадаетъ съ системою о. протопресвитера Янышева. У насъ могутъ быть общими только термины—нравственность, добродѣтель, аскетизмъ, благо ²⁾ и т. д.

Теперь мы приступаемъ къ послѣднему и важнѣйшему моменту въ „отношеніяхъ“ г. Зарина къ моимъ сочиненіямъ. Г. Заринъ, утверждающій, что у меня нѣтъ опредѣленнаго и точнаго, даже общаго, представленія объ аскетизмѣ и другихъ, съ нимъ тѣсно связанныхъ предметахъ, что у меня нѣтъ точнаго выраженія православнаго ученія и что я несамостоятеленъ въ томъ немногомъ, что у меня есть хорошаго, *на самомъ дѣлѣ обрѣтаетъ у меня точныя и опредѣленныя, православныя представленія объ аскетизмѣ, которыми и пользуется въ видѣ и въ размѣрахъ широкаго пла-*

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

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

гата. И предварительныя старанія г. Зарина увѣрить добродушныхъ читателей (и своего не вполне добродушнаго оффиціального рецензента) въ отсутствіи у меня точныхъ православныхъ, самостоятельно выраженныхъ представленій объ аскетизмѣ и соприкосновенныхъ предметахъ является хитро задуманнымъ и ловко выполненнымъ маневромъ замѣтнѣе слѣдовъ. Оказывается, г. Заринъ, дѣлая видъ, что онъ знакомъ лишь съ *Философіей евангельской исторіи* и съ статьею *Духъ и плоть* и что онъ понятія не имѣетъ о сочиненіяхъ, вошедшихъ въ *Христіанское Міровоззрѣніе* (т. е. *Цѣль и смыслъ жизни* и *Искушенія Христа*),—близко знакомъ съ этими сочиненіями, въ которыхъ у меня аскетизмъ поставленъ „въ связь съ цѣльнымъ христіанскимъ міровоззрѣніемъ“. И любопытно — въ приложенномъ къ концу первой книги перечнѣ „сочиненій, имѣющихъ отдаленное отношеніе къ вопросу объ аскетизмѣ“, г. Заринъ упоминаетъ мои книги *Уничженіе Христа* и *Искушенія Христа*, но называетъ послѣднюю книгу во *второмъ* изданіи (1900 г.), чѣмъ уже настойчиво внушаетъ мысль, что *первое* изданіе *Искушений Христа* и равно *Цѣль и смыслъ жизни* не имѣютъ даже *отдаленнаго* отношенія къ его изслѣдованію и что онъ, можетъ быть, и не видалъ этихъ книгъ. Между тѣмъ...

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

На стр. 11 у г. Зарина читаемъ:

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

У меня
Искушенія Богочеловѣка
стр. 319:
Богъ, первая причина и послѣдняя цѣль всего существующаго, есть единый истинный Господь славы и этимъ должно опредѣляться отношеніе къ Нему человѣчества. Автономія для человѣка безусловно невозможна, самое его бытіе и условія его жизни уже опредѣлены отношеніемъ къ нему Божества какъ первопричины всего, а потому единственно ра-

Первообраза духовной природы | зумная цѣль его свобод-
человѣка. | ной дѣятельности только въ
Богѣ.

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

У Зарина стр. 226:

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

У меня *ibid.* стр. 27:

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

...Его отношеніе ко всему міру невнѣшне-механическое, а внутренне - органическое; въ немъ былъ заключенъ *смыслъ* всего міроваго творенія...

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

И такъ далѣе: изъ *Искушеній Богочеловѣка* г. Заринъ заимствуетъ болѣе, чѣмъ изъ другихъ моихъ книгъ. Не оставляетъ онъ своимъ вниманіемъ и 2-е изданіе *Искушеній Христа*. Такъ

у г. Зарина стр. 217—218:

Не трудно видѣть, что подчиненіе грѣховной страсти, такъ называемое „обольщеніе“ ея (*ἀπάτη*), представляющее со-

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

244—246):

Обольщеніе грѣховною сладостью представляетъ собою самый общій видъ искушеній грѣховнаго человѣка. Но оно

бою самый обычный, характерный видъ отношеній грѣховнаго человѣка къ страсти, еще далеко не выражаетъ всей силы дѣйствія грѣховнаго зла въ природѣ человѣка, какъ ни странно это можетъ представляться на первый взглядъ ¹⁾. Яснѣе, полнѣе и опредѣленнѣе эта сила грѣховной страсти открывается самосознанію человѣка именно *при борьбѣ* человѣка со зломъ, — и чѣмъ сильнѣе *противодѣйствуетъ* ему воля человѣка, тѣмъ рельефнѣе, осязательнѣе *проявляется* и господствующая въ человѣкѣ сила зла. Вотъ почему всю тяжесть искушеній испытываютъ совсѣмъ не тѣ люди, которые обычно живутъ въ стихіи грѣха, а напротивъ, — именно люди, поставившіе свою цѣлью *сопротивленіе* страстямъ, подавленіе похотей, — питающіе къ нимъ внутреннее отвращеніе. Конечно, слѣдуетъ признать, что въ той или другой степени борьба со страстями имѣетъ мѣсто почти у всѣхъ людей... Однако эта борьба носитъ обычно частичный, неполный характеръ, не позволяющій психическому феномену, извѣстному подъ именемъ страсти, проявить всѣхъ своихъ специфическихъ, наиболѣе ха-

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

Борьба со зломъ имѣетъ различные виды: она бываетъ или *противленіемъ* похоти и страстямъ, по какимъ-либо *разсчетамъ*, по требованію нравственнаго закона, или же *скорбью отъ страстей* при *наличномъ* отвращеніи

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

рактрныхъ особенностей. Эта борьба обычному самосознанію чловѣка представляется борьбою между различными *естественными*, природными стремленіями, которыя иногда кажутся даже равноцѣнными, имѣющими едва-ли не одинаковое право на свое удовлетвореніе... Въ такихъ случаяхъ борьба со страстями не можетъ быть полною, рѣшительною уже по тому одному, что сама воля чловѣка какъ-бы колеблется неустойчиво въ ту и другую сторону, раздвояется, частью склоняясь въ пользу удовлетворенія страсти, слѣдовательно, на ея сторону, частью же сопротивляясь ея обольстительному натиску. Полная борьба со страстями открывается и осуществляется въ чловѣкѣ тогда, и только тогда, когда въ немъ образуется рѣшительное отвращеніе къ страстямъ, какъ такимъ явленіямъ, которыя по своему настоящему содержанию и подлинному характеру являются безусловно чуждыми *истиннымъ, подлиннымъ*, а не извращеннымъ потребностямъ и запросамъ чловѣка,—какъ состояніямъ, враждебнымъ самой идеальной природѣ чловѣка, до нѣкоторой степени даже какъ бы объективно даннымъ для его самосознательной воли... На высшихъ ступеняхъ религіозно-нравственнаго раз-

къ нимъ. Уже самое обольщеніе-вмѣщаетъ въ себѣ борьбу. Но эта борьба, по опредѣленію св. Ефрема Сиріянина, есть противленіе помысла, клонящееся или къ истребленію страсти въ помыслѣ, или къ соизволенію на страстный помыслъ... Это есть борьба въ области самой природы чловѣка, борьба между ея различными природными стремленіями. Хотя въ ней принимаетъ участіе воля, но все-же она дѣйствуетъ какъ природное начало, а не въ качествѣ начала лично-разумнаго, контролирующаго самосознаніемъ самого себя, возвышающагося надъ природою и объективирующаго ее. При борьбѣ въ области обольщенія сама воля раздвояется, частью соизволяя на пожеланіе, частью ему противляясь. И при этой борьбѣ имѣетъ мѣсто сочувствіе злу. Это—частичная борьба. Полная борьба открывается съ замѣною обольщенія отвращеніемъ къ страстямъ и похотямъ, какъ объективно даннымъ для сознательной воли чловѣка. Тогда зло дѣйствуетъ на чловѣка скорбями: это скорби отъ страстей, по аскетическому выраженію.

Уже языкъ чловѣческій въ самомъ именованіи *стра-*

витія уже простой позывъ къ совершенію злого дѣла, исходящій изъ периферіи человѣческой природы, одно, такъ называемое, прираженіе страсти сознается и чувствуется, какъ величайшее *страданіе*, мученичество. Такимъ образомъ древніе христіанскіе подвижники пережили всѣ дѣйствительныя и возможныя степени подавленія и искорененія изъ своей природы страстей, фактически самымъ полнымъ образомъ вынесли и испытали всю силу и остроту борьбы съ ними во всѣхъ ея перипетіяхъ, отгѣнкахъ и осложненіяхъ, при разнообразныхъ формахъ проявленія страстей, на всѣхъ ступеняхъ ихъ развитія, начиная съ обольщенія страстью и кончая скорбью отъ страсти.

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

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

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

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

У Зарина стр. 32:

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

Стр. 364:

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

· Послѣ этой выдержки г. Заринъ ставитъ цитату: „Ср. Н. И. Сагарда. цит. соч. стр. 516: фактически совершенное Христомъ пожертвованіе Своей жизни для блага человѣчества нашему познанію является какъ объективное представленіе того, что есть любовь въ собственномъ смыслѣ“. Эти слова г. Сагарды нисколько не напоминаютъ той выдержки, и однако г. Заринъ спѣшитъ написать: „сравни“. Какая щепетильность! Онъ лишь не показываетъ, откуда на самомъ дѣлѣ взяты эти слова. Фальшивая цитата служить у г. Зарина однимъ изъ многихъ приемовъ заметанія слѣдовъ. Къ этому приему онъ прибѣгаетъ нерѣдко. Г. Заринъ не брезгуетъ ничѣмъ.

Стр. 12:

Человѣкъ имѣетъ въ Богѣ основу не только своего физическаго существованія, органической жизни, но, что особенно важно, также и своей нравственной природы.

Но довольно. Не могу больше злоупотреблять гостепріимствомъ Богословскаго Вѣстника. Вѣдь если мнѣ выписать

Ф-ія ев. ист. стр. 24:

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

Стр. 53:

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

Стр. 32:

Человѣкъ въ Богѣ имѣетъ основу какъ своего физическаго существованія, такъ и своей нравственной природы.

сейчасъ всё взятыя у меня г. Заринымъ части моихъ сочиненій, то пришлось бы заполнить нѣсколько десятковъ страницъ...

Я скажу болѣе того. Помимо буквальныхъ заимствованій у меня болѣе или менѣе значительныхъ частей, г. Заринъ зависитъ отъ моихъ сочиненій и въ смыслѣ рѣшенія *принципальныхъ* вопросовъ своей книги. Почти всё основные пункты *принципальной* стороны дѣла онъ раскрываетъ въ смыслѣ моей богословской системы, хотя въ своемъ изложеніи онъ каждый тезисъ до такой степени разбавляетъ озерами прѣсной воды, такъ утомительно тягуча, безконечно растянута его рѣчь, что постоянно стираются краски опредѣленнаго міровоззрѣнія и все наклоняется къ избитымъ истинамъ. Во всѣхъ его разсужденіяхъ о твореніи, грѣхопадении, спасеніи, вѣчной жизни, христіанской любви, смиреніи—я не могу не узнавать своихъ воззрѣній. Я не знаю у него почти ни одной страницы принципальнаго характера, которая не напоминала бы моихъ книгъ. Напр. у Зарина стр. 23: „Никакая достигнутая человѣкомъ ступень религиозно-нравственнаго совершенства, какъ бы она ни была высока, не можетъ и не должна считаться окончательною, верховною, достаточною, такъ что на ней можно было бы остановиться“. Испытанія Богочеловѣка стр. 24: „Истинная жизнь человѣка не имѣетъ предѣла, когда бы она могла остановиться“... У Зарина 221: человѣкъ познаетъ свою противоположность Богу и, вмѣсто самоотреченія, пожелалъ осуществить свое безусловное достоинство именно въ своей тварной, ограниченной, эмпирической наличности. У меня стр. 35 (и предшествующія), кончая словами: пожелалъ утвердить божественное достоинство въ своей ограниченной исключительности. У Зарина 28: грѣхъ человѣческаго самоутвержденія поставилъ Божество во внѣшнія отношенія къ человѣку... 222: Богъ представился ему теперь не любящимъ Отцомъ, но завистливо оберегающимъ Свои преимущества... У меня 38 и 39: удаленіе Бога какъ любящаго Отца... внѣшнее отношеніе Бога къ нему... завидующимъ ему... И т. д. и т. д. ¹⁾.

¹⁾ Я долженъ сознаться, что *присыкъ* встрѣчатъ плагиаторское отношеніе къ своимъ сочиненіямъ. (Примѣръ изъ самаго недавняго времени: въ только-что вышедшей книжкѣ г. Николина *Что такое нравственность*

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

многія страницы буквально взяты изъ моихъ книгъ безъ кавычекъ и безъ цитатин: такъ стр. 54 55 59 взяты изъ *Цѣль и смыслъ жизни*, 2 изд. стр. 42—43,—стр. 64. 65 85 изъ *Истина и символы* 92. 93. 130. 132). Я не удивляюсь этому, такъ какъ мои сочиненія имѣютъ своимъ предметомъ не внѣшнее обсужденіе богословскихъ фактовъ, а раскрытіе чистой богословской идеи Откуда естественно возникаетъ соблазнъ у того или другого—высказать взятый у меня тезисъ отъ себя, выдать его за свой. Въдь если какое-нибудь изслѣдованіе доказываетъ, что такое-то церковно-историческое событіе имѣло мѣсто въ такомъ-то году, или что такое-то древнее сочиненіе принадлежитъ такому-то отцу церкви, то нельзя кому-нибудь тотъ или другой тезисъ мимоходомъ выдать за свой, ибо здѣсь необходима ссылка на всю аргументацію ученаго изслѣдованія. Но любой изъ моихъ тезисовъ, напр. „стремленіе къ *личному* обладанію нравственнымъ абсолютнымъ совершенствомъ“ есть зло (у Николая стр. 54) почему кому-либо не выдать за свой? Да иной прямо самого себя увѣритъ, что это его слова, хотя „странность“ (новизна) взгляда требовала бы нарочитой отмѣты. Но я не могу не возмущаться тѣми случаями плагіата, когда мое имя или намѣренно затушевывается или даже проіясняется съ явнымъ неодобреніемъ. Я испытываю крайнее негодованіе, когда богословы, черпающіе изъ моихъ колодезь, ревностно бросаютъ въ меня грязью. Это не рѣдкость. Напр. какой-то Глѣбовъ, писавшій о воскресеніи Христа, „относится“ къ XI главѣ моей „Философій евангельской исторіи“ совершенно такъ же, какъ Заринъ къ моимъ сочиненіямъ, и также вводитъ въ заблужденіе *своего* официальнаго рецензента. Или—въ *Трудахъ Кіевской д. акад.* (1907 іюнь) нѣкто, разсуждая объ искушеніяхъ Христа, не вспоминаетъ ни однимъ *добрымъ* словомъ меня, столь много потрудившагося надъ этимъ вопросомъ,—направляетъ всѣ свои разсужденія *противъ* меня, не забывая и „разрушенія церковнаго ученія о лицѣ Иисуса Христа“, и въ заключеніе поучаетъ, что искушенія Христа были „подвигомъ Его самоуничженія“. Это противъ меня-то, хотя именно я поставилъ „Уничженіе Христа“ во главу своей религіозной системы, и изъ этой именно идеи послѣдовательно и настойчиво объясняю искушенія Христа!.. Но всѣхъ превосходить въ этомъ отношеніи г. Заринъ. И не могу не вопіять, что терпѣть это выше человѣческихъ силъ! Одною рукою бросаютъ въ тебя грязью, а другою у тебя же обильно черпаютъ,—доносятъ на твое неправословіе, а свое правословіе выражаютъ твоими же словами!.

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

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

Теперь перейду ко второму изъ намѣченныхъ пунктовъ.

III.

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

Вопросъ о принципахъ богословія заслуживаетъ того, чтобы на немъ остановиться нѣсколько подробнѣе.

Мы сначала пересмотримъ тѣ требованія съ этой стороны, которыя предъявляетъ къ другимъ г. Заринъ.

На стр. 63 (1 кн.) мы читаемъ: „Взглядъ Ѳ. Ѳ. Гусева представляетъ собою систематическое развитіе мыслей, дѣйствительно высказывавшихся *нѣкоторыми* аскетами... Но вопросъ въ томъ, вѣренъ ли этотъ взглядъ принципиально, представляетъ ли онъ въ себѣ изображеніе нормативнаго положенія дѣла со стороны своихъ основаній и послѣдствій“.

Эти слова очень знаменательны (хотя, конечно, не новы). Одно то, что у того или другого церковнаго отца, учителя, аскета, или у нѣкоторыхъ изъ нихъ высказывается какой-либо взглядъ,—еще не имѣетъ рѣшающаго значенія. Объ этомъ взглядѣ еще возможно принципиальное сужденіе,—обсужденіе его съ нормативной точки зрѣнія. Такое, т. е. принципиальное обсужденіе оказывается рѣшительно не избѣжнымъ въ виду того, что въ обширной святоотеческой письменности могутъ быть по одному и тому же вопросу разные до противоположности взгляды. Такъ существованіе „двухъ основныхъ теченій въ православной аскетикѣ и мистикѣ не подлежитъ никакому сомнѣнію“ (стр. 89 слѣд.) Можно говорить о мнѣніи нѣкоторыхъ и объ ученіи большинства (стр. 103.105.139.310). Не далека опасность одно-сторонняго, внѣ контекстуальнаго смысла и общаго духа, истолкованія тѣхъ или другихъ святоотеческихъ мыслей (143). Необходимо имѣть въ виду важный факторъ въ развитіи церковнаго ученія—вліяніе языческой философіи, и всегда слѣдуетъ давать себѣ ясный отчетъ, что церковными учителями взято изъ Св. Писанія, что заимствовано ими изъ философіи и что они привнесли отъ себя (122. 137). И то

имѣть немаловажное значеніе, что церковное ученіе развивалось по эпохамъ, изъ которыхъ каждая имѣетъ свои специфическія особенности (124). Наконецъ, и у каждаго отца, или аскета, нужно предположить свое стройное міровоззрѣніе, которое и даетъ безошибочный критерій для оцѣнки отдѣльныхъ мыслей или дѣйствій ихъ (ср. 309—310). Итакъ, все говоритъ за то, что въ вопросахъ церковнаго ученія самое важное значеніе имѣетъ принципиальная точка зрѣнія. Но въ чемъ же принципы христіанскаго богословія? У г. Зарина по этому вопросу встрѣчаются слѣдующіе намеки. Принципиальное значеніе для христіанскаго богословія имѣетъ, прежде всего, евангельское ученіе, евангельская точка зрѣнія по тому или другому пункту. Нужно принять во вниманіе, что „однимъ изъ знаменій нашего времени непремѣнно слѣдуетъ признать то особое направленіе богословской науки, которое стремится показать необходимую связь и генетическую зависимость тѣхъ или иныхъ положеній отъ данныхъ Откровенія, какъ высшаго критерія и основного источника богословствованія. На Западѣ такое направленіе науки выразилось въ развитіи, процвѣтаніи и особомъ предпочтеніи такъ называемаго „библейскаго богословія“. Потребности и запросы общества въ этомъ направленіи не подлежатъ сомнѣнію,—они осязательно и рельефно выражаются также и у насъ“... „Спеціальное изложеніе ученія Спасителя“ по тому или другому вопросу „освобождаетъ богословскіе труды отъ односторонностей и крайностей“ (124). При этомъ нужно обратить вниманіе на то, что библейское ученіе требуетъ именно спеціальнаго изложенія,—было бы ложнымъ методомъ представлять данныя Откровенія „въ томъ пониманіи и освѣщеніи, которое ему придавали св. отцы и аскеты“ (123). Далѣе—принципиальное значеніе имѣетъ систематическая точка зрѣнія на предметъ. Такъ, ученіе объ аскетизмѣ необходимо построить на „общихъ основоположеніяхъ христіанства“, въ связи съ цѣльнымъ христіанскимъ міровоззрѣніемъ, и ближе всего въ связи съ христіанскимъ ученіемъ о спасеніи. *Принципиальная* точка зрѣнія въ вопросахъ аскетизма есть не что иное, какъ точка зрѣнія святоотеческаго ученія о спасеніи (151)... А ученіе о спасеніи получаетъ принципиальное значеніе въ силу того, что оно даетъ пунктъ, съ котораго обзрѣвается *все* христіанское уче-

ніе, ибо „ученіе о спасеніи, будучи центральнымъ пунктомъ богословія догматическаго, оказывается исходнымъ началомъ богословской этики, тѣмъ основаніемъ, на которомъ зиждется все православное нравоученіе (2-я кн. стр. 3). Оказывается также, что „попытка систематическаго обобщенія различныхъ видовъ историческаго аскетизма не имѣетъ важнаго значенія для нашей цѣли, такъ какъ имѣя дѣло собственно съ православно-христіанскою *системою* аскетизма, съ аскетическимъ принципиальнымъ мировоззрѣніемъ, мы устанавливаемъ свою спеціальную точку зрѣнія, гдѣ каждый изъ видовъ аскетизма получаетъ принадлежащее ему мѣсто и оцѣнку въ процессѣ христіанскаго религіозно-нравственнаго усовершенствованія“ (1-я кн. стр. 289). Отсюда православное ученіе объединяетъ разные пути богообщенія, открывшіяся въ исторіи святоотеческаго ученія и аскетической практики, такъ что „нормативнымъ требованіемъ христіанства оказывается цѣлостно-гармоническое“ объединеніе разныхъ церковно-историческихъ началъ (104).

Тутъ не все ясно и послѣдовательно. Однако здѣсь сказано достаточно, чтобы видѣть, на какой ступени стоитъ трудъ г. Зарина.

Такъ о библейской точкѣ зрѣнія по вопросу объ аскетизмѣ, о библейскомъ ученіи, въ его своеобразномъ видѣ, въ его специфическихъ особенностяхъ, г. Заринъ не имѣетъ никакого понятія. У него именно „данныя Откровенія—послѣдовательно и настойчиво—представляются въ святоотеческомъ и аскетическомъ пониманіи и освѣщеніи“. На всемъ протяженіи своего обширнаго „опыта систематическаго раскрытія вопроса“ аскетическаго—онъ грубо топчетъ принципы библейскаго богословія, ниразу онъ не поднимается на высоту этой науки. Это прежде всего со стороны формальной: мы не находимъ здѣсь самой мысли о своеобразномъ видѣ, объ историческомъ обликѣ евангельскаго ученія. Со стороны содержанія въ частномъ вопросѣ объ аскетизмѣ евангельская точка зрѣнія, между прочимъ, не признаетъ аскетизма какъ особаго рода религіозно-нравственной жизни, не признаетъ болѣе пригоднымъ для достиженія царства Божія путь безбрачія и свободы отъ родственныхъ связей 1). И

¹⁾ За подробностями отсылаю ко II тому „Основы христіанства“ (*Евангелие—вѣра и жизнь по евангелію*)

когда г. Заринъ въ основу своей системы кладеть мысль, что „православіе считаеть аскетизмъ общехристіанскою обязанностью, осуществляемою въ различныхъ формахъ“, причемъ „монашество считаеться формою религіозно-правственной жизни наиболѣе приспособленною для осуществленія аскетизма“¹⁾, то онъ стоитъ на точкѣ зрѣнія никакъ не евангельской. Его „аскетическое принципиальное міровоззрѣніе“ не есть евангельское міровоззрѣніе.

Не зная научно евангелія, не стоя на высотѣ библейско-научной точки зрѣнія на аскетизмъ, г. Заринъ не относится научно-критически и къ церковно-историческому аскетическому міровоззрѣнію. Т. е. онъ не ставитъ вопросовъ о томъ, подъ какими условіями евангельское міровоззрѣніе стало церковно-историческимъ аскетическимъ міровоззрѣніемъ, по какимъ ступенямъ послѣднее развивалось и въ какіе типы оно выливалось. Ничего этого не хочеть знать г. Заринъ, онъ просто систематизируеть библейско-святоотеческіе взгляды на аскетизмъ, объединяя разныя церковно-историческія начала.

Поэтому трудъ г. Зарина не имѣеть никакого научно-критическаго значенія. Справедливость требуетъ сказать, что авторъ не ставилъ своею задачею дать такое сочиненіе, въ которомъ „сначала были бы уяснены и раскрыты аскетическія воззрѣнія отдѣльныхъ, наиболѣе видныхъ и характерныхъ представителей аскетической письменности, и уже послѣ этого, въ видѣ итога, какъ выводъ изъ всѣхъ предшествовавшихъ изслѣдованій, было предложено научное, систематическое изложеніе православнаго ученія“²⁾. Авторъ ясно ставитъ себѣ задачу не критико-историческую, а систематическую. И не будемъ предъявлять ему требованій, входящихъ за предѣлы его обѣщаній... Мы этого и не дѣлаемъ. Не въ томъ дѣло, что г. Заринъ не ставитъ себѣ критико-исторической задачи, а въ томъ, что онъ не стоитъ на высотѣ критико-исторической науки, совершенно не считаеться съ ея выводами. Вѣдь есть аскетизмъ, аскетизмъ и аскетизмъ. Есть евангельскій аскетизмъ, есть церковно-историческій аскетизмъ, есть этико-гуманитарный аскетизмъ.

¹⁾ 2-я кн. стр. XV.

²⁾ Кн. 1-я стр. XXV

и вѣтъ просто аскетизма. Нельзя просто сказать „аскетизмъ“, но нужно каждый разъ добавлять опредѣлительное слово. Нельзя избѣжать слова аскетизмъ въ евангельскомъ ученіи, необходимо оно въ христіанскомъ міровоззрѣніи, умѣстно и въ гуманитарной этикѣ, но вездѣ оно имѣетъ свой смыслъ. Заринъ же (оставаясь въ этомъ случаѣ вѣрнымъ традиціямъ средней духовной школы и стараго схоластическаго богословія) понимаетъ *систему* христіанской мысли въ томъ смыслѣ, что онъ все сваливаетъ въ одну кучу... У А. Блока въ его „Балаганчикѣ“ выводится красивая дѣвушка, у которой „за плечами лежитъ заплетенная коса“. Въ то время какъ Пьеро въ восторгѣ отъ красоты дѣвушки и отъ ея косы, мистикамъ эта коса представляется косою смерти... Но вѣдь это Балаганчикъ. А вотъ г. Заринъ, съ серьезнымъ видомъ, нераздѣльно употребляетъ разныя значенія слова аскетизмъ. И не только самъ это дѣлаетъ, но и поступающихъ иначе осуждаетъ. Всѣ его рецензентскія сужденія представляютъ изъ себя балаганную игру, состоящую въ смѣшеніи разныхъ значеній слова. Онъ упорно знать не хочетъ, что одно разумѣется надъ словомъ „быки“, когда говорится о стадѣ, и другое, когда идетъ рѣчь о мостахъ...

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

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

Мы уже говорили, что болѣе или менѣе устойчивую цѣнность въ богословской области имѣютъ труды или чисто-историческіе, излагающіе объективную правду, или же такіе, содержаніемъ которыхъ является религіозное мышление, личное богословское творчество. Нужно согласиться, что чисто-историческому, объективному изслѣдованію доступна въ исторіи христіанской религіи лишь сторона внѣшняя, анекдотическая, символическая. Хронологія, исторія храмовъ,

обычаевъ, учреждений, всякихъ памятниковъ. Въ христіанско-церковномъ ученіи этимъ путемъ можно установить внѣшнюю рамку его, исторію словъ и формулъ. Что же касается содержанія ученія, то къ нему съ нашей стороны чисто-объективное отношеніе невозможно. Тутъ сохраняютъ силу безсмертныя слова Штрауса. „Часто, пишетъ онъ, выдвигается впередъ свободомыслящими богословами претензія преслѣдовать только чисто-историческій интересъ. Я считаю это невозможнымъ и не могъ бы одобрить это, если бы оно оказалось возможнымъ. Когда пишутъ о властителяхъ Ниневіи или о фараонахъ египетскихъ, то можно руководствоваться только историческимъ интересомъ; но христіанство настолько живая сила, и вопросъ о его началахъ заключаетъ столь важныя послѣдствія для самаго непосредственно-настоящаго, что слѣдовало бы жалѣть о тупоуміи критиковъ, которые стремятся найти въ этихъ вопросахъ чисто-историческій интересъ“. Чисто-историческое познаніе остается на долю тѣхъ сторонъ прошлаго въ христіанской исторіи, которыя не имѣютъ богословскаго интереса. Церковная исторія этимъ не вырывается у богословскаго познанія, такъ какъ научное богословіе немислимо безъ историко-критическаго базиса. Но въ томъ непререкаемая истина, что религіозно-историческое изслѣдованіе можетъ имѣть лично-религіозную цѣнность, что въ исторической формѣ можно изложить субъективное воззрѣніе. Во всякомъ случаѣ никакое міровоззрѣніе, даже исторически пережитое, не можетъ быть изложено безъ субъективной базы, и только въ субъективныхъ элементахъ міровоззрѣнія, въ единствѣ авторской личности, дана послѣдняя основа для возможнаго объединенія историческаго матеріала.

Въ книгѣ г. Зарина по этимъ вопросамъ мы находимъ такую бездну непреоборимой наивности, которая прячется лишь подъ толстымъ слоемъ самодовольства. По его мнѣнію, „самое существо богословскаго ученія православной церкви вовсе не таково, чтобы оно для своего точнаго раскрытія требовало непременно математической полноты изученія всѣхъ выразителей и представителей православнаго міровоззрѣнія — Свв. Отцовъ и Учителей Церкви. Общій смыслъ православнаго ученія достаточно уясняется и изъ точнаго изученія писаній только наиболѣе выдающихся Свв.

Отцовъ Церкви“. Для г. Зарина весь вопросъ—въ количествѣ изученныхъ святоотеческихъ твореній, а идеаль—математическая точность изученія (=5000 страницъ). О личномъ базисѣ системы даже не упоминается. Въ дѣлѣ системы христіанская этика идетъ будто однимъ путемъ съ догматикой ¹⁾).

Но именно между этикой и догматикой въ этомъ отношеніи существуетъ большое различіе. Уже изъ катихизиса извѣстно, что христіанское догматическое ученіе заключено церковію въ точныя формулы, которыя служатъ надежнымъ остовомъ въ построеніи христіанско-церковнаго ученія. Даже въ трудахъ церковно-историко-догматическаго характера эти формулы служатъ началомъ, объединяющимъ церковно-историческій матеріалъ. Оцѣнка послѣдняго съ точки зрѣнія послѣдующихъ (или предшествующихъ) формулъ придаетъ этого рода трудамъ догматико-апологетическій видъ. Можно спорить о научной силѣ этого метода оцѣнки, но не подлежитъ сомнѣнію его апологетическая цѣнность ²⁾.

Иное дѣло въ этикѣ. Правда и въ богословской этикѣ есть нѣкоторыя положенія, сводящіяся въ сущности къ догматическимъ формуламъ,—которыя неизбѣжны у каждаго представителя христіанско-этического міровоззрѣнія. Однако наиболѣе важное въ этой области выступаетъ за грани догматическихъ формулъ и общихъ положеній, поскольку оно относится къ интимнымъ переживаніямъ и личной мысли. Если въ области догматической цѣнное совпадаетъ съ общимъ, съ тѣмъ, что повсюду, всегда, всѣми признается,—то въ области христіанско-этического міросозерцанія наиболѣе цѣннымъ является живое, интимное, индивидуальное. Поэтому и богословское познаніе здѣсь носитъ особыя черты. Здѣсь беспорядочный хаосъ исторически-пережитаго можетъ быть побѣжденъ, во-первыхъ, отысканіемъ въ историческомъ потокѣ наиболѣе высокаго момента и, во-вторыхъ, личной правдой, интимнымъ опытомъ, причемъ, очевидно, должно быть полное соотвѣтствіе и взаимная зависимость между исторически-наивысшимъ моментомъ и ин-

¹⁾ Кн. 1-я стр. XXVI.

²⁾ Я могу указать на недавній трудъ проф. А. А. Спасскаго, который въ свою *Исторію догматическихъ движеній* непрерывно вноситъ *богословскую* оцѣнку. См. стр. 15. 52. 115. 281 498. 511. 512. 522 и др.

тимнымъ переживаніемъ. Самымъ счастливымъ опытомъ христіанской мысли нужно назвать тотъ, при которомъ личный опытъ автора ведетъ къ признанію наивысшей исторической цѣнности за евангельскимъ словомъ, что однако не всегда бываетъ, такъ какъ личныя симпатіи могутъ наклонять сердце и изощрять познаніе въ сторону церковно-историческаго (символически-аскетическаго) міровоззрѣнія, какого-либо періода его, какого-нибудь представителя его. И съ евангельско-личной точки зрѣнія возможна положительная оцѣнка церковно-историческаго міросозерцанія, хотя тутъ неизбежна историческая и личная критика, такъ что будетъ на лицо указаніе въ церковно-историческомъ наиболѣе важнаго и постояннаго, возведеніе его къ евангельской высотѣ и освобожденіе отъ исторически-условныхъ односторонностей. Но прямо нужно объявить невозможнымъ механическую систематизацію того, что пережито и передумано на протяженіи многихъ вѣковъ, подъ разными измѣнявшимися условіями, и всегда выливалось въ индивидуально-закругленныя формы міровоззрѣнія, которыя требуютъ къ себѣ всесторонне-внимательнаго отношенія. Тутъ умѣстны исторія христіанскаго-этического развитія и монографическая характеристика его представителей. Механическая же систематизація возможна лишь на низкой ступени общихъ безцвѣтныхъ тезисовъ. И только личное освѣщеніе можетъ поднять систематизатора надъ этою ступенью.

Г. Заринъ обнаружилъ рѣшительную неспособность свою понять значеніе личнаго элемента въ дѣлѣ богословской систематизаціи. Это открывается и въ критической части его труда, и въ систематической. Оказывается, что большинство изъ пособій, бывшихъ у него подъ руками, стоитъ на высотѣ лично-религіознаго творчества, религіозно-философскаго мышленія. Таковы труды еп. Теофана, А. Θ. Гусева, Θ. Θ. Гусева и т. д. Со всѣхъ сторонъ г. Заринъ получалъ настойчивыя предупрежденія, цѣнныя указанія. Онъ имѣлъ достойнѣйшихъ руководителей. И гонимый бѣсомъ мелкаго тщеславія и волнами поверхностнаго мышленія, онъ пренебрегъ этими предупрежденіями и указаніями, прошелъ мимо всѣхъ этихъ цѣнныхъ опытовъ. Отошелъ отъ нихъ съ тѣмъ же, съ чѣмъ и приступилъ къ нимъ—съ неуязвимымъ самомнѣніемъ. Какъ онъ не поразился легкостью своей кри-

тики, легкостью своихъ побѣдъ! И если для него такъ очевидно непочность всѣхъ этихъ опытовъ, стоило ли ему посвящать имъ цѣлую книгу?.. Вообще наша богословская критика стоитъ очень низко: мелочная, придирчивая, недобросовѣстная. И все-же г. Заринъ превзойдетъ своимъ легкомысліемъ многихъ другихъ... Онъ, видите ли, не подозрѣвая цѣльности того или другого міросозерцанія, съ воздушною легкостью доказываетъ односторонность одного, другого, третьяго, четвертаго авторовъ. Знаете, какъ мы привыкли разносить католичество и протестантство: противъ католическихъ положеній выставляемъ протестантскія, противъ протестантскихъ католическія. Критика легкая, но вѣдь католичество есть цѣльная и стройная система, и протестантство—цѣльная и стройная система, а чего наше православное богословіе достигаетъ механическимъ соединіемъ католичества и протестантства? Ни католичество, ни протестантство не исчерпываются тѣми тезисами и отрывками, которые захватываются такою критикою: они остаются, въ своей органической стройности, за предѣломъ ея. Такъ и г. Заринъ (напримѣръ) противъ А. Θ. Гусева, который стоитъ за дѣятельное христіанство, выставляетъ Θ. Θ. Гусева, у котораго выступаетъ созерцательная религіозность, и обратно. Противъ каждаго онъ выставляетъ одну и ту же формулу: „да, у нѣкоторыхъ отцовъ-аскетовъ такія мысли есть, это одинъ изъ типовъ аскетизма, но у другихъ отцовъ есть другія мысли“... Для себя же онъ идеаломъ ставитъ объединеніе того и другого типа. Онъ не постигаетъ того, что А. Θ. Гусевъ, какъ живая нравственная личность, отразился въ своихъ трудахъ, и Θ. Θ. Гусевъ, какъ живой, сказался въ своей книгѣ, и еп. Теофанъ, и проф. Пономаревъ и проч. А объединеніе, о которомъ мечтаетъ г. Заринъ, припахиваетъ мертвечинкой,—и самъ г. Заринъ сумѣлъ не дать ни одного штриха своего личнаго міровоззрѣнія. Его трудъ безъ души, его этико-богословское изслѣдованіе не имѣетъ печати личности человѣческой, печати Божьяго дара. Его сочиненіе стоитъ ниже въ этомъ отношеніи почти всѣхъ трудовъ, которые онъ такъ высокомерно обсуждаетъ. Ни въ комъ онъ не усмотрѣлъ образа Божія, не подслушалъ живого бѣнія человѣческой души, личныхъ надеждъ, личныхъ устремленій. Для него существуютъ лишь мертвыя слова. Съ страш-

нымъ упорствомъ онъ расчленяетъ системы на фразы, изреченія, слова, и твердитъ, твердитъ, твердитъ одно и то же: эта фраза невѣрна, это изреченіе неточно, это слово неясно. Ни разу онъ не поднялся до того, чтобы взглянуть въ душу рецензируемыхъ авторовъ, окинуть взоромъ цѣлое той или другой религіозной системы, того или другого міровоззрѣнія...

Я уже сказалъ, что богословскія работы съ характеромъ религіознаго мышленія, личнаго религіознаго міросозерцанія, нашею средою не принимаются, не признаются, встрѣчаются здѣсь съ самодовольнымъ презрѣніемъ здраваго смысла. О. протопресвитеръ Янышевъ, книгу котораго я теперь, по указанію г. Зарина, внимательно прочиталъ, посвящаетъ мнѣ на стр. 200 слѣдующія строки (въ примѣчаніи). „Въ статьѣ г. М. М. Тарѣва „Цѣль и смыслъ жизни“ говорится: „христіанинъ не можетъ быть въ мірѣ иначе, какъ аскетомъ и юродивымъ“. Безъ аскетизма, добавляетъ отъ себя о. протопресвитеръ, духовная жизнь, конечно, невозможна... но къ чему же тутъ юродство? А между тѣмъ на слѣдующей страницѣ мимоходомъ тѣмъ же авторомъ ясно высказывается и такая, вполне здравая мысль: „призваніе христіанина—проявить духовную божественную жизнь въ полнотѣ естественной жизни“... О. протопресвитеръ Янышевъ считаетъ меня способнымъ хотя-бы *мимоходомъ* высказывать здравыя мысли,—и, вотъ, моя идея христіанскаго юродства кажется ему такою колоссальною, невѣроятною нелѣпостью, что онъ удивляется, какъ я, все-таки проявляющій проблески здраваго смысла, могъ высказать такую идею... Благосклонный читатель! кто бы ты ни былъ, ты понимаешь, что литературное слово въ наше время служить наиболѣе яркою формою исповѣданія. Многія стороны души, не умѣщаясь въ узкихъ рамкахъ житейской практики, могутъ открыться только въ формѣ литературнаго слова. Не нависть и презрѣніе ко всякому человѣку, любовь ко всѣмъ людямъ, крайній позоръ нравственнаго паденія, послѣдняя высота религіознаго восторга, героическое смиреніе и дерзновенная гордость—могутъ адекватно сказаться не въ дѣлѣ, а въ словѣ. И когда говоришь о юродствѣ, вѣдь это значитъ—надѣваешь на себя рубище и идешь въ немъ предъ глазами міра, обнажаешь душу свою, открываешь предъ всѣми

свое сердце... И несется тебѣ отвѣтъ со стороны присяжнаго богословія: противорѣчить здравому смыслу, нелѣпость!.. Но при чемъ же тутъ здравый смыслъ? Вѣдь это душа сказала, настроеніе сказало, живая правда тутъ... Но нѣтъ мѣста живой правдѣ тамъ, гдѣ безраздѣльно царитъ здравый смыслъ. Такое отношеніе къ своимъ религіознымъ идеямъ, къ своей религіозной системѣ я встрѣчалъ не разъ ¹⁾. На этой же низкой ступени религіозной критики стоитъ и г. Заринъ. Онъ приводитъ мои слова: „Евангеліе нельзя проповѣдывать дѣтямъ, потому что это значило бы внушать имъ ненависть къ отцу и матери, а это было бы полною нелѣпостью“,—и добавляетъ отъ себя: „такою же нелѣпостью, какою было бы внушать дѣтямъ отсѣчь правую руку, вырвать правый глазъ и т. п. Но такихъ нелѣпостей, т. е. внушать буквальное пониманіе евангельскихъ словъ, забывая всѣ правила для пониманія священнаго текста,—не слѣдуетъ внушать и взрослымъ“ ²⁾...

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

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

1) Такъ отзывъ свящ. Свѣтлова (Бог. Вѣст. 1902, май, стр. 56) о наиболѣе оригинальныхъ частяхъ моей книги „Цѣль и смыслъ жизни“ (отъ которыхъ „чѣмъ-то новымъ и свѣжимъ вѣетъ“) проникнуть ограниченнымъ самодовольствомъ и дикою нетерпимостію. Впрочемъ этотъ озлобленный богословъ всѣ силы свои неумолимо тратитъ на мелочные сче-ты съ своими коллегами.

2) Кн. 1-я стр. 204 Т. е. у меня въ мукахъ сердечныхъ ставится христіанская проблема, а г. Заринъ самую муку моего сердца, самую проблему мою называетъ нелѣпостью.

IV.

Сочиненіе г. Зарина наводитъ на нѣкоторыя нерадостныя размышленія о положеніи, которое занимаетъ въ нашей литературѣ религіозная мысль. Мы начали нашу статью тѣмъ наблюденіемъ, что тѣсная область богословской науки и, въ частности, религіозная мысль стиснута болотистымъ мелколѣсьемъ богословской публицистики. Цѣлый сонмъ фиглярствующихъ писаекъ, кривляющихся предъ базарною публикою, забавляетъ ее разыгрываніемъ ролей Савонароль и Брандовъ, ломается предъ нею съ своими дневниками, исповѣдьями. Но оказывается, и въ тѣсной области богословской науки религіозная мысль имѣетъ противъ себя воинственную богословскую схоластику—въ двухъ видахъ: въ видѣ безличной церковно-исторической археологистики и въ видѣ схоластической систематики.

Религіозная философія—это современная мученица. Она страдаетъ уже отъ того, что ее заливаетъ вонючая волна публицистической, вульгарной фальсификаціи. Она страдаетъ отъ цензуры—общей, спеціальной для ученыхъ богословскихъ трудовъ и добровольной цензуры рецензентовъ и доносчиковъ, дѣйствующихъ подобно „нѣкимъ отъ Іакова“. Она страдаетъ отъ цензуры несравненно болѣе другихъ отдѣловъ богословія, потому что въ вопросахъ религіозной мысли каждый считаетъ себя компетентнымъ, и не принято здѣсь сообразовываться съ научными данными... Однако все это было бы терпимо, если бы наша богословская наука давала въ своей собственной сферѣ убѣжище для религіозной мысли. Но богословская наука хочетъ быть царствомъ внѣшней учености и не хочетъ дать мѣста для религіозной мысли. Религіозная философія отличается отъ публицистики тѣмъ, что она опирается на критико-историческую науку, но сама богословская ученость отвергивается отъ религіозной философіи. Мы видѣли, какъ съ нею не церемонится г. Заринъ,—и мы можемъ легко видѣть, что онъ не представляетъ исключенія въ этомъ отношеніи. Богословская наука—и церковно-историческая и систематическая—смотритъ на религіозную философію, на религіозную мысль—пренебрежительно.

Первый мотивъ этого высокомерія тотъ, что-де академическая философія не мирится съ творчествомъ мысли! Проф.

А. П. Лебедевъ, нашъ знаменитый церковный историкъ, нѣсколько мѣсяцевъ тому назадъ, въ своемъ автобіографическомъ очеркѣ, писалъ слѣдующее. „Я никогда не чувствовалъ большого расположенія къ философствованію, а моя магистерская тема (философско-богословская) окончательно поссорила меня съ философіей, съ философіей, какъ она понимается въ академіи. Эта философія напередъ предрѣшаетъ и предрѣшала всѣ вопросы—и изслѣдователю напередъ указывалось, гдѣ непременно нужно говорить: да, и гдѣ столь же непременно говорить: нѣтъ. Правда, при написаніи моей диссертации встрѣчались случаи, гдѣ нельзя было съ увѣренностію сказать ни да, ни нѣтъ, но въ этихъ случаяхъ обязательно приходилось тянуть волосянку на мотивъ: нельзя не соглашаться, но нужно признаться. Все это мнѣ быстро наскучило—и возбуждало физическую тошноту. Я понялъ, что академическая философія есть истинная нирвана для дѣйствительной науки этого имени. И я не удивляюсь тому, что всѣ лѣнивые люди въ Академіи обнаруживаютъ несомнѣнную склонность къ философіи. Я отнюдь не пожелалъ мыслить сообразно готовой указкѣ, и раскланявшись со всѣмъ, что носило наименованіе академической философіи, занялъ кафедру древней церковной исторіи“. Эти слова почтеннаго церковнаго историка заслуживаютъ вниманія... А. П. Лебедевъ—мой достоуважаемый наставникъ по академіи, о которомъ я доселѣ сохраняю самыя пріятныя воспоминанія. Его церковно-историческія сочиненія составляютъ у меня настольныя книги. И однако (лучше сказать: тѣмъ болѣе) я сожалею, что изъ-подъ его пера вырвалась такая необдуманная рѣчь. Печально уже то, что въ словахъ А. П. Лебедева не вполне исправна логическая сторона дѣла. Онъ въ послѣднихъ статьяхъ своихъ съ особенною настойчивостію (и болью) останавливаетъ вниманіе читателей на тѣхъ гоненіяхъ и прешеніяхъ, которыя задерживаютъ развитіе у насъ церковно-исторической науки ¹⁾. Какое же различіе въ этомъ отношеніи, т. е. въ условіяхъ развитія, между церковной исторіей и богословіемъ? Почему это давленіе образуетъ для

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

исторической науки *внѣшнее* препятствіе, а для богословія—*внутреннее* свойство? Можетъ быть это давленіе отъ исторической науки отскакиваетъ, какъ отъ стѣны горохъ, а на богословіи отпечатлѣвается всею грязною лапою? Слишкомъ извѣстно, что этого нѣтъ ¹⁾. Это по условіямъ развитія, теперь—по существу. Исторія религій и церковная исторія имѣютъ своимъ предметомъ религію, какъ фактъ, и христіанство, какъ фактъ; философія религій и философія христіанства имѣютъ предметомъ религію и христіанство, какъ проблему. Т. е. по существу дѣло историка религій и церкви есть внѣшняя работа, дѣло религіознаго мыслителя—творчество. Личное свободное творчество—*conditio sine qua non* хорошей богословской работы. Это ясно для всѣхъ, кромѣ представителей „научнаго“ богословія—церковныхъ историковъ и богослововъ-систематиковъ. Очень можетъ быть, что А. П. Лебедевъ именно это религіозно-мыслительное творчество и отождествляетъ съ лѣвостью ума, противопоставляя его церковно-исторической работѣ. Но вѣдь это-то и характерно для нашего „научнаго“ богословія, и какъ разъ въ этомъ пренебреженіи къ религіозно-творческой мысли церковная исторія становится въ одинъ уровень съ схоластико-систематическимъ богословіемъ.

Второй мотивъ пренебрежительнаго отношенія представителей богословской науки къ религіозной мысли—общедоступность темъ религіозной философіи. Какъ бы ни была послѣдняя малодоступна по своему содержанію, какъ бы ни были высоки ея требованія отъ писателей и читателей, все-же остается неустрашимымъ тотъ фактъ, что она обсуждаетъ тѣ же предметы, которые трактуются въ проповѣдяхъ и назидательныхъ листкахъ. Не такъ съ церковно-историческими и богословско-схоластическими трудами. Здѣсь всегда есть возможность имѣть дѣло съ такими вопросами, которые никому не приходили въ голову, съ такими церковно-историческими именами, которыхъ никто не слыхалъ, и съ церковно-историческими памятниками, которыхъ никто не читалъ,—и это создаетъ психологію высокоумнаго спеціалиста.

¹⁾ По словамъ самого А. П. Лебедева: „русская церковно-историческая наука по своимъ достоинствамъ не только не равняется съ своими иностранными сотоварищами, но и значительно отъ нихъ отстала“. Ibid. 705 Ср. Май, стр. 102 и мн. др.

Когда же нѣсколько такихъ специалистовъ изъ разныхъ концовъ земного шара протянутъ руки другъ другу, тогда производится полная иллюзія чего-то одновременно и священнодѣйственнаго и всемірнаго. Хотя бы...

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

При этомъ не маловажную роль играетъ и то соображеніе, что такія темы даютъ возможность не касаться личныхъ убѣжденій, а это мало того, что иногда бываетъ очень удобно, но и считается признакомъ „хорошаго тона“ въ богословско-научныхъ кругахъ... Дѣло извѣстное, что долго дѣйствующие порядки образуютъ соответствующую психологію толпы. Такъ и у насъ долговременныя гоненія на религіозную мысль породили глубоко укоренившееся суевѣріе, что неприлично говорить о своихъ личныхъ религіозныхъ убѣжденіяхъ. Въ этомъ суевѣрїи — своеобразный семинарско-академическій духъ. Излагать принятое церковное ученіе, трактовать внѣшній церковно-историческій фактъ, это — научно, а строить личное религіозное міровоззрѣніе, самое меньшее — не принято: это оскорбляетъ здравый смыслъ. И простымъ выводомъ изъ этого суевѣрїя служить мнѣніе, что писать и научно на общедоступныя (религіозныя) темы занятіе очень легкое, не стоящее серьезнаго вниманія. И такимъ путемъ въ этой типической средѣ здраваго смысла совершенно затушевывается та несомнѣнная истина, что философски и серьезно обсуждать затасканныя темы, вульгарные вопросы, не сбиваясь на публицистику, не повторяя избитыхъ путей — это возможно лишь при болѣе или менѣе крупномъ талантѣ и личной оригинальности. Мало того, что строить литературное зданіе изъ своихъ убѣжденій, вообще, и религіозныхъ, въ особенности, значитъ писать кровью и нервами, — это, сверхъ того, область, гдѣ ничѣмъ, ни трудолюбіемъ, ни ученостью, нельзя замѣнить творческаго огня, ничѣмъ нельзя замаскировать отсутствіе Божьяго дара. Ибо безъ этого сгня и дара никакими усиліями не выбраться изъ трясины общихъ мѣстъ, торныхъ путей, чужихъ, старыхъ и мертвыхъ словъ, надоедливаго проповѣдничества и легкомысленнаго публицистическаго фельетонизма.

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

М. Таръевъ.
