



Протопресвитеръ І. Л. Янышевъ, какъ моралистъ.

(Окончѣніе)

IV.

Указавъ на крупныя достоинства нравственно-богословской системы о. І. Л. Янышева, мы погрѣшили бы противъ своего чувства глубочайшаго уваженія къ его памяти, если бы наряду съ этимъ не отмѣтили тѣхъ задачъ, которыя намъ завѣщаль покойный моралистъ, оставивъ ихъ нерѣшенными. Что его нравственно-богословская система оканчивается вопросомъ, на который должны отвѣтить послѣдующіе работники въ этой области, это безспорно, даже не разумѣя подъ этимъ отсутствіе третьей части начертаннаго плана. Въ своемъ основномъ содержаніи его система обходится безъ нѣкоторыхъ звеньевъ, и это легко замѣтить, окидывая взглядомъ весь планъ этой системы.

Мы имѣемъ въ „Православно-христіанскомъ ученіи о нравственности“ двѣ части: часть первая—о нравственности вообще и часть вторая—о нравственности христіанской. Указанныя нами двѣ основныя идеи системы о. І. Л. Янышева, т. е. основная характеристика нравственнаго закона и его содержанія, помѣщаются имъ въ первой части. Это значить, что по содержанію своему христіанская нравственность не отличается отъ языческой, есть та же самая общечеловѣческая нравственность, имѣющая основаніе въ человѣческой природѣ и въ условіяхъ жизни человѣческаго общества. Эта мысль съ совершенною ясностью сознается авторомъ. Въ первой части „рѣчь идетъ не о христіанской (въ частности) нравственности“. Онъ не забываетъ, что въ видѣ перваго правила нравственнаго закона въ „Православно-христіан-

ское ученіе о нравственности“ вводятся „четыре языческія добродѣтели: мудрость, справедливость, мужество и воздержаніе, которыя не только нашли мѣсто въ книгѣ премудрости Соломона, въ писаніяхъ многихъ древнихъ отцовъ и подвижниковъ, какъ восточныхъ такъ и западныхъ, но и какъ главныя нравственныя христіанскія добродѣтели поставлены вслѣдъ за религіозными обязанностями и въ христіанскомъ духѣ объяснены въ *Православномъ Исповѣданіи восточной церкви*“. То же самое мы наблюдаемъ и во второмъ правилѣ нравственнаго закона. „Помимо аскетическихъ добродѣтелей, выводимыхъ изъ отношенія души къ тѣлу и планетному міру, только двѣ главныхъ добродѣтели находятъ и Филонъ“, по мысли котораго „долгъ къ Богу выполняется въ святости и благочестіи, а долгъ къ человѣку — въ человѣколюбіи и справедливости, изъ которыхъ каждая добродѣтель имѣетъ свои подраздѣленія“. „Вотъ вся суть и вмѣстѣ планъ системы нравственнаго Богословія“, добавляетъ о. І. Л. Янышевъ. Какъ странно: вся суть христіанскаго нравственнаго ученія предначертана Филономъ, объединившимъ іудейское богословіе съ языческой философійю, какъ будто евангеліе оказывается излишнимъ! И далѣе: „нравственный законъ Моисеевъ, какъ божественный, есть совершенный законъ,—слово Божіе признаетъ существованіе нравственныхъ предписаній, тождественныхъ съ предписаніями Моисеева закона и слѣдовательно также болѣе или менѣе совершенныхъ, и у язычниковъ“. И еще: „не говоря о давно извѣстныхъ въ нашей литературѣ восточныхъ не христіанскихъ и западныхъ дохристіанскихъ правоученіяхъ, можно указать на замѣчательную этику японцевъ-язычниковъ, охарактеризованную въ фельетонѣ Новаго Времени. Трудно представить болѣе высокой идеаль нравственно-совершеннаго человѣка... Эта замѣтка, добавляетъ о. І. Л. Янышевъ, относится не къ формальной, а къ матеріальной сторонѣ нравственности и ея содержанію“. „Нравственный законъ, исполненный жизнью Спасителя міра, есть тотъ же самый законъ, который Богомъ данъ былъ чрезъ Моисея и который написанъ въ сердцѣ человѣка“. Вообще „религіозныя отношенія суть не что иное, какъ *видъ нравственныхъ*, именно видъ отношеній человѣческаго духа къ другимъ личностямъ и отличается отъ другихъ видовъ тѣхъ же от-

ношеній не по сущности своего внутренняго содержанія, ибо правда и любовь составляютъ содержаніе и религіозныхъ отношеній, а по свойствамъ того существа, на которое обращены любовь и правда“. Авторъ пытается однако дать понятіе о *христіанской* нравственности. „Именно по мѣрѣ высоты нравственныхъ свойствъ личности, съ которою чело-вѣкъ находится въ отношеніяхъ любви и правды, она въ силу этой любви и правды дѣлается для него болѣе и болѣе *образцомъ, идеаломъ*, чертами котораго онъ измѣряетъ свое нравственное сознаніе и достоинство, и вмѣстѣ *авторитетомъ*, слова и дѣйствія котораго становятся для него не только предметомъ его невольнаго довѣрія и подражанія, но и свободно принятымъ правиломъ мысли и жизни. Коль скоро же такимъ идеаломъ и авторитетомъ, по особенному воздѣйствію на чело-вѣка Божественной благодати, является божественная личность—самъ Богъ, Творецъ, Искупитель и Освятитель чело-вѣка и міра, какимъ Онъ явился въ ветхозавѣтномъ Откровеніи, особенно же въ лицѣ Христа Спасителя, то явленія и откровенія такой личности въ обширномъ смыслѣ сего слова, т. е. какъ проявленія въ твореніи міра и промышленности о немъ и какъ слова и дѣла въ пророчествахъ и чудесахъ, во всей земной жизни Спасителя и судьбахъ Его церкви, становятся для чело-вѣка безусловною нормою какъ въ пониманіи своей собственной природы и всего внѣшняго міра, такъ и во всей жизни. Понимая же нравственность на основаніи свидѣтельства не собственнаго нравственнаго сознанія только, но и божественнаго Откровенія или точнѣе: хотя и на основаніи собственнаго нравственнаго сознанія, но просвѣщеннаго божественнымъ Откровеніемъ, чело-вѣкъ понимаетъ ее уже не съ *естественной* собственно - *человѣческой* точки зрѣнія, а съ откровенной, *религіозной*, божественной и, если содержаніе этого откровенія получило характеръ догматическихъ истинъ, съ *догматической*. Только съ такой точки зрѣнія, съ точки зрѣнія Откровенія, вліяющаго на наше нравственное самосознаніе и понимаемаго притомъ по руководству православной церкви, можемъ мы говорить о нравственности *христіанской*“.

Этого пункта въ нравственно-богословской системѣ о. І. І. Янышева нельзя не признать крайне слабымъ.—и сла-

бость его изобличается уже подозрительною неопредѣленностью выражений, тяжестью мысли. Что хочетъ сказать авторъ? Нравственныя понятія въ христіанствѣ тѣ же, что и въ язычествѣ, но тамъ они вырабатываются человѣческимъ умомъ, а здѣсь предлагаются человѣку съ внѣшнимъ *авторитетомъ* и въ *догматической* формѣ. Составляютъ ли эти обстоятельства *преимущество* христіанской нравственности, *очевидное* и для язычниковъ? Не наоборотъ ли? Вѣдь уже заявлено, что язычники имѣли „столь высокій идеалъ нравственнаго совершенства, выше котораго и представить нельзя“, — какая же послѣ этого нужда въ образцѣ нравственности, который христіане имѣютъ въ лицѣ Христа? О. І. Л. Янышевъ хочетъ устранить это затрудненіе. „Нѣкоторое знаніе человѣкомъ (т. е. внѣ христіанства) требованій нравственнаго закона и сообразныя съ нимъ внѣшнія дѣйствія не свидѣтельствуютъ еще о совершенно добромъ нравственномъ настроеніи или добродѣтели, которая одна есть истинное нравственное благо. И бѣсы знаютъ до известной степени волю Божію, иногда не могутъ не повиноваться Ею велѣніямъ; тѣмъ не менѣе они служатъ представителями крайней степени нравственнаго извращенія“. Но не слишкомъ ли поспѣшно выплыла эта аналогія бѣсовства, которая прилична была бы лишь въ устахъ того, для кого вся языческая добродѣтель была обманомъ, „позлащеннымъ порокомъ“? Малая степень нравственнаго совершенства ужъ во всякомъ случаѣ не то же, что бѣсовская вѣра. Да потомъ: какъ же говорить о „*нѣкоторомъ* знаніи“, если „трудно представить болѣе высокій идеалъ нравственнаго совершенства“ въ сравненіи съ языческимъ идеаломъ? Правда, мы встрѣчаемъ характерную вставку. Мы читаемъ: „трудно представить болѣе высокій идеалъ нравственно (но не религіозно-нравственнаго) совершеннаго человѣка“. Однако, что это за изъятіе, если сама религія, по воззрѣнію о. І. Л. Янышева, есть только „видъ нравственнаго“?

И вотъ послѣднее усиліе отстоять христіанское ученіе о нравственности. „То понятіе о нравственности вообще, которое изложено нами въ первой части, есть, правда, въ сущности христіанское понятіе, подтверждалось ученіемъ слова Божія и церкви, но это совпаденіе нашего понятія о

нравственности съ религіознымъ и догматическимъ ученіемъ о ней было такъ сказать внѣшнее, случайное; оно показываетъ только, что и свидѣтельства собственнаго, развивающагося въ нѣдрахъ христіанства, нравственнаго самосознанія вполнѣ согласуются съ откровеннымъ ученіемъ, что истинное откровеніе и высшія потребности человѣческой природы взаимно себя объясняютъ, подтверждаютъ и восполняютъ; но не говоритъ ничего о религіозномъ основаніи и религіозной сторонѣ человѣческой нравственности, не объясняетъ ея христіанскаго характера. Теперь же, прилагая къ понятію *нравственность* предикатъ *христіанская*, мы сосредоточиваемъ наше вниманіе на тѣхъ моментахъ внутреннѣйшей человѣческой жизни, въ которыхъ человѣческая естественная нравственная потребность *впервые* подвергается влиянію иной, независимой отъ человѣка и высшей его нравственной же силы, именуемой въ богословіи *спасительною благодатію*; вступая на тотъ пунктъ систематическаго богословія, въ которомъ правоученіе совпадаетъ съ вѣроученіемъ, мы обязываемся строго ограничить свой взглядъ на предметъ предѣлами, указываемыми христіанско-православнымъ догматическимъ ученіемъ о нравственной природѣ человѣка, его паденіи и искупленіи. Гдѣ нѣтъ дѣйствія спасительной божественной благодати на человѣка и воздѣйствія на нее воли самого человѣка, тамъ нѣтъ ни спасенія, ни Спасителя, ни истинной христіанской нравственности; гдѣ же это дѣйствіе и воздѣйствіе и спасеніе понимаются не православно, тамъ не можетъ быть и православнаго правоученія. Отношеніе между Богомъ и человѣкомъ составляетъ предметъ богословія вообще; возстановленіе этого отношенія, нарушеннаго свободною волею человѣка, называемое спасеніемъ его во Христвѣ, составляетъ предметъ собственно христіанскаго богословія; своеобразное пониманіе дѣла этого спасенія, поелику оно зависитъ не только отъ Бога, но и отъ самого человѣка, составляетъ сущность отличія православнаго не только вѣроученія, но и правоученія отъ инославныхъ. Посему существенную задачу второй части нравственнаго богословія составляетъ объясненіе *понятій* о спасеніи человѣка на основаніи слова Божія и ученія церкви *въ связи съ вышеизложеннымъ* понятіемъ о нравственности вообще. Рѣшеніемъ этой задачи объясняются

какъ *характеръ* христіанской нравственности, такъ и усло-
вія *возникновенія* и *роста* христіанской нравственной жизни“. По этому плану и написана вторая часть „Православно-христіанскаго ученія о нравственности“. Этой точкой зрѣнія указывается важное отличіе христіанства отъ язычества: при одинаковыхъ нравственныхъ понятіяхъ отличіе язычника отъ христіанина въ томъ, что первый, по силѣ грѣха, потерялъ возможность безъ божественной помощи быть истинно нравственнымъ, а второму по заслугамъ Христа возвращена возможность добродѣтельной и блаженной жизни. Конечно, это отличіе язычника отъ христіанина составляетъ предметъ догматическаго богословія и самъ о. І. Л. Янышевъ признаетъ совпаденіе въ этомъ пунктѣ правоученія съ вѣроученіемъ; однако это есть лишь формальный недостатокъ нравственно-богословской системы его, которымъ можно вполне пренебречь. Впрочемъ, ничѣмъ нельзя оправдать того метода нравственно-богословскаго ученія, при которомъ нравственное богословіе не только заимствуетъ изъ догматическаго, но и ограничиваетъ все свое содержаніе лишь этимъ заимствованіемъ изъ догматическаго богословія. А это такъ и случилось съ нравственно-богословской системой о. І. Л. Янышева. И смотрите, что вышло. Тогда какъ въ первомъ отдѣлѣ нравственность общечеловѣческая не только обсуждается, какъ понятіе, но и анализируется какъ фактъ, имѣющій свое содержаніе, здѣсь не только авторъ говоритъ объ ней, но и она сама говоритъ читателю своимъ содержаніемъ, здѣсь не только дается ученіе о нравственности, но и излагается нравственное ученіе; во второмъ отдѣлѣ христіанская нравственность только обсуждается, а не излагается, здѣсь мы всюду слышимъ голосъ автора, изощренно разсуждающаго о христіанской благодати, но не слышимъ голоса самой христіанской нравственности, голоса самого христіанства и, прежде всего, евангельскаго голоса. Съ переходомъ отъ перваго отдѣла ко второму живое сужденіе о фактѣ живой жизни, близкомъ сердцу автора и читателя, рѣзко смѣняется давно надобвшею схоластикой. Здѣсь проходитъ передъ нами рядъ отвлеченныхъ понятій о нравственномъ состояніи падшаго человѣчества, объ объективномъ спасеніи человѣка, о видахъ благодати, — о томъ, что было и бываетъ съ христіаниномъ не по его волѣ, и мы

получаемъ такое впечатлѣніе, что христіанская жизнь внутренняго содержанія не имѣетъ никакого. Но это неправда. Христіанская нравственность имѣетъ свое собственное, специфическое содержаніе, которымъ съ избыткомъ наполняется сознаніе христіанина. Это—богосыновняя любовь, вѣра, праведность, вѣчная жизнь, свободная и блаженная. Христіанская абсолютная любовь не та же любовь, которую знала языческая мораль, христіанская богосыновняя вѣра имѣетъ специфическія черты, своеобразна христіанская праведность, своеобразна христіанская свобода, христіанское блаженство ¹⁾. Но ничего изъ этого, ни одной іоты не вошло въ Нравственное богословіе о. І. Л. Янышева, которое въ этомъ отношеніи раздѣляетъ участь всѣхъ другихъ нашихъ нравственно-богословскихъ системъ. Какой рокъ тяготѣетъ надъ этой наукой! Она имѣетъ, одна изъ всѣхъ богословскихъ наукъ, своимъ прямымъ предметомъ христіанскую жизнь съ ея внутренней стороны, какъ она открывается христіанскому самосознанію, переживается христіанскимъ сердцемъ. И что же? Христіанское содержаніе духовной жизни системамъ нравственнаго богословія столь же чуждо, какъ чуждо оно, напр., всей старообрядческой литературѣ. Наши моралисты какъ будто несутъ въ рукахъ запечатанный конвертъ, въ который не могутъ заглянуть. О чемъ-то говорятъ, какъ будто о нужномъ—„свидѣтельства Слова Божія о господствѣ зла въ духовной человѣческой природѣ послѣ паденія“, „двоякаго рода недоумѣнія, возбуждаемая догматическимъ ученіемъ о благодати, какъ спасительной силѣ“ и т. д. Но гдѣ же то слово, которымъ Христосъ жегъ сердца людей, гдѣ *евангеліе*, благая вѣсть? Хоть одно евангельское слово! Нѣтъ его. О. І. Л. Янышевъ рѣшительно заявляетъ, что нравственный законъ не имѣетъ христіанскаго содержанія, что нѣтъ христіанскаго нравственнаго ученія. Можно схоластически разсуждать о христіанствѣ, но ничего христіанство не говоритъ человѣческому сердцу. Трагедія богословской науки: для нея утеряна христіанская грамата!

Третій подотдѣлъ второй части своей нравственно-богословской системы о. І. Л. Янышевъ посвящаетъ вопросу о процессѣ или возрастаніи христіанской жизни. Что обусуде-

¹⁾ См. *Основы христіанства*, особ. т. II

ніе этого вопроса не можетъ дать христіанскаго содержанія Нравственному богословію, я объ этомъ уже говорилъ въ другомъ мѣстѣ ¹⁾; и въ обсужденіи этого вопроса авторъ неизбѣжно долженъ смотрѣть на христіанскую жизнь со стороны, а не изнутри. Намъ не было бы повода входить въ ближайшее разсмотрѣніе этого подотдѣла, если бы не одно случайное обстоятельство: этотъ подотдѣлъ о І. І. Янышевъ излагаетъ по извѣстнымъ книгамъ еп. Теофана Затворника и, этимъ путемъ, вноситъ въ свою нравственно-богословскую систему специфически-аскетическія сужденія. Мы уже видѣли, какъ онъ разсуждаетъ объ аскетизмѣ въ первой части. И во второй части авторъ дѣлаетъ слѣдующее характерное для него подстрочное примѣчаніе. „На томъ, истинно-святомъ и блаженномъ, полномъ свѣта, неизреченной любви и духовнаго наслажденія, состояніи, въ какомъ находится оправданный и освященный въ моментъ таинственнаго (въ Крещеніи и Мвропомазаніи) непосредственнаго общенія съ Божествомъ,—обыкновенно останавливаются, какъ на цѣли всѣхъ своихъ подвиговъ, аскеты - мистики... Если смотрѣть на монашескій аскетизмъ, какъ на подвиги покаянія, то такая цѣль аскетизма весьма понятна и согласна съ Словомъ Божиимъ; но и тогда остается невыясненнымъ: возможно ли и зачѣмъ должно продолжаться вышеописанное блаженное на землѣ состояніе, коль скоро оно, само по себѣ, составляетъ всю суть блаженства и вѣчной загробной жизни, а на землѣ не имѣетъ ничѣмъ отзываться ни въ отношеніи къ матеріальному міру, ни въ отношеніи къ ближнимъ. *Все земное* въ этомъ блаженномъ состояніи,—по сознанію преп. Макарія Египетскаго,—является не только нежелательнымъ, но даже враждебнымъ этому состоянію“. Между тѣмъ, слѣдуя еп. Теофану, въ третьемъ подотдѣлѣ второй части с. І. І. Янышевъ пишетъ: „Положенное въ чловѣкѣ *начало христіанской религіозной жизни* есть вмѣстѣ съ тѣмъ и совершившееся фактически *начало земного спасенія его*. Но это начало жизни или спасенія, какъ и всякое начало, зародышъ или сѣмя, требуетъ своего продолженія, развитія и совершенствованія среди данныхъ условій земной жизни. Такое *развитіе и совершенствованіе себя и состав-*

¹⁾ *Основы христіанства*, т V

ляетъ для возрожденнаго основную задачу всей его земной жизни, ибо: 1) зародышъ или сѣмя новой жизни въ возрожденномъ есть зародышъ, возникшій въ ветхомъ духовномъ организмѣ человѣка, есть сѣмя, всѣянное среди тернія, есть искра, отовсюду еще закрываемая пепломъ; это есть только обновленіе я человѣка, возстановленная энергія его самоопредѣленія, свѣтящійся центръ его личности, тогда какъ всѣ орудныя силы этой личности, т. е. душевныя и тѣлесныя силы, издавна пріобыкшія и потому наклонныя къ злой дѣятельности, еще не пріучены къ дѣятельности доброй и вся внѣшняя окружающая ихъ обстановка можетъ ежеминутно возбуждать въ нихъ эти старыя, злыя привычки, можетъ запутать христіанина. 2) И самыя благодатныя дѣйствія въ человѣкѣ, какія явно и дѣйствительно испытываетъ оправдываемый и освящаемый, какъ чистоту своего нравственнаго чувства, какъ живую энергію въ послѣдованіи за Христомъ, какъ блаженство богообщенія, хотя по ученію великихъ подвижниковъ христіанской церкви никогда не оставляютъ христіанина, но отнюдь не остаются для него столь же ощутительными и явными, какими они были въ моментъ его возрожденія. Напротивъ, давъ возрожденному вкусить всю сладость жизни въ Богѣ, благодать скрываетъ отъ него свое присутствіе въ немъ, оставляя его дѣйствовать какъ бы одного, среди трудовъ, недоумѣній и даже паденій, и только по прошествіи болѣе или менѣе долгаго періода испытанія вселяется въ него явно, дѣйственно, *ощутило*. Получивъ однажды возможность или силу побѣждать живущее въ себѣ зло и созидать въ себѣ нравственно-добрыя качества, христіанинъ призывается къ собственнымъ подвигамъ, къ *аскетизму*, понимаемому уже не въ смыслѣ власти надъ собою и своимъ тѣломъ вообще, какъ мы видѣли въ первой части нравственнаго богословія, а въ смыслѣ *подвиговъ своего христіанскаго самоусовершенствованія* или *самовоспитанія* по всѣмъ сторонамъ религіозно-нравственной жизни, призывается къ тому, чтобы самодѣятельно создать въ себѣ и потому сдѣлать неотъемлемымъ отъ себя то царствіе Божіе, которое онъ испыталъ въ себѣ во время возрожденія и которое теперь опять какъ бы скрылось отъ него“. И еще: „Вся жизнь возрожденнаго есть непрестанное говѣніе: онъ не только находится въ состояніи самособра-“

ности зрѣнія новаго міра, въ чувствахъ и расположеніяхъ покаянной вѣры, но и прилежитъ чтенію и слышанію Слова Божія, общественному и домашнему богослуженію, соблюдаетъ всѣ уставы церкви и при всемъ этомъ всякій *простительный грѣхъ*, т. е. невольныя движенія злыхъ помысловъ и пожеланій, возникающія въ немъ вопреки инициативѣ его собственнаго я, исповѣдуетъ какъ Богу ежедневно среди молитвы, такъ и при первомъ случаѣ своему духовному руководителю или другому единомысленному съ собою христіанину; короче: возрожденный такъ устрояетъ всю свою жизнь, что она становится *непрестаннымъ говѣніемъ*“. И т. д.

Итакъ о. І. Л. Янышевъ вноситъ въ свою нравственно-богословскую систему аскетику еп. Теофана и усваиваетъ тотъ аскетизмъ въ духѣ преп. Макарія Египетскаго, противъ котораго онъ прямо высказывается и который во всякомъ случаѣ не гармонируетъ съ первою частью системы. Получаются *два аскетизма*. Для автора возникала важная задача примирить ихъ между собою,—какъ часть сюда вошло бы и примиреніе двухъ основныхъ идей первой части его системы. Но онъ уклонился отъ этой задачи. Присоединивъ къ своей системѣ специфическую аскетику, хотя и механически—путемъ изложенія аскетики еп. Теофана, авторъ оставляетъ въ читателѣ крайнее недоумѣніе. Если продлить линію аскетизма, какъ *основную задачу всей жизни возрожденнаго*, какъ *непрестанное говѣніе*, то совпадетъ ли эта линія съ линіей языческаго аскетизма какъ *обладанія и пользованія тѣломъ и природой*? Конечно, нѣтъ. Эту задачу — задачу примиренія жизни съ христіанствомъ, иначе сказать, жизненнаго пониманія христіанства—о. І. Л. Янышевъ завѣщаль младшимъ поколѣніямъ ¹⁾.

¹⁾ О. І. Л. Янышевъ писалъ въ своей книгѣ: „Въ статьѣ г. М. М. Тарѣва *Цѣль и смыслъ жизни* говорится: „христіанинъ не можетъ быть въ мірѣ иначе, какъ аскетомъ и *юродивымъ*“. Безъ аскетизма духовная жизнь, конечно, невозможна: жизнь духа на землѣ, въ тѣлѣ, есть непрестанное пользованіе и обладаніе имъ. . но къ чему же тутъ юродство? А между тѣмъ на слѣдующей страницѣ мимоходомъ тѣмъ же авторомъ ясно высказывается и такая, вполне здравая мысль: „привзаніе христіанина—проявить духовную божественную жизнь въ полнотѣ естественной жизни“ —Требованіе полноты естественной жизни у меня высказывается не случайно, но это одинъ изъ фундаментальныхъ камней моей системы. И юродство (=акцентричность, неизбѣжная у религіозныхъ натуръ, по

Это задача—такъ понять христіанство, чтобы оно давало мѣсто всей полнотѣ жизни, и такъ понять этику жизни, чтобы въ самыхъ ея нѣдрахъ умѣщалось христіанство; это задача—создать такую систему міровоззрѣнія, которая обнимала бы ничѣмъ не урѣзанную полноту жизни и ничѣмъ не ослабленную высоту христіанства, въ которой не пришлось бы ни жертвовать христіанскимъ содержаніемъ во имя жизненности нравственнаго закона, ограничивая его языческими правилами, ни жертвовать жизнью ради христіанства, аскетически подавляя „все земное“. Такую задачу съ живымъ сознаніемъ всей ея сложности и ея неизмѣримой важности—взялъ на себя я въ своихъ *Основахъ христіанства*. Такъ какъ моя система, удовлетворяя всѣмъ запросамъ природно-исторической жизни и всей высотѣ евангельскаго христіанства, направляется противъ односторонностей какъ гуманитарной такъ и безжизненной интерпретации христіанства, то, естественно, она вызываетъ противъ себя защитниковъ этихъ старыхъ концепцій ¹⁾. О. І. Л. Янышевъ, лишь механически приклеившій къ своей системѣ еофановскую аскетику, „для которой *все земное* нежелательно и даже враждебно“, всею душою своею прильпился къ гуманитарному содержанію нравственнаго закона. И, конечно, исключительно съ этой одной стороны онъ могъ взглянуть и на мою систему. Поставляя все чуждое своей концепціи подъ одинъ флагъ безжизненнаго аскетизма, который „не имѣетъ ничѣмъ отзываться ни въ отношеніи къ

терминологіи Джемса) у меня понимается (равно постъ и молитва) такъ, что ни мало не мѣшаетъ, а даже способствуетъ полнотѣ естественной жизни. И если, съ другой стороны, мнѣ возражаютъ, что я въ трактатѣ объ этихъ предметахъ не высказываю всего святоотеческаго ученія, то вѣрно, что я избѣгаю крайняго выраженія аскетизма, а беру изъ него лишь то, что гармонируетъ съ полнотою естественной жизни. О. І. Л. Янышевъ, напрасно возражая противъ моего „юродства“, самъ однако усволяетъ еофановскій подвижническій аскетизмъ, не примиримый съ полнотою естественной жизни.

¹⁾ Такъ всегда и сыплются на меня совмѣстно противоположныя, взаимно исключаютія другъ друга, обвиненія—со стороны однихъ въ крайнемъ аскетизмѣ и со стороны другихъ въ антиаскетизмѣ. Хотя бы призадумались мои критики надъ этимъ вопіющимъ самопротиворѣчіемъ, хотя бы сговорились они между собою, если не хотятъ продумать мою систему въ ея собственныхъ принципахъ и собственномъ методѣ!

материальному міру, ни въ отношеніи къ ближнимъ“, онъ подъ эту же рубрику подвелъ и мое міровоззрѣніе, сосредоточивъ все свое вниманіе на выдержанной въ немъ „евангельской высотѣ“. Однобокостью своего сужденія онъ вполне подошелъ къ сторонникамъ противнаго міровоззрѣнія, которые „все земное считаютъ враждебнымъ христіанству“ и которые признали мое міровоззрѣніе мірскимъ, сосредоточивъ все свое вниманіе на выдержанной въ немъ полнотѣ естественной жизни ¹⁾; но какъ выразилось это суж-

¹⁾ Въ недавно выпущенной книжкѣ еп. Стефана *Къ вопросу о системѣ православнаго христіанскаго правоученія* я еще и еще разъ упоминаюсь и крайне уничижаюсь въ качествѣ противника аскетизма „Враждебнымъ аскетизму явились не только представители материализма, особенно социализма, позитивизма и индеферентизма (чит. индифферентизма), но даже и идеализма и, наконецъ, нѣкоторые у насъ представители православнаго богословія (проф. М. Тарѣвъ)“ (стр. 157, также 221).

Уничижаетъ меня еп. Стефанъ, во-первыхъ, тѣмъ, что, обозрѣвая всѣ системы нравственнаго богословія и даже „ученыя работы, которыя, хотя и не даютъ намъ прямыхъ данныхъ къ рѣшенію вопроса о построеніи системы православнаго правоученія, однако могутъ дать не мало цѣннаго матеріала для построенія и содержанія существенныхъ отдѣловъ таковой системы“, даже не упоминаетъ моихъ работъ, хотя другой епископъ засвидѣтельствовалъ (in malam partem) въ Колоколѣ (№ 866), что „проф. М. М. Тарѣвъ читаетъ тотъ предметъ, который главнымъ образомъ и трактуется въ его знаменитыхъ четырехъ томахъ — именно нравственное богословіе“, и хотя въ 5 томѣ содержится обширная статья „Церковность, какъ предметъ нравственнаго богословія“ по спеціальному вопросу, которымъ занимается еп. Стефанъ.

Но за то (и это во-вторыхъ) еп. Стефанъ внимательно останавливается на моей полемикѣ съ г. Заринымъ, котораго, само собою разумѣется, преосвященный авторъ беретъ подъ свое покровительство. Такимъ образомъ еп. Стефанъ увѣдомляетъ читателей, что „проф. Тарѣвъ отмѣчаетъ г. Заринымъ, какъ противникъ традиціоннаго аскетизма и какъ выражающій православное ученіе въ нѣкоторыхъ случаяхъ, въ частности въ мысляхъ объ аскетизмѣ и другихъ, съ нимъ тѣсно связанныхъ предметахъ, не точно и не вполне опредѣленно. Проф. Тарѣвъ (въ своемъ отвѣтѣ) прежде всего старается изобличить г. Зарина въ недобросовѣстномъ отношеніи къ пособіямъ какъ вообще, такъ въ частности и у него, проф. Тарѣва. Г. Заринъ, обвиняя послѣдняго въ неправославіи по вопросу объ аскетизмѣ, въ то же время будто бы (?) заимствуетъ у него, не показывая источниковъ, точныя и опредѣленныя православныя представленія объ аскетизмѣ. Въ пространномъ отвѣтѣ на таковую безжалостно жестокою критику проф. Тарѣва г. Заринъ всячески оправдывается отъ взводимыхъ на него обвиненій и старается доказать при этомъ что критика проф. Тарѣва, какъ вызванная личнымъ раздраженіемъ и

деніе о. І. Л. Янышева о моей системѣ, въ этомъ открылся его высокій характеръ. Вопреки газетнымъ сообщеніямъ, ко-

озлобленіемъ въ виду неблагоприятнаго о немъ отзыва въ разсматриваемомъ изслѣдованіи, не имѣетъ характера безпристрастнаго и объективнаго, и что проф. Таръевъ самъ на себя оправдалъ данный имъ приговоръ о нашей богословской критикѣ, какъ о мелочной и придирчивой“ (221—222)

Такъ еп. Стефанъ представляетъ дѣло читателю Я позволю себѣ указать преосвященному автору на уклоненіе его отъ фактической правды.

Мое обвиненіе, предъявленное г. Зарину, выражено категорически. „Г. Заринъ, утверждая, что у меня нѣтъ опредѣленнаго и точнаго, даже общаго, представленія объ аскетизмѣ и другихъ, съ нимъ тѣсно связанныхъ предметахъ, что у меня нѣтъ точнаго выраженія православнаго ученія и что я несамостоятеленъ въ томъ немногомъ, что у меня есть хорошаго, *на самомъ дѣлѣ обрѣтаетъ у меня точныя и опредѣленныя, православныя представленія объ аскетизмѣ, которыми и пользуется въ видѣ и въ размѣрахъ широкаго плагиата*“.

Таково мое обвиненіе. Едва-ли найдется хоть одинъ добросовѣстный человекъ въ мірѣ, который призналъ бы это обвиненіе мелочнымъ Нѣтъ, это одно изъ такихъ обвиненій, подъ тяжестью которыхъ „избѣгаютъ выходить изъ дому, встрѣчаться съ знакомыми“. Противъ этого г. Заринъ не будетъ спорить.

Придирчиво ли это обвиненіе? Пусть на это отвѣтитъ, прежде всего, самъ г. Заринъ. Итакъ, о моемъ православіи.

Называя меня не православнымъ по вопросу объ аскетизмѣ, г. Заринъ, послѣ, въ отвѣтъ на мою критику, пишетъ: (въ сочиненіяхъ проф. М. М. Таръева) „дѣйствительно дано опредѣленное и правильное, хотя только общее, понятіе о значеніи и основныхъ принадлежностяхъ христіанскаго аскетизма,—и я могу только пожалѣть, что изложеніе (ихъ) не вошло въ мой обзоръ“ (Хр. Чт. 1908 г. дек. стр. 1697). И это не ясно сказано? Этимъ дѣло еще не кончается? Еп. Стефанъ все еще находитъ возможнымъ говорить, ссылаясь на г. Зарина, о моемъ неправославіи по вопросу объ аскетизмѣ? Да это значить видя не видѣть, слыша не слышать!

Теперь о плагиаторскомъ отношеніи г. Зарина къ моимъ сочиненіямъ. Фактъ плагиата доказанъ мною съ математической наглядностью; о позднѣйшемъ мнѣніи г. Зарина здѣсь даже излишне спрашивать Однако жъ, что въ своемъ отвѣтѣ говорить г. Заринъ? Онъ признаетъ фактъ плагиата: „это сходство или заимствованіе изъ указанныхъ сочиненій проф. М. М. Таръева, дѣйствительно, должно было бы у меня быть отмѣченнымъ“ Хр. Чт. 1909, февр стр 300). Ясно! И однако еп. Стефанъ находитъ возможнымъ говорить о *будто бы заимствованіяхъ*. Фактическая правда—вѣдь это минимальное требованіе порядочности!

„Г. Заринъ *всячески* оправдывается“ Къ сожалѣнію это правда. Онъ не имѣлъ мужества ограничиться приведенными основными признаніями, рѣшающими весь нашъ споръ Онъ поддался малодушію прибѣгнуть ко всяческимъ оправданіямъ. Какъ жалки эти оправданія! Онъ, видяте-ли, не процитовалъ своихъ заимствованій изъ сочиненія *Искушенія Богоцело*

торыя рисуютъ критику о. І. Л. Янышева съ несимпатичной инквизиторской стороны, отзывъ о. І. Л. Янышева о

вѣрка, потому что „его смущало неудобство самаго названія сочиненія“! Если, г. читатель, вамъ не нравится кошелекъ вашего сосѣда, то смѣло заимствуйте его содержаніе: такова совѣсть г. Зарина. У него есть и другіе аргументы. Онъ вообще полагаетъ свою славу въ обиліи цитатъ, слѣд. неуказаніе цитатъ изъ моихъ сочиненій могло быть только случайнымъ. Но, г. Заринъ, умолчаніе о какомъ нибудь *одномъ* авторѣ при намѣренномъ обиліи иныхъ указаній — это довольно обычное явленіе: такъ О. Конгъ упорно умалчиваетъ о С. Симонѣ, только о С. Симонѣ, такъ Ницше умалчиваетъ о Штирнерѣ, только о Штирнерѣ! Все это такъ понятно. Г. Заринъ въ своемъ отвѣтѣ придаетъ особое значеніе тому обстоятельству, что онъ не зналъ моего сочиненія *Цѣль и смыслъ жизни*. Онъ „встрѣтилъ указаніе на него во второмъ изданіи „Лекцій“ о. протопресвитера І. Л. Янышева, о чемъ и заявилъ опредѣленно на стр. 386 въ Addenda et corrigenda къ 1 ой книгѣ, но, къ сожалѣнію, и само это изданіе о. протопресвитера (онъ) приобрѣлъ и имѣлъ возможность прочитать, когда (его) сочиненіе уже печаталось одновременно въ двухъ типографіяхъ“. Но г. Заринъ этими увѣреніями лишь морочитъ публику и обнаруживаетъ крайнюю недобросовѣстность. Сочиненіе *Цѣль и смыслъ жизни* не менѣе трехъ разъ упоминается въ *Философіи евангельской исторіи*, гдѣ изъ него дѣлаются выдержки на *тѣхъ именно страницахъ*, которыя г. Заринъ разсматриваетъ въ своемъ обзорѣ. И еще г. Заринъ увѣряетъ, что онъ „не прикидывается“! Далѣе онъ разыгрываетъ предъ читателями недоумѣніе въ виду моей обидчивости на то, что онъ процитовалъ *Искушенія Христа* во 2 изданіи и не назвалъ вмѣстѣ съ тѣмъ и перваго изданія Явная придирчивость съ моей стороны! *А Искушенія Христа* во 2 изд могли дать г. Зарину, безъ его знакомства съ соч. *Цѣль и смыслъ жизни*, лишь отдѣльныя мысли. Надавна же онъ знакомъ лишь съ однимъ соч. *Искушенія Богочеловѣка* въ 1 изд. (о которомъ я утверждалъ, что изъ него г. Заринъ болѣе всего почерпнулъ), которое, въ виду опять-таки незнакомства его съ трактатомъ *Цѣль и смыслъ жизни*, не могло-де повліять на его систему. Но г. Заринъ скрываетъ отъ читателей своего отвѣта взаимное отношеніе моихъ сочиненій. Мой первый трудъ *Искушенія Богочеловѣка* представляетъ собою уже всю систему моей христіанской философіи, и можно поставить знакъ равенства между этимъ трудомъ и *Основами христіанства*. Всѣ мои послѣдующія сочиненія, вошедшія въ *Основы христіанства*, представляютъ лишь дальнѣйшую разработку данныхъ уже въ немъ тезисовъ *Уничженіе Христа*—это раскрытіе и обоснованіе мыслей третьей главы *Искушенія Богочеловѣка*. *Философія евангельской исторіи* предначертана во второй половинѣ четвертой главы. Особенно же и ближайшимъ образомъ содержаніе *Искушеній Богочеловѣка* подѣлено между двумя позднѣйшими сочиненіями (соединенными въ 3 томѣ): *Цѣль и смыслъ жизни* и *Искушенія Христа* (2 и 3 изд.), такъ что послѣднее воспроизводитъ лишь незначительную (2 изд. 198 стр) и наиболѣе спеціальную часть *Искушеній Богочеловѣка*.

моемъ богословствованіи есть не что иное, какъ *ученый отзывъ*, а не рядъ *анаематствованій*. Называя „книги профес-

ловъка (456 стр.)—безъ того содержанія, которое отошло въ сочиненія *Уничжиженіе Христа, Философія евангельской исторіи* и (что дѣйствительно особенно важно) *Цѣль и смыслъ жизни*. Но съ мыслями послѣдняго сочиненія, если даже предположить (невѣроятное), что его не имѣлъ подъ руками г. Заринъ, онъ могъ ознакомиться изъ того же не названнаго имъ (самаго обширнаго моего сочиненія) *Искушенія Богочеловѣка*. Такъ что какъ ни повернуть дѣло, „сходныя мысли“ у г. Зарина съ соч. *Цѣль и смыслъ жизни*, въ чемъ онъ самъ признается, объясняются „вполнѣ естественно“. *Искушенія Богочеловѣка*, о своемъ давнишнемъ знакомствѣ съ которыми теперь вынужденъ сознаться г. Заринъ и о которыхъ я сказалъ, что „изъ *Искушеній Богочеловѣка* г. Заринъ заимствуетъ болѣе, чѣмъ изъ другихъ моихъ книгъ“,—могли именно повліять на него *систематически*, такъ что каждая изъ послѣдующихъ моихъ книгъ ложилась уже на подготовленную почву. Напрасно г. Заринъ поднимаетъ вопросъ о томъ, можно ли было плагиатировать *Искушенія Богочеловѣка* до выхода въ свѣтъ послѣдующихъ моихъ сочиненій. Отвѣтъ на этотъ вопросъ уже данъ въ совѣтскихъ протоколахъ М. Д. А за 1899 годъ стр. 131.—

И еще оправдывается г. Заринъ. Въ каждой инкриминируемой выдержкѣ можно различать содержаніе и формулировку, слововыраженіе. Къ содержанію заимствованныхъ мѣстъ г. Заринъ *могъ бы* и самъ придти, а выразить одну и ту же мысль множествомъ способовъ о чемъ же толковать? Самый фактъ заимствованія это—пустое. Да кромѣ того, продолжаетъ г. Заринъ, если не обращать вниманія на большія выдержки, то, вѣдь, остаются небольшія выдержки въ 3—4 строки: есть о чемъ говорить! Нѣтъ, г. Заринъ, ни психологія, ни софистика, ни даже математика не поможетъ вамъ устранить *ужаснаго факта* (и дай Богъ, чтобы это былъ единственный случай въ исторіи нашего богословія), факта, который остается во всей своей грозной наготѣ при минимальныхъ изъ приведенныхъ мною и признанныхъ самимъ г. Заринымъ доказательствамъ: г. Заринъ, обвиняя меня въ недостаткѣ православнаго взгляда на аскетизмъ на основаніи не относящихся къ вопросу статей, въ то же самое время пользовался другими моими сочиненіями, въ которыхъ дается опредѣленное и правильное понятіе объ аскетизмѣ, такъ что теперь уже оказывается, что у насъ обоихъ „излагается *одно и то же* ученіе“ (Хр Чт. 1908, дек. стр. 1697)! Для наличности этого позорнѣйшаго факта совершенно безразлично, въ четыре или пять строкъ инкриминируемая выдержка.

Еп. Стефанъ подчеркиваетъ заявленіе г. Зарина, что вся моя критика его книгъ есть плодъ личнаго раздраженія. Вотъ съ чѣмъ я вполнѣ согласенъ и чего никакъ не скрываю: если бы г.г. Зарины не дѣлали покушеній на мою репутацію и на мою литературную собственность, я никогда не вспомнилъ бы ихъ имени. Моя полемика съ г.г. Заринымъ, Басовымъ, Лаврскимъ etc., которою я занимаюсь чуть не въ каждой кн.

сора Тарѣева—плодъ большихъ его трудовъ и замѣчательной даровитости—серьезнымъ вкладомъ въ нашу богослов-

Б. Вѣст., всегда бываетъ лишь самозащитой, апологией. И если я въ отвѣтъ г. Зарину придалъ своей самозащитѣ широкую постановку и отъ обороны перехожу къ нападенію, къ разсмотрѣнію всего сочиненія г. плагиатора-Зарина, то къ этому меня вынуждало самое свойство его преступленія. Вѣдь не поступаю же я такъ по отношенію къ о. Свѣтлову, у котораго выходка противъ меня есть лишь эпизодъ, вставка въ его книгѣ. Насколько объективно-доказательны мои обвиненія, это другое дѣло, но чувства мои по отношенію къ г. Зарину—это чувства обиженного или оскорбленнаго къ обидчику. Г. Заринъ пишетъ: „лицо, заинтересованное, обиженное или оскорбленное къ-либо, нигдѣ—по здравымъ юридическимъ нормамъ не можетъ быть вмѣстѣ и судіею, не можетъ произносить окончательнаго приговора надъ человѣкомъ, который есть или считается обидчикомъ“. Но какъ же эти функціи раздѣлить въ отношеніи къ такому преступленію, какъ некрасивый поступокъ г. Зарина? Вѣдь я высказываю сужденіе лишь о проступкѣ г. Зарина противъ меня, а не вообще о его нравственной жизни. Въ заключеніе г. Заринъ усволяетъ себѣ (изъ одной журнальной статьи) слѣдующій жалобный плачъ „люди гораздо болѣе жестоки, чѣмъ звѣри, и обыкновенно чѣмъ цивилизованнѣе человѣкъ, тѣмъ утонченнѣе его жестокость. Правда, у насъ вѣтъ плетей и кнута, но раины отъ плетей и кнута заживутъ А въ культурныхъ странахъ обонхъ полушарій широко практикуется пытка, состоящая въ опозорѣніи личности. Вашъ религіозный, политическій, ученый противникъ или просто врагъ не станетъ поджигать вашъ домъ, или подстерегать за угломъ съ ножомъ въ рукахъ. Нѣтъ, онъ постарается опозорить васъ въ печати. Онъ будетъ о васъ утверждать, что вы—человѣкъ глупый, безсовѣстный и будетъ дѣлать болѣе или менѣе ясные намеки на то, что вы совершили рядъ преступленій“. Сильно сказано. Но какъ же это г. Заринъ успѣлъ забыть въ столь короткое время, что вѣдь наше дѣло началось съ покушенія г. Зарина на мое имя и мою литературную собственность. Вѣдь это онъ сдѣлалъ болѣе или менѣе ясные намеки на мое неправославіе (и въ такое критическое для меня время), онъ попытался опозорить меня! Теперь же онъ получаетъ лишь то, что заслужилъ. Въ своемъ позорѣ виновенъ онъ самъ.

Г. Заринъ пишетъ (Хр. Чт. 1909 янв. 99—100): „Нужно сказать, что первоначально только этою замѣткою и ограничивался весь мой параграфъ обзора богословскихъ воззрѣній проф. М. М. Тарѣева. Потомъ, познакомившись съ его статьями: „Духъ и плоть“, я представилъ ихъ сильный разборъ. Дѣло шло исторически-естественно. Но проф. М. М. Тарѣеву хочется все у меня представить въ превратномъ видѣ: ему всюду видится хитро задуманный и ловко проведенный маневръ“. Если у меня лично не было ни повода, ни побужденія, ни желанія „кивать“ какимъ-то „сферамъ“ на „подозрительность“ православія проф. М. М. Тарѣева, то и объективно моими сужденіями,—увѣренъ,—никто не воспользовался, не воспользуется и не могъ бы воспользоваться.. Только чѣмъ-то *другимъ* на-

скую литературу“¹⁾, о. І. Л. Янышевъ „тѣмъ не менѣе“ признаетъ „требующимъ пересмотра и измѣненія или исправленія—все міровоззрѣніе профессора Тарѣева и все его ученіе о божественной, духовной жизни христіанина“²⁾.

пуганное воображеніе можетъ рисовать такія фантасмагорическія картины... Но я то,—согласитесь,—здѣсь не причемъ... Просто подвернулся въ такой часъ“. Когда г. Заринъ писалъ эти строки, онъ писалъ ложь,—и онъ зналъ, что пишетъ ложь Я имѣю *документальныя доказательства*, что г. Заринъ лично относился ко мнѣ „восторженно“, но онъ „не смогъ или не сумѣлъ побороть объективныхъ обстоятельствъ и вліяній“,—„ему было поставлено въ обязанность“ разнести меня,—и „самый отвѣтъ на (мою) критику“ г. Заринъ написалъ по стороннему „требованію“. Эти *документы* я опубликую *по первому желанію г. Зарина*

1) Сравните этотъ *великодушный* отзывъ о. І. Л. Янышева съ графяретными надѣвами всѣхъ этихъ Свѣтловыхъ, Заринныхъ, Давыдовыхъ, Скворцовыхъ, имъ же имя легионъ, чтобы оцѣнить всю нравственную высоту, на которой устоялъ, среди окружавшей его атмосферы, покойный о. протопресвитеръ.

2) Эта рѣчевія покойнаго о. протопресвитера для меня является ни мало не удивительною. Я самъ, въ недавнемъ отвѣтѣ г. Зарину, утверждая невозможность совпаденія моихъ мыслей съ понятіями о. І. Л. Янышева, писалъ: „вообще моя система ни въ чемъ существеномъ не совпадаетъ съ системою о. протопресвитера Янышева“ (Бог. Вѣст. 1908, іюнь 315). Теперь то же самое свидѣтельствоетъ о. І. Л. Янышевъ.

Однако я долженъ засвидѣтельствовать о своемъ давнишнемъ знакомствѣ съ трудомъ о. І. Л. Янышева. Г. Заринъ, обладающій рѣдкою способностью искажать все, къ чему только прикасается, что неизбежно при его изумительной графоманіи, перетолковываетъ мои слова: „о. протопресвитеръ Янышевъ, книгу котораго я теперь, по указанію г. Зарипа, внимательно прочиталъ, посвящаетъ мнѣ“ и пр. (ib. стр. 333) въ томъ смыслѣ, что я не былъ знакомъ съ трудомъ о. протопресвитера І. Л. Янышева. „Проф. М. М. Тарѣевъ, повѣствуетъ г. Заринъ, даже и не читалъ никогда раньше до самаго послѣдняго времени сочиненія о. І. Л. Янышева, какъ онъ свидѣтельствуетъ въ настоящемъ библиографическомъ очеркѣ“ (Хр. Чт. 1909 февр. 294). „Профессоръ утверждаетъ, твердитъ еще г. Заринъ (ib. 295—296), что онъ даже и не читалъ никогда книги о. І. Л. Янышева“. „Проф. М. М. Тарѣевъ признается, что онъ прочиталъ книгу о. протопресвитера лишь *теперь*, да и то по моему указанію“, повторяетъ еще разъ г. Заринъ (Хр. Чт. 1908 нояб. 1538). Но я не могъ сказать того, что приписываетъ мнѣ г. Заринъ, такъ какъ книга о. І. Л. Янышева въ 1 изд. *цитируется* у меня въ сочиненіи *Искушенія Христа* (2 изд.) на стр. 9 и 148. Добавлю еще, что мы въ академіи къ экзамену по Нравственному богословію готовились по книгѣ о. І. Л. Янышева. Я вѣдь и не сказалъ, что „не читалъ никогда раньше“, „не читалъ никогда“ книги его, что „прочиталъ ее *лишь* те-

Какъ истинный ученый, онъ беретъ основную мою идею, на которой и останавливается, за исключеніемъ нѣкоторыхъ замѣчаній частнаго характера. Чтобы понять основной смыслъ отъѣва о. І. Л. Янышева, нужно предварительно ознакомиться съ его собственной нравственно-богословскою системою: всѣ его основныя замѣчанія предопредѣляются чертами его міровоззрѣнія. Я могу пожалѣть, что эти замѣчанія дошли до меня не въ общелитературной формѣ, которая оставила бы мѣсто для плодотворной полемики, нынѣ уже не умѣстной. Однако я почитаю себя особенно счастливымъ, имѣя возможность заявить, что всѣ пожеланія и требованія о. І. Л. Янышева являются для меня вполнѣ удобопріемлемыми и, въ сущности, уже выполненными въ самой моей системѣ. Раскрывая это въ нижеслѣдующихъ строкахъ, я надѣюсь тѣмъ выполнить послѣдній свой долгъ предъ памятью покойнаго о. протопресвитера.

V.

§ 1. Называется ли у меня, на стр. 368 перваго тома *Основъ христіанства*, Святой Духъ или Духъ Божій „стихійнымъ“ и притомъ перерождающимся въ свободный „Духъ Христовъ“, такъ что, будто, можно говорить о вещественности Духа и измѣняемости Неизмѣняемаго Бога?

Нѣтъ. На означенной страницѣ у меня идетъ рѣчь лишь о стихійныхъ *дарованіяхъ* Духа, и стихійнымъ духомъ, перерождающимся въ свободный духъ Христовъ, называется не Духъ Божій (третье Лицо Святыя Троицы), а *духъ* Божій (дѣйствіе Духа въ человѣкѣ). Терминологія моя находитъ оправданіе въ 1 Кор. XII—XIV; Гал. IV; Кол. II и Евр. V, 12.

§ 2. Отвергаю ли я, на стр. 132 третьяго тома, дѣйствіе Духа Божія во пророкахъ, говоря, что „благодатное дѣйствіе Св. Духа стало возможнымъ вслѣдствіе нравственнаго подвига Христа, послѣ Его прославленія—воскресенія изъ мертвыхъ и отшествія къ Отцу, и осуществляется чрезъ церковь,

перъ“. *Внимательно* прочитавъ книгу, особенно во 2 изд., особенно по какому-нибудь указанію, съ какой-нибудь опредѣленною цѣлью, это не значитъ, что книга не читана въ 1 изданіи, вообще—раньше. Вѣдь самъ г. Заринъ, говоря, „прочитавъ внимательно—и не разъ—собраніе сочиненій профессора, могу твердо заявить“ (Хр. Чт. 1909, февр. 303) развѣ хочетъ этимъ сказать, что онъ не читалъ этихъ сочиненій раньше, въ первыхъ изданіяхъ?

которая есть тѣло Христа“—вопреки, будто, тому, что „Духъ Христовъ“, по словамъ апостола (1 Петр. I, 11), присущъ былъ ветхозавѣтнымъ пророкамъ?

Я не отвергаю дѣйствія Св. Духа въ ветхозавѣтныхъ пророкахъ. О важномъ значеніи ветхозавѣтнаго пророчества я говорю во II томѣ, стр. 81 слѣд., гдѣ можно читать, что „пророчество выражаетъ самую сущность религіи Іеговы, какъ религіи теистической — не стихійно-языческой, а разумно-человѣческой, богочеловѣческой“. Но я полагаю различіе между благодатно-церковнымъ дѣйствіемъ Св. Духа, съ одной стороны, и дѣйствіемъ Св. Духа въ твореніи міра и въ промышленіи о немъ, дѣйствіемъ Его въ пророкахъ и даже дѣйствіемъ Его въ земной жизни Христа—Іоан. VII, 39; XVI, 7. Въ частности о различіи пророческаго и новозавѣтнаго откровенія я пишу на стр. 158 т. I: „пророческое откровеніе было обращено исключительно къ человѣческому разуму, тогда какъ во Христѣ самая Его человѣческая жизнь была богостроковеніемъ“.

Присоединяя сюда безспорную *догматическую* истину, что „благодать даруется намъ туне ради заслугъ Іисуса Христа“ (митр. Макарій), я и получаю право сказать, что „благодатное дѣйствіе Св. Духа стало возможнымъ вслѣдствіе нравственнаго подвига Христа“. И что всего примѣчательнѣе, указанное мѣсто изъ 1 посл. ап. Петра подтверждаетъ именно мои слова, такъ какъ „пророки предсказывали о назначенной намъ благодати“ и „сущій въ нихъ Духъ Христовъ“ открылъ имъ, что „не имъ самимъ, а намъ служило то, что нынѣ проповѣдано намъ“ (1 Петр. I, 10—12). Ср. также т. II, стр. 322—323.

§ 3. Словами: „въ евангельской системѣ не имѣетъ мѣста идея жертвеннаго искупленія грѣха“ (т. II, стр. 320)—отвергаю ли я церковное ученіе объ искупительной жертвѣ Христа?

Нѣтъ. На тѣхъ же страницахъ II тома я пишу: „Что Христосъ пожертвовалъ Своею жизнью для спасенія человѣка, что Онъ, претерпѣвъ униженіе и смерть отъ руки грѣшниковъ, взялъ на Себя немощи и болѣзни грѣшниковъ, понесъ ихъ грѣхи... все это внушается каждою строкою евангелія (II, 315 ср. I, 340). И всему этому не противорѣчитъ фраза на стр. 320, такъ какъ здѣсь все удареніе падаетъ на

слово *идея*, и фраза имѣеть тотъ смыслъ, что въ евангельскомъ ученіи объ искупительной жертвѣ Христа не имѣеть мѣста *договорно-юридическая идея* жертвеннаго искупленія. Это именно и выясняется на тѣхъ строкахъ 320 страницы, которыя предшествуютъ этой фразѣ. Аналогично этому, въ томъ же томѣ, ниже (стр. 333 слѣд.), раскрывается мысль, что въ евангельскомъ ученіи о царствѣ Божіемъ нѣтъ мѣста для *идеи* царства Божія, т. е. для *теократической идеи*, для идеи народнаго богоизбранничества, — что евангельское ученіе о царствѣ Божіемъ наполняется всѣмъ евангельскимъ содержаніемъ, и „было бы явнымъ заблужденіемъ—думать, что изъ понятія царства Божія можно дедуктивно извлечь какое бы то ни было евангельское содержаніе“.

Вообще въ такихъ случаяхъ рѣчь идетъ о тонкостяхъ терминологіи, которыми нисколько не затрагивается существенное содержаніе христіанской догматики.

§ 4. Утверждаю ли я на стр. 351 т. II, что церкви не дано власти отлучать кого-либо?

Нѣтъ. На стр. 138—139 тома III отлученіе недостойныхъ я признаю не только правомъ, но даже долгомъ церкви. „Церковь должна строго слѣдить, чтобы всѣ ея члены были рожденными отъ Бога, и извергать изъ своей среды всякаго, кто, именуясь братомъ, живетъ какъ язычникъ“. Этому я нисколько не противорѣчу на стр. 351 т. II, гдѣ я только излагаю евангельскую притчу о плевелахъ. И къ этому изложенію я на той же страницѣ присоединяю слѣдующее примѣчаніе, которымъ устраняется всякое возможное недоумѣніе: „Другое внушается задачей церкви быть солью и свѣтомъ для міра, прославить въ его глазахъ Отца Небеснаго добрыми дѣлами. Въ виду этой задачи церковь должна слѣдить за своей репутацией, охранять свой опредѣленный видъ, отсѣкать отъ себя все стороннее, все прикрывающее ее, стирающее ея пограничныя линіи, обезличивающее ее въ глазахъ внѣшнихъ. И очевидно, во имя этой задачи она должна извергать изъ своей среды всякое лицемѣріе, всѣхъ пристающихъ къ ней по какимъ-нибудь корыстнымъ побужденіямъ, прикрывающихъ ея именемъ достиженіе земныхъ интересовъ. Но это совсѣмъ не то, что вырваніе плевель“...

§ 5. Держусь ли я дуалистическаго взгляда на отношеніе

божественнаго къ человѣческому, духовнаго къ плотскому? Въ частности—а) утверждаю ли я, что духовное *само по себѣ* божественно (все духовное отождествляю съ божественнымъ) и что, напротивъ, все земное само по себѣ ничтожно, низменно, даже злостно (т. III, стр. 68)? б) лишаю ли я природу человѣка, именно какъ человѣка, ея собственной духовной сущности—однажды навсегда впечатлѣннаго въ ней образа Божія, такъ какъ я естественному нравственному закону не рѣшаюсь, въ виду его утилитарной стороны, земного характера, приписать „исключительно божественное происхожденіе“? в) забываю ли я о томъ, что радостями и благами земной жизни, какъ бы онѣ ни были законны и священны, христіанинъ можетъ пользоваться, оставаясь въ то же время истиннымъ христіаниномъ?

Отнюдь нѣтъ! а) Говорить, что духовное само по себѣ божественно, отождествлять все духовное съ божественнымъ—противно моей системѣ. Методъ моей мысли, разъясняемый на страницахъ *Основъ христіанства* почти съ надобливой настойчивостью (см. особ. т. I, 344 слѣд. т. II, 46 слѣд. т. IV, 95 сл. 44 слѣд.), въ томъ, что я не начинаю съ психологически-духовнаго, т. е. съ духовнаго въ смыслѣ безплотнаго, духовнаго въ отличіе отъ чувственнаго, сводя къ нему божественное, отождествляя съ нимъ божественное, но я начинаю съ божественнаго, именуя его духовнымъ. „Евреи не знали духовности въ смыслѣ безплотности. Духовностью они называли живую силу, жизнь и силу, бодрость, крѣпость. Поэтому Богъ, живой, крѣпкій, всемогущій, противопоставляется міру какъ духъ плоти“ (II, 46). Я даже въ понятіи не раздѣляю божественнаго и духовнаго, такъ чтобы можно было ихъ отождествлять,—то и другое для меня съ самаго начала едино, и именно я не понятіе божественнаго наполняю содержаніемъ духовнаго, но понятіе духовнаго наполняю содержаніемъ божественнаго. Я утверждаю, что „все духовное въ сущности божественно“ такъ какъ (непосредственно добавляю я) только божественное можетъ быть духовнымъ. Я не могъ бы сказать, что „духовное какъ предикатъ божественнаго *составляетъ* его противоположность человѣческому“, я могъ лишь сказать, что „духовное какъ предикатъ божественнаго *силнѣе* всего *выражаетъ* его противоположность „человѣческому“—низменному, уничиженному“ (I, 344).

Поэтому обо мнѣ именно нельзя сказать, что „у меня все духовное отождествляется съ божественнымъ и въ то же время противопоставляется человѣческому“. Я все время говорю не о психологической духовности, а о духовности религіозной, божественной, абсолютной,—отождествляю понятія духовности и абсолютности. И когда въ какомъ-нибудь отношеніи божественная духовность совпадаетъ съ психологическою, я это прямо отмѣчаю. Напр. II, 255: „въ этомъ отношеніи божественность духовной жизни оказывается и психологическою духовностью“..

Не отождествляя божественнаго съ духовнымъ, я и земное не представляю какъ само по себѣ злостное. Такого выраженія ни на стр. 68 т. III, ни въ другихъ мѣстахъ у меня нѣтъ и быть не можетъ. Я говорю, что собственная природа міра есть ничтожество, что самъ по себѣ человѣкъ ничтоженъ, но фактически міръ есть явленіе божественной жизни въ ничтожествѣ (III, 60), и человѣкъ фактически есть носитель жизни въ ничтожествѣ (III, 63). „Приобрѣтеніе Богу славы въ ничтожествѣ—вотъ цѣль міровой и человѣческой жизни. Эта цѣль неизбѣжно достигается въ данной дѣйствительности. Во всѣхъ явленіяхъ міровой жизни обнаруживается Божія слава“ (ib.) и т. д. Отсюда—„первое, что внушается человѣку идеей славы Божіей, есть долгъ жизни. Человѣкъ созданъ для жизни на этой землѣ, и потому онъ долженъ жить всею полнотою своего естества, созданнаго Богомъ“ (65 и т. д.). Я не могъ бы назвать природной жизни зломъ, потому что неутомимо разъясняю, что „сама по себѣ, рассматриваемая объективно, въ своихъ формахъ, плоть не оцѣнивается съ христіанской точки зрѣнія—и не осуждается, и не имѣетъ положительнаго религіознаго значенія. Плоть—царство природы, безразличное въ религіозномъ отношеніи, подобно какъ фізіологія и техника безразличны въ этическомъ отношеніи“ (IV, 129) и т. д. „Въ естественномъ отношеніи физическая и мірская жизнь составляетъ область воли Божіей, какъ эта послѣдняя проявляется въ законахъ природы. Съ этой стороны она есть благо, но это благо внѣшнее, душевное, которое входитъ въ сердце извнѣ и не имѣетъ нравственныхъ свойствъ, не подлежитъ нравственной оцѣнкѣ. Здѣсь нѣтъ ничего нечистаго, но ничего нѣтъ и святаго“ (II, 259) и т. д. Этической обликъ естественная

жизнь получаетъ лишь съ того момента, какъ она вступаетъ въ отношеніе къ вѣчной жизни, къ духовному благу. Поэтому на мірскую жизнь евангеліе смотритъ двояко—съ естественной точки зрѣнія и въ отношеніи ея къ вѣчной жизни. Евангелійскій Богъ имѣетъ два аспекта, являясь и Богомъ природныхъ даровъ, естественнаго промысла, и Богомъ любви, требующей самоотреченія, но евангеліе не знаетъ дуализма (258 слѣд.) и т. д.

б) Не отождествляя духовнаго съ божественнымъ, не наполняя понятіе божественнаго содержаніемъ духовнаго, я не лишаю человѣка его собственной нравственной сущности, относя ее къ душѣ (а не къ духу). И это настолько несомнѣнно, что я говорю даже о моральной автономіи человѣка (IV, 66 слѣд.). „Плотская жизнь, во всей полнотѣ своего развитія, имѣетъ въ себѣ этическія основы“ (IV, 124). Если я при этомъ не рѣшаюсь приписать естественному нравственному закону „исключительно божественное происхождение“ (ib.), то этимъ именно я и подтверждаю фактъ нравственной автономіи. Усвоивъ естественной нравственности утилитарную сторону, я тѣмъ самымъ не порицаю ея, а только характеризую ее. Я настолько далекъ отъ порицанія естественной нравственности, какъ одной изъ сторонъ природной жизни, что, даже приписывая людямъ естественную злость (согласно съ Мѣ. VII, 11; Лук. XI, 13), я подъ эту естественную злость разумѣю состояніе натуральной нравственности, утилитарнаго общежитія, и говорю, что это природное состояніе не даетъ человѣку благъ религіозной жизни, не приводитъ его къ похвалѣ и благодарности, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно не вмѣняется человѣку въ вину“ (II, 282. 283). Я не отрицаю того, что и естественная нравственность отъ Бога, не говорю, что „будто въ сферѣ природы можно быть безъ религіи, безъ Бога“ (IV, 420),—„въ естественномъ отношеніи физическая и мірская жизнь составляетъ область воли Божіей, какъ эта послѣдняя проявляется въ законахъ природы“ (II, 258—9): я только отличаю откровеніе Божіе въ природѣ и исторіи, въ душевной нравственности, стъ Его новозавѣтнаго откровенія въ Сынѣ—въ абсолютно-духовной, христіанской жизни. Съ точки зрѣнія послѣдней, лишь духовно-абсолютное можетъ быть названо религіознымъ. Обсуждая всѣ, входящіе въ мой кругозоръ, предметы съ

христіанской точки зрѣнія, я употребляю понятіе религіи именно въ этомъ смыслѣ духовной абсолютности, причѣмъ всегда предполагается возможность и болѣе широкаго пониманія религіи, возможность двойкой точки зрѣнія. „Евангельскій Богъ имѣетъ два аспекта“... Связи между этими двумя областями я не порываю, такъ какъ настойчиво утверждаю, что „постепенные акты творенія міра и человѣка были послѣдовательными ступенями откровенія божественной жизни въ ничтожествѣ и каждая низшая ступень творенія служила условіемъ высшаго откровенія божественной жизни въ новой формѣ. Но твореніемъ человѣка не закончилась постепенность откровенія божественной жизни въ мірѣ: высшею формою откровенія божественной жизни въ мірѣ, въ которой Божество является тѣмъ, что Оно есть Само въ Себѣ (Іоан. IV, 24; I Іоан. IV, 8),—служить духовная жизнь. Духовная жизнь есть новое твореніе Божіе, но не безусловное; это есть новая форма откровенія божественной жизни въ томъ же ничтожествѣ, обусловленная со стороны послѣдняго акта первобытнаго творенія, т. е. человѣка... Она могла явиться только тогда, когда къ ней сталъ подготовленъ человѣкъ“ (III, 67. 68). Подъ этимъ условіемъ духовной жизни я разумѣю всю полноту естественнаго развитія, всю полноту культуры (IV, 94—95; 128 и др.). Однако въ моментъ перехода человѣка отъ естественно-культурной жизни къ духовному совершенству я ставлю самоотреченіе человѣка, его сознаніе своего природнаго ничтожества, отреченіе отъ своего природнаго достоинства, послушаніе Богу и упованіе на Него (III, 68; 78 слѣд.). И этотъ тезисъ въ моей системѣ является простымъ выводомъ изъ взгляда на христіанство, какъ на новое откровеніе, новое твореніе (II, 185). Основательно (а не по недоразумѣнію) можно возражать противъ этого тезиса лишь подъ угломъ натуралистически-эволюціоннаго взгляда на христіанство, какъ на естественный продуктъ мірской культуры. Но сего да не будетъ! И что у меня этотъ тезисъ не разрываетъ связи между духовною и природною жизнью, это видно изъ того, что я снова говорю о реализаціи духовной жизни въ „мірѣ, который созданъ изъ ничтожества... Отсюда связь духовной жизни съ злостраданіями; отсюда основной характеръ христіанства—въ соединеніи духовнаго совершенства съ внѣшнимъ уничиженіемъ

и духовнаго блаженства съ внѣшними страданіями“ (III, 68 и др. мн.).

Для подтвержденія своего возрѣнія по этимъ вопросамъ я могъ бы представить обширныя библейско-святоотеческія доказательства. Но я оказываюсь въ столь счастливымъ положеніи, что могу ограничиться простою выпискою изъ учебника догматическаго богословія—(митр. Макарія), гдѣ мы читаемъ: „Говоря, что человѣкъ, обратившійся къ христіанству, не можетъ самъ собою творить добрыхъ дѣлъ безъ помощи благодати Божіей, мы разумѣемъ *добро духовное*, которое заповѣдуется закономъ евангельскимъ, содѣлываетъ человѣка духовнымъ и служитъ его вѣчному спасенію,—разумѣемъ дѣла вѣры христіанской, достойныя вѣры во Христа. Но не отвергаемъ, что человѣкъ, какъ до обращенія, такъ и по обращеніи къ закону евангельскому, можетъ и самъ собою въ нѣкоторой степени исполнять требованія естественнаго закона, не изгладившагося въ его совѣсти, и слѣд. творить *добро естественное* (Рим. II, 14. 15), пользуясь остаткомъ своихъ силъ умственныхъ и нравственныхъ, поврежденныхъ паденіемъ, однакожъ не уничтоженныхъ,—творитъ добро, которое, какъ ни слабо оно и незначительно, ни въ какомъ случаѣ не должно быть названо зломъ, и слѣд., хотя не въ состояніи служить къ нашему спасенію, но не можетъ служить къ нашему осужденію. Мысли эти обстоятельно излагаютъ первосвятители востока въ 14 членѣ своего посланія о православной вѣрѣ“...

в) Уже изъ сказаннаго слѣдуетъ, что христіанинъ можетъ наслаждаться благами жизни. Раскрытію этой мысли я посвящаю цѣлый отдѣлъ во II томѣ, гдѣ пишу: „по евангельскому ученію все естественно-гуманитарное разрѣшается человѣку, всѣ естественныя блага ему дозволяются, все ему позволено, какъ говоритъ апостоль, потому что всѣ блага даруются единымъ Отцомъ Небеснымъ, такъ что нѣтъ никакого естественнаго предѣла наслажденія ими“ (II, 260 слѣд.) и т. д. Этому же вопросу я посвящаю и весь IV томъ, гдѣ раскрываю ученіе о христіанской свободѣ.

§ 6. Говоря, что „абсолютность формы и любовь, какъ содержаніе—въ этомъ единственно христіанство“, что оно въ „абсолютной божественной любви“ (II, 182),—не приписываю ли я христіанину такую абсолютность, т. е. неограни-

ченность, какой православная церковь не усвоитъ ни безплотнымъ силамъ, ни прославленнымъ святымъ Божиимъ?

Нѣтъ. Основная идея моего труда, раскрываемая спеціально въ III томѣ, въ томъ, что религиозное благо невыразимо въ терминахъ естественнаго совершенства, что естественное абсолютное совершенство недоступно человѣку и самое стремленіе къ личному обладанію безконечнымъ совершенствомъ есть зло. Христіанская же абсолютность это, во-первыхъ, духовная абсолютность, а не естественная (ср. IV, 95 слѣд.), во-вторыхъ, она есть даръ Божій, а не плодъ естественнаго совершенствованія, въ-третьихъ, она сочетается съ природною ограниченностью. „Богодарованность духовнаго совершенства и блаженства и соединеніе духовнаго совершенства съ видимымъ уничиженіемъ и блаженства съ внѣшними страданіями—вотъ что составляетъ самое характерное въ христіанствѣ съ внѣшней стороны, т. е. помимо содержанія самой духовной жизни“ (III, 58) и т. д. Духовная жизнь это не природа человѣка; нѣтъ, духовная жизнь есть божественная жизнь въ человѣкѣ“ (III, 88). Не я живу, но живетъ во мнѣ Христосъ. Конечно, для такой, привитой человѣку абсолютности, умѣщающейся въ его природной ограниченности, долженъ быть выходъ, какъ для пара—клапанъ. Такой выходъ дается въ свободной смерти, въ самоотреченіи. „Благо вѣчной жизни, или абсолютность богосыновней любви, имѣетъ предопредѣленную сдѣлленность со смертью, которую неизбежно побѣждаетъ... Подставьте къ какой-угодно сторонѣ евангельскаго принципа неустранимую длительность существованія, обязательный обходъ смерти, добавьте къ какому-нибудь евангельскому требованію оговорку „не до смерти“, и для васъ всѣ евангельскія слова будутъ звучать фальшью и лицемеріемъ. Въ системѣ евангельскаго ученія только одинъ пунктъ занимается идеей смерти, но онъ предполагается всѣми остальными пунктами. Ученикъ Христа только однажды можетъ „положить душу свою“ за людей, но готовность къ смертной жертвѣ составляетъ необходимое предположеніе всей христіанской жизни. Любовь и вѣчная жизнь—это на языкѣ евангелія то же, что любовь и смерть: евангельская любовь есть любовь до смерти и вѣчная жизнь въ побѣдѣ надъ смертью“ (II, 275. 276).

§ 7. „Если человѣческое „я“ оказывается столь пассивнымъ въ процессѣ божественной духовной жизни христіанина, а съ другой стороны—если все тлѣнное, земное, переходящее имѣетъ значеніе для него лишь въ томъ смыслѣ, что служить объектомъ отрицанія, злостраданій, самоотверженія, движеніе же всей природно-исторической жизни міра (мною) вездѣ предоставляется ея собственнымъ естественнымъ законамъ, то въ чемъ же проявляется творчество абсолютной свободы и безпредѣльной любви отдѣльнаго христіанина къ человѣчеству? и какимъ именно творчествомъ онъ достигаетъ цѣли жизни?“

На это я даю въ своихъ книгахъ опредѣленный и ясный отвѣтъ. Христіанство состоитъ:

1) въ интимномъ переживаніи личностью божественно-духовной жизни, которое столь же пассивно, сколь и активно, столь же свободно, сколь и произвольно, какъ пассивно и вмѣстѣ активно, свободно и произвольно всякое вдохновенное творчество (см. т. II *passim*).

2) въ дѣйствіи на природу и міръ благодатью, хотя это дѣйствіе благодати невидимо, скажется лишь въ концѣ времени (II, 189. 355; III, 128 сл. 284 сл. V, 230).

3) въ личномъ аскетизмѣ, ибо въ борьбѣ съ лично-сознательною безнравственностью христіанство представляетъ изъ себя незамѣнимую воспитательную силу, хотя личнымъ аскетизмомъ природно-общественная жизнь не затрогивается въ своей сущности (II, 210; III, 93—107; IV, 175; V, 231).

4) въ свободѣ естественно-природной жизни, въ полнотѣ культурнаго развитія (IV *passim*, V, 231 слѣд.).

и 5) въ церковности (V, 234).

Все, что можетъ быть сказано основательно о содержаніи христіанской жизни и дѣйствительно сказано когда-либо и кѣмъ-либо, умѣщается въ этихъ формулахъ.

Моею системою воспринимается содержаніе церковности, которая необходимо нарастаетъ на христіанскомъ корнѣ, хотя я и называю ее вторичною и производною формою христіанской жизни (II, 347—8; V, 234 сл.).

Вся полнота культуры примиряется въ моей системѣ съ абсолютностью лично-христіанской жизни и освящается послѣднею, хотя я и говорю, что христіанство не въ плоти, не въ ея границахъ, не въ ея формахъ (IV, 130 и др.).

Вся нравственная сила христіанства умѣщается въ моей системѣ, хотя я и говорю, что христіанство въ своей сущности глубже нравственности.

Въ моей системѣ находится достаточно простора для всей метафизики благодати, но глубочайшую сущность христіанства я усматриваю все же не въ этой сторонѣ христіанства.

Сущность христіанства въ интимномъ переживаніи личностью божественно-духовной жизни. Это—христіанская мистика, тайна личной жизни христіанина. Съ полною ясностью и опредѣленностью и съ полною мотивированностью я заявляю, что эта сокровенность христіанской жизни невыразима, что существо этого дѣла каждый узнаетъ только изъ собственнаго опыта (V, 215 слѣд.). Подобно тому, какъ біологія, изучая явленія жизни, не можемъ отвѣтить на вопросъ, что такое жизнь; такъ и религіозная философія, изучая діалектику духовной жизни и ея отношенія, находитъ свой предѣлъ въ личной сокровенности духовной жизни. Дѣло богословской науки не исчерпать эту тайну, а обосновать самую идею христіанской мистики, интимность и свободу личнаго христіанства (см. особ. т. II, стр. 165 слѣд.), а также указать пути сочетанія личнаго христіанства съ формами природно-исторической жизни ¹⁾). Болѣе, чѣмъ на

¹⁾ Пользуясь всеми средствами къ раскрытію своей идеи, не упуская случая сослаться на поясняющія аналогіи, я съ удовольствіемъ указываю здѣсь на статью извѣстнаго П Новгородцева *Общественный идеалъ въ свѣтъ современныхъ исканій* въ послѣдней (103) книжкѣ *Вопросы философіи и психологіи*. Въ вопросѣ объ общественномъ идеалѣ—въ этой важнѣйшей проблемѣ морали—въ послѣдніе дни „занимается заря нового дня“. „Старыя построенія не удовлетворяютъ насъ болѣе; мы ищемъ и ждемъ новыхъ рѣшеній и словъ. Но что же произошло? Въ чемъ измѣнила социальная философія свои взгляды? Откуда безконечность перспективъ? Откуда удивительная сложность общественныхъ проблемъ? Чтобы сразу назвать ту причину, которую я считаю главною и основною, я скажу, что предъ нами совершается крушеніе одной очень старой вѣры,—вѣры въ *возможность земного рая*. Въ этой идеѣ прежнящая общественная философія видѣла свой высшій предѣлъ, на этомъ она утверждала силу своихъ предсказаній и твердость надеждъ. И вотъ теперь эта идея отнимается у нея: отнимается ясная цѣль исканій, теряется изъ вида близкій, доступный берегъ“. Во вторую половину XIX вѣка былъ изжитъ политическій энтузіазмъ, связанный съ политическими движеніями Франціи конца XVIII вѣка, 30-го и 48-го годовъ XIX: пере-

кого-либо, я могу здѣсь опереться на самого о. І. Л. Янышева, на его знаменитый тезисъ, что нравственный законъ

стали вѣрить въ чудодѣйственную силу политическихъ перемѣнъ, въ ихъ способность приносить съ собой райское царство правды и добра. На смѣну политическаго идеала выдвинулся идеаль социальный—въ социализмъ и анархизмъ, къ которымъ перешелъ религиозно-общественный энтузіазмъ. Но проходитъ и этотъ энтузіазмъ, а вмѣстѣ съ этимъ падаетъ вообще идея земного рая, которая по существу стоитъ въ противорѣчій со всѣми новыми данными и научной теоріи, и моральной философіи. Прежде всего, идея устойчиваго райскаго блаженства, котораго люди здѣсь на землѣ должны достигнуть, кореннымъ образомъ противорѣчитъ эволюціонному міросозерцанію нашихъ дней. Не странно ли въ самомъ дѣлѣ предполагать, что непрерывно до сихъ поръ совершавшееся движеніе остановится вдругъ у вратъ земного рая, который почему-то выпадетъ на долю одного изъ слѣдующихъ за нами поколѣній? Не странно ли думать, что прекратится и стихнетъ борьба силъ и страстей, замолкнутъ ненависть и вражда, чтобы уступить мѣсто вѣчному миру? Но есть и другія основанія, по которымъ мы должны бросить старую вѣру въ земной рай. Когда мы анализируемъ утопію земного рая, мы видимъ, что она отправлялась отъ мысли дать человѣку безусловное и полное удовлетвореніе. Отъ идеальной общественной организаціи здѣсь ожидаютъ не только умиротворенія людей, но также и устроенія ихъ духовной жизни, спасенія ихъ отъ самопротиворѣчій и внутренняго разлада, отъ соблазновъ и грѣховъ міра. Задача ставится такъ, чтобы найти форму устройства, при которой человѣкъ чувствовалъ бы себя въ полной гармоніи съ общественной средой, *въ безусловномъ и благодатномъ сліяніи съ ней*. Но самая постановка этой задачи предполагаетъ, что между личностью и обществомъ можетъ установиться полная гармонія, что между ними возможно безусловное *совпаденіе и единство*. Эта идея о гармоніи личности со средой и была неразлучной спутницей утопіи земного рая, и здѣсь-то искавія нашихъ дней рѣзко обрываютъ старую традицію. Изъ бурь и тревогъ XIX вѣка личность вышла съ новымъ взглядомъ на свое призваніе и свое существо. XVIII вѣкъ далъ ей декларацію неотчуждаемыхъ правъ, а XIX нѣчто большее,—сознаніе незамѣнимой, неповторяющейся, своеобразной индивидуальности. Личность вышла изъ этого вѣка съ чувствомъ своей неудовлетворенной тоски, съ жаждой высшаго идеала, съ мыслью о своемъ противорѣчій съ обществомъ. Да, это надо признать: не гармонію, а антиномію личнаго и общественнаго началъ раскрываютъ намъ исканія нашихъ дней. Съ разныхъ сторонъ и въ различныхъ выраженіяхъ выдвигается положеніе, что между личностью и обществомъ нѣтъ и не можетъ быть полнаго совпаденія, а есть напротивъ извѣстное несоотвѣтствіе, котораго нѣтъ возможности сгладить или устранить. И потому какія бы совершенныя формы ни придумали будущія поколѣнія, никогда не найдутъ они средства вполнѣ удовлетворить личность, а тѣмъ болѣе спасти ее отъ сознанія своего несовершенства. И понятно, что личность перестаетъ

каждымъ исполняется по своему. Но у о. І. Л. Янышева этотъ тезисъ остался простымъ постулатомъ, такъ какъ необходимая субъективность нравственнаго закона не можетъ осуществиться, если содержаніемъ нравственнаго закона обнимается условно - общественная жизнь. Субъективность религіозно-нравственнаго, и именно христіанскаго, начала впервые осуществляется (систематически проводится) лишь въ моей системѣ, благодаря ученію о разнородности сферъ лично-религіозной и природно-общественной. Вслѣдствіе этого условность природно-общественной области не является тяжестью для личности, опредѣляясь своими собственными законами; но это вмѣстѣ съ тѣмъ не есть лишь отрицательная свобода личности, такъ какъ одними лишь природно-историческими законами опредѣляются формы общественной жизни, а человѣкъ-христіанинъ всегда и во всемъ остается человѣкомъ-христіаниномъ, съ полною свободою

вѣрить въ абсолютное значеніе политики, въ спасительное дѣйствіе общественныхъ формъ. Она начинаетъ сознавать, что эти формы могутъ дать только часть того, что ей надо, и какъ бы ни ослѣпляли отъ ее легкостью и удобствами жизни, богатствомъ и роскошью учреждений, чудесами и эффектами техники, утолить внутренней голодъ души, выскокую града, онъ не въ состояніи.—А что же общественный идеалъ? Не потускнѣлъ ли онъ, не потерпѣлъ ли при свѣтѣ новыхъ откровеній индивидуализма? Нѣтъ ли тутъ отказа отъ всякихъ дѣйствій и надеждъ въ мірѣ общественномъ? Нѣтъ ли здѣсь проповѣди личнаго самоудовлетворенія? На это мы можемъ отвѣтить самымъ опредѣленнымъ и категорическимъ отрицаніемъ. Вѣдь даже и тѣ, кто страннымъ образомъ противопологаютъ задачи духовной жизни высшимъ формамъ общежитія, не исключаютъ общественнаго созиданія. Еще меньше могутъ забывать его тѣ, кому знакома простая истина, столь настойчиво выдвигаемая современной наукой, что высшія формы общежитія въ извѣстномъ смыслѣ составляютъ часть нашей духовной жизни, ея результатъ и символъ. Движеніе нашихъ дней приводитъ не къ забвенію политики ради морали, а только къ требованію ихъ необходимаго разграниченія. Общественныя учрежденія не составляютъ для человѣка абсолютной цѣли, но они являются, однако, необходимымъ и незамѣнимымъ *средствомъ* для того, чтобы идти впередъ, по пути нравственнаго прогресса. Воздадите кесарево кесарю, а Божіе Богу,—этотъ вѣчный завѣтъ остается въ силѣ и для нашихъ дней. Это—признаніе самостоятельности какъ дѣлъ душевныхъ, такъ и дѣлъ политическихъ; каждая область имѣетъ свои пути и задачи, и каждая должна сохранить свое значеніе для человѣка. Развивая это положеніе, было бы нетрудно показать, что политическій реализмъ вполне уживается съ самымъ высокимъ моральнымъ идеализмомъ.

личнаго поведенія и въ положительномъ отношеніи къ реальной жизни.

§ 8. Стоя во всемъ строѣ своихъ мыслей о божественной духовной жизни преимущественно на точкѣ зрѣнія Четверо-евангелія, не прихожу ли я къ нѣкоторому несогласію съ ученіемъ и современной практикою православной церкви, въ частности, по вопросамъ о клятвѣ, войнѣ, національности, о союзѣ церкви съ государствомъ?

Когда я говорю, что внѣшняя чистота, одежда и пища не оцѣниваются въ христіанствѣ религиозно (II, 225—227), то это не значить, что христіанинъ не долженъ умываться, одѣваться и питаться: это значить лишь, что нѣтъ христіанскаго умыванія, христіанской одежды и пищи и что христіанинъ моется, одѣвается и питается, какъ человѣкъ, а не какъ специфически христіанинъ,—по требованію гигиены, климата и физиологіи. Такъ, равнымъ образомъ, понимая евангельскія заповѣди абсолютно и въ то же время не признавая за ними общественно-обязательнаго значенія, я съ совершенною опредѣленностью говорю, что „формы общественной жизни должны нормироваться условно и соразмѣряться съ земными интересами, вѣрующій же во всѣхъ своихъ отношеніяхъ поступаетъ по божественному, т. е. абсолютно, религиозное дѣйствіе личности должно быть абсолютнымъ“ (II, 212—213). Въ частности я лишь говорю, что религиозная война, религиозный патріотизмъ (идея народнаго богоизбранничества), есть абсурдъ съ христіанской точки зрѣнія, хотя евангеліе не противъ патріотизма, какъ естественнаго блага (ib. 217). Я лишь говорю, что формы природно-общественной жизни не могутъ быть выведены изъ сущности христіанства, хотя онѣ вытекаютъ изъ природно-исторической необходимости. Возстановляя чистое, евангельское христіанство, какъ нейтральное въ природно-общественномъ отношеніи, я не забываю того, что въ христіанствѣ наряду съ этою первичною сущностью оказывается производная, вторичная форма *церковной* жизни и что въ этой послѣдней формѣ христіанство становится природно-историческою силою. „Только церковь, а не лично-духовное христіанство, освящаетъ природу и міръ, является общественно-историческою силою, связываетъ христіанство съ природою и исторіей и возстановляетъ существенный пробѣлъ въ си-

стемъ религіознаго смысла жизни“ (III, 131 и вообще 130—131). Я вполне признаю историческое значеніе государственно-правового положенія церкви. Истинное пониманіе сущности христіанства въ этомъ случаѣ является указаніемъ того пути, въ какомъ должно развиваться отношеніе церкви къ государству. „Правовое отношеніе церкви къ государству, устремляясь выше временныхъ интересовъ, должно быть символомъ отношеній божественнаго къ человѣческому, вѣчнаго къ временному, внутренняго къ внѣшнему“ (III, 138)...

Человѣку не дано двойнаго зрѣнія; вложивъ все свое вниманіе въ свое собственное дѣло, онъ уже не можетъ стать на иную точку зрѣнія. Вполнѣ естественно, что о. І. Л. Янышевъ остался чуждымъ тому шагу, который сдѣлала социальная философія въ послѣднія десятилѣтія. Но назадъ смотрѣть легче, чѣмъ впередъ, и на насъ уже лежитъ опредѣленная обязанность—оцѣнить тотъ вкладъ, который внесъ въ сокровищницу русской нравственной философіи покойный о. протопресвитеръ. За нимъ навсегда останется честь перваго настойчиваго проповѣдника двухъ идей—свободы личнаго религіознаго начала и жизненности христіанства. Онъ не приведены въ *православно-христіанскомъ ученіи о нравственности* въ надлежащую систему, остались изолированными элементами, но элементарное раскрытіе этихъ идей сдѣлано о. І. Л. Янышевымъ мастерски.

Для насъ эти элементы уже подразумѣваются сами собою, они наше наслѣдственное достояніе, но мы не должны забывать, что раскрытіе этихъ идей въ тѣ времена, когда о. І. Л. Янышевъ былъ профессоромъ Нравственнаго богословія, было съ его стороны научнымъ подвигомъ.

Покойный о. протопресвитеръ Іоаннъ Леонтьевичъ Янышевъ былъ крупной ученой силой!

М. Таръевъ.