



Страница изъ недавней исторіи богословской науки.

(Окончаніе).

Вѣчная жизнь по евангелію есть явленіе божественной жизни въ условіяхъ временнаго существованія, есть блаженство въ видимомъ уничтоженіи и страданіяхъ.

„Евангеліе учитъ, что человѣкъ можетъ, я въ условіяхъ временнаго существованія, жить божественно-духовною жизнью“ (II, 248). Отсюда „на мірскую жизнь евангеліе смотритъ двояко—съ естественной точки зрѣнія и въ отношеніи къ вѣчной жизни. 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 вѣншее, душевное, которое входитъ въ сердце извнѣ и не имѣетъ нравственныхъ свойствъ, не подлежитъ этической оцѣнкѣ. Здѣсь нѣтъ ничего нечистаго, во ничего нѣтъ и святого. Этической обликъ естественная жизнь получаетъ лишь съ того момента, какъ она вступаетъ въ отношеніе къ вѣчной жизни, къ духовному благу. Въ отношеніе же къ духовному благу мірская жизнь становится не сама по себѣ, не въ своихъ вѣншихъ чертахъ, а чрезъ посредство человѣческаго сердца, которое является единственною ареною столкновенія ихъ. Привязанность человѣка къ мірскимъ благамъ, его довольство формами мірской жизни, его душевная самоудовлетворенность, встрѣчаясь съ призывомъ вѣчной жизни, пріобрѣтаютъ отрицательное этическое значеніе, выступаютъ препятствіями на пути въ царство небесное и въ этой мѣрѣ оказываются зломъ. Отсюда евангелійскій аскетизмъ. Самое характерное для него въ томъ, что онъ не имѣетъ признаковъ природно-языческаго или номинативнаго иудейскаго аскетизма. Въ іудаизмѣ, какъ и въ язычествѣ, аскетизмъ служилъ прямымъ средствомъ богоугожденія и богообщенія, являлся „добрымъ дѣломъ“, природною или вѣншею этической цѣнностью. Напротивъ, для евангелія, какъ нѣтъ природной нечистоты, такъ и нѣтъ природной или вѣншей этической цѣнности,—аскетизмъ является этической цѣнностью лишь условно, пріобрѣтаетъ этической обликъ лишь въ отношеніи къ духовному благу, въ качествѣ отрицательнаго условія

духовнаго рожденія. Самоотреченіе евангеліемъ требуется только для вѣчной жизни, для духовнаго блага: это — исключительно самоотреченіе любви. И какъ только порывается связь природно-мірскаго жнани съ требованіями любви и вѣры, съ областью духовною, весь объемъ этой жизни освобождается отъ скорби аскетизма и покрывается розовымъ свѣтомъ природно-общечеловѣческаго благодушія. Евангеліескій Богъ имѣетъ два аспекта, являясь и Богомъ природныхъ даровъ, естественнаго промысла, и Богомъ любви, требующей самоотреченія, но евангеліе не знаетъ дуализма. Вотъ эта грань между двумя аспектами христіанскаго Бога и дуализмомъ отмѣчаетъ вуть, по которому идетъ проблема евангеліескаго аскетизма, — проблема глубочайшаго интереса, по почти не поддающаяся популярному изложению. По поверхностному дуалистическому представленію, одно изъ природно-общественной области чловѣку разрѣшается, другое не разрѣшается, одни ея блага ему дозволяются, другія не дозволяются, пользование ею допускается до пзвѣстнаго предѣла ея, до пзвѣстной степени, такъ, что и наслажденіе дозволяемымъ ничѣмъ не облагораживается и скорбь недозволеннаго ничѣмъ не смягчается. Дуалистическій аскетизмъ неизбежно имѣетъ темный отбѣнокъ. Напротивъ, по евангеліескому ученію все естественно-гуманитарное разрѣшается чловѣку, всѣ естественныя блага ему дозволяются, „все ему позволено“, какъ говорить апостолы, потому что всѣ блага даруются единымъ Отцомъ Небеснымъ, такъ что нѣтъ никакого естественнаго предѣла наслажденія ими, — и въ то же время отъ него требуется жертвовать во имя любви всякимъ благомъ безъ исключенія, рѣзительно „всѣмъ своимъ“. Отъ единаго Отца Небеснаго и всѣ блага, даруемая всякой живой душѣ, всякому чловѣку, отъ Него же и духовная жизнь, которая требуетъ самоотреченія до смерти, жертвы всякимъ благомъ. Радость жизни съ природной стороны ничѣмъ не ограничивается, и вмѣстѣ съ тѣмъ жертва любви не знаетъ никакаго предѣла, потому что и благо отъ Бога и жертва для Него. Одновременно и жертвою, возможною или дѣйствительною, очищается всякое наслажденіе, и природная цѣльность радостей жизни ничѣмъ не помрачается. Равнымъ образомъ скорбь „дѣлсныхъ вратъ“ беспорочна и не знаетъ никакихъ границъ, включая даже отсѣченіе соблазняющей руки и вырываніе соблазняющаго глаза, но при всемъ томъ это скорбь не только тайная, не видная для людей, не выражаемая въ природно-общечеловѣческихъ терминахъ, но и не безпросвѣтная, такъ какъ она пронизывается внутреннимъ блаженствомъ абсолютнаго устремленія, блаженствомъ обрѣтенной жемчужины. И хотя евангеліе знаетъ пость отъ печали, но оно не знаетъ печали отъ посты и жертвы. Христіанинъ отрекается отъ блага и жертвуетъ имъ не потому, что оно есть зло, — всякое благо отъ Бога, и однако онъ не печаленъ отъ жертвы, такъ какъ жертва его не отъ вѣншей заповѣди, а отъ внутренняго абсолютнаго устремленія, ради высшаго блага. Реальный смыслъ двухъ аспектовъ Отца Небеснаго въ томъ, что духовное совершенство дается чловѣку во вѣншемъ уничиженіи и духовное блаженство во вѣншихъ страданіяхъ, т.-е. всякое видимое уничиженіе и всякія вѣншія страданія преодолеваются полною и блаженствомъ вѣчной жизни. Въ этомъ по слѣднее разрѣшеніе фактическаго дуализма природы и добра, хотя, мо

жетъ быть, этою логическою формулою не печерпывается вся тайна, которая имѣетъ послѣднее основаніе въ томъ, что дѣломъ Сына вносятся новое теченіе въ царство природно-общественное" (II, 258—261).

Въ третьемъ томѣ я въ опредѣленіи цѣли и смысла жизни также исхожу изъ идеи богослихожденія. „Приобрѣтенію Богу славы въ ничтожествѣ—вотъ цѣль міровой и человѣческой жизни“ (III, 63). „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. Намъ не должны отвращать отъ жизни никакія злостраданія, неразрывно связанныя съ тѣми или другими формами и требованіями естественной жизни“ (III, 65). Христіанство представляетъ собою высшее осуществленіе этой именно цѣли, поскольку „соединеніе духовнаго совершенства съ видимымъ уничиженіемъ и блаженства съ виѣшними страданіями составляетъ самое характерное въ христіанствѣ“ (III, 58). Съ точки зрѣнія этой же идеи, и именно съ точки зрѣнія искушеній Христа, я разсматриваю и всемірную исторію, начиная съ грѣхопаденія прародителей и кончая исторіей христіанской церкви.

Особенность третьяго тома, дающая ему право на существованіе рядомъ со вторымъ томомъ, придающая ему удѣльный вѣсъ, въ томъ, что здѣсь христіанство разсматривается не въ отвлеченной идеѣ, не въ формѣ даннаго ученія, идеально осуществленнаго въ лицѣ Христа, а въ живой христіанской личности, въ дѣйствительности церковнаго общества и въ реальности исторіи.—Это обстоятельство внести новые элементы въ систему, проистекающіе изъ грѣховной немощи человѣка и изъ фактическихъ искушеній христіанства: это, во-первыхъ, элементъ педагогическо-аскетическій и, во-вторыхъ, элементъ церковно-благодатный. Прежде всего—„духовная жизнь есть насажденіе Божіе въ человѣкѣ. Это насажденіе нуждается въ соответствующемъ питаніи и надлежащемъ укрѣпленіи, особенно вначалѣ, когда оно бываетъ иѣжно и легко подвержено дѣйствию противныхъ вліяній. Такимъ питаніемъ и укрѣпленіемъ служитъ молитвенность и Христа ради юродство“ (III, 93—94). Это—аскетизмъ въ обычномъ пониманіи этого слова, болѣе конкретный, чѣмъ аскетизмъ евангельскій (II, 259—260). Затѣмъ—христіанство необходимо принимаетъ церковный видъ. „Церковь имѣетъ

религіозно-этической генезисъ; ея зародышъ въ личной сущности христіанства, въ лично-мистическихъ глубинахъ. Но въ своемъ историческомъ обликѣ, церковь не покрывается основною сущностью христіанства: она шире ея... Подобно какъ чрезъ химическое соединеніе тѣла пріобрѣтаютъ новыя свойства, такъ и церковная жизнь имѣетъ особенности, совершенно немыслимыя въ индивидуальномъ христіанствѣ“ (III, 129). Это, съ одной стороны, то, что „въ формѣ церкви христіанство пріобрѣтаетъ природное и историческое значеніе, становится культурной силой. Съ культурно-исторической точки зрѣнія церковь важнѣе личного христіанства“ (III, 130). Съ другой стороны, церковь является сокровищницей даровъ Св. Духа (III, 130, 132 слѣд.), сокровищницей благодати, которою церковь дѣйствуетъ на природу и міръ, истребляя самыя глубины первороднаго грѣха и невидимо пріуготовляя міръ къ воскресенію мертвыхъ и къ эсхатологическому обновленію. Эти стороны христіанства наиболѣе уясняются въ его историческихъ судьбахъ.

По своему содержанию, какъ видно, третій томъ болѣе всего подходитъ къ обычнымъ интересамъ нашего богословія, захватываетъ вопросы, преимущественно наполняющіе богословско аскетическіе труды. И я имѣю возможность заявить, что мое сочиненіе „Цѣль и смыслъ жизни“ никогда и ни въ комъ не вызывало даже малѣйшихъ подозрѣній,—отзывы о немъ были самыя восторженныя. По словамъ рецензента *Моск. Вѣд.* 1901 № 291, я здѣсь „формулирую по-своему, по своей системѣ и способу, то, что говоритъ стародавнее христіанское ученіе, формулирую самостоятельно, съ рѣдкимъ пониманіемъ смысла ученія, съ рѣдкою ясностью“ (ср. ibid. 1903 г. № 348 и 1908 № 74 отзывы г. Басаргина). „Прекрасная во всѣхъ отношеніяхъ книга“, по недавнему отзыву „Паломника“ (1909 № 8). Я могъ бы указать не мало другихъ рецензій въ этомъ же родѣ. Впрочемъ, мнѣ извѣстна попытка опорочить мои аскетическія воззрѣнія, кончившаяся однако рѣшительнымъ позоромъ моего обвинителя. Г. Заринъ въ своемъ обширномъ сочиненіи „Аскетизмъ“ заявилъ, что мои „мысли не даютъ вполне *опредѣленнаго и точнаго*—даже, конечно, общаго, представленія объ аскетизмѣ и другихъ, съ нимъ тѣсно связанныхъ предметахъ“ (I, 204—205). причѣмъ ссылается на одну главу „Философіи евангельской исторіи“ и

на одну статью IV' тома. Между тѣмъ вопросъ объ аскетизмѣ у меня излагается въ сочиненіяхъ III тома, о которыхъ г. Заринъ намѣренно не упоминаетъ, хотя въ своемъ изслѣдованіи всю принципиальную часть замѣтствуетъ у меня изъ этихъ сочиненій, въ размѣрахъ явнаго плагиата. Уличенный мною въ это, г. Заринъ долженъ быть сознаться, какъ въ плагиатѣ, такъ и въ томъ, что у меня въ сочиненіяхъ III тома „дѣйствительно дано опредѣленное и правильное понятіе о значеніи и основныхъ принадлежностяхъ христіанскаго аскетизма“, такъ что у него и у меня „излагается одно и тоже ученіе“ и „источники“ оказываются „общими“ (*Христ. Чит.* 1908, дек. стр. 1697).

Я, наконецъ, перехожу къ IV' тому, гдѣ я предлагаю нѣкоторые выводы изъ первыхъ — основоположительныхъ томовъ и высказываю сужденія по вопросамъ системы, наиболѣе периферическимъ, наиболѣе отстоящимъ отъ центрального догматическаго ядра. Четвертымъ томомъ предполагаются всѣ прежніе томы и, въ частности, третій томъ, содержаніе котораго ни въ малѣйшей степени не отмѣняется и не замѣняется послѣднимъ томомъ. Четвертый томъ имѣетъ свои особыя задачи, далеко не совпадающія съ задачами третьяго тома,—и предъявленіе къ нему вопросовъ, рѣшенныхъ въ третьемъ томѣ, является самой недобросовѣстной передержкой.

Четвертый томъ начинается словами, совершенно точно опредѣляющими его предметъ: „Предметъ настоящаго тома—вопросъ объ отношеніи христіанства къ жизни во всей полнотѣ ея природныхъ запросовъ и историческаго развитія, къ современнымъ задачамъ семейнымъ, общественнымъ и государственнымъ. Этотъ вопросъ здѣсь рѣшается по принципу *христіанской свободы*—свободы абсолютнаго религіознаго духа отъ условности историческихъ формъ и свободы природно-исторической жизни отъ внѣшнихъ притязаній религіозной власти“. Такимъ образомъ, рѣшая здѣсь вопросъ объ отношеніи духа (т. е. божественнаго содержанія жизни) къ плоти (т. е. къ міру въ его формахъ и законахъ), я имѣю въ виду лишь то, „что существенно въ христіанствѣ и что существенно въ язычествѣ“ (IV, 136). Иначе сказать—въ IV' томѣ обслѣдуются не конкретная природно-историческая жизнь христіанина въ человѣческой грѣховной

немощи, дающей начало педагогическо-аскетической практикѣ, и въ церковно-благодатномъ воздѣйствіи христіанства на природу и міръ, но здѣсь предметомъ берется христіанство въ его евангельской идеѣ, въ лично-духовной абсолютности, какъ чистая божественная жизнь, и природно-историческая жизнь въ ея формахъ, въ ея законахъ,—здѣсь разсматривается отношеніе лично-абсолютнаго, божественно-духовнаго содержанія жизни къ природно-историческимъ формамъ, къ природно-историческимъ законамъ.

Къ природѣ и міру христіанство относится, во-первыхъ, какъ нравственная сила, которая очищаетъ личную, семейную и общественную жизнь отъ языческой грязи, отъ безнравственныхъ наростовъ на природѣ. Христіанинъ можетъ принять природно-общественную жизнь лишь въ нравственно-очищенномъ видѣ. „Предъ идеею абсолютнаго неба земля есть только царство *цѣломудренной* природы, предъ бездною неба человѣческое есть только *нравственно-человѣческое*“ (IV, 175).

Во-вторыхъ, къ природѣ и міру христіанство относится метафизически, какъ сила благодатная. Объ этихъ сторонахъ христіанства сказано въ третьемъ томѣ и пятѣ рѣчи въ четвертомъ.

Но между областью нравственно-сознательнаго отношенія къ міру и областью метафизически-благодатнаго лежитъ еще область природно-историческихъ богоустановленныхъ законовъ, природно-общественныхъ формъ (семья, государство, общество): эти области не затрагиваются въ своемъ существѣ нравственно-сознательною дѣятельностью христіанина и не измѣняются въ своей видности благодатнымъ дѣйствіемъ церкви.

Вотъ объ отношеніи лично-христіанской абсолютности къ этой области природно-историческихъ законовъ, природно-общественныхъ формъ, я и говорю въ IV томѣ: я опредѣляю это отношеніе, какъ отношеніе свободы.

„Сама по себѣ, разсматриваемая объективно, въ своихъ формахъ, плоть не отождествляется съ христіанской тѣлою зрѣнью и не осуждается, и не имѣетъ положительнаго релягіознаго значенія. Плоть, царство природы, безразлично въ релягіозномъ отношеніи, подобно какъ фзіология и техника безразличны въ этическомъ отношеніи. Царство природы в исторіи опредѣляется своими законами“ (IV, 129)... „Интимно-релягіозная, внутренне-абсолютная жизнь или жизнь условно-общественная, божь

естественная и земная, это двѣ разнородныя формы жизни, — и въ этой именно ихъ разнородности лежитъ послѣднее основаніе къ высшей гармоніи* (IV, 385).

Говори просто, въ четвертомъ томѣ я спрашиваю: помню нравственнаго и благодатнаго дѣйствій христіанства на міръ, есть ли еще политическое дѣйствіе христіанства на міръ? Я отвѣчаю на этотъ вопросъ отрицательно.

Закономерное общественно-историческое развитіе формъ общенія должно раскрываться въ полной свободѣ отъ внѣшнихъ религіозныхъ указаній. И обратно, это дѣло земнаго устройства не должно имѣть своей, экономическо-материалистической, религіи и своей, эволюціонно-эгоистической, этики: оно должно быть всецѣло внѣшнимъ экономическимъ дѣломъ. Въ этомъ случаѣ экономически-политическое устройство не можетъ придти въ существенный конфликтъ съ духовной религіей. Земное дѣло не нужно прерывать никакими заоблачными цѣлями, пусть оно выступаетъ во всей своей правдѣ. Съ другой стороны и христіанство не объявляетъ никакихъ готовыхъ формъ экономически-общественнаго дѣла, не объявляетъ христіанскаго строя государства и семьи, не имѣетъ никакихъ точекъ соприкосновенія съ своеобразнымъ закономернымъ развитіемъ экономическо-общественныхъ отношеній, хотя извнутри, со стороны послѣднихъ цѣлей, со стороны отношенія къ людямъ, къ ихъ горестямъ и радостямъ, оно входитъ во все земные интересы* (IV, 386—387).

Вотъ въ какомъ смыслѣ я употребляю выраженіе: *сводода плоти* (IV, 123—124). Въ этомъ случаѣ я совершенно и абсолютно стою на почвѣ святоотеческой. Святоотеческая мысль о подчиненіи Христа законамъ человѣческой природы и о разнородности божественнаго содержанія жизни и плотской (природно-человѣческой) жизни, высказанная мною на первыхъ страницахъ I тома и выдержанная во всѣхъ томахъ, остается для меня критеріемъ и на послѣднихъ страницахъ IV тома. Определенное святыми отцами отношеніе во Христѣ божества къ человѣчеству, служить для меня образцомъ, по которому я определяю отношеніе абсолютнаго христіанскаго содержанія жизни къ природно-историческимъ законамъ, къ природно-общественнымъ формамъ ея. Мои рѣчи о свободѣ плоти, т. е. о *религіозной* свободѣ плоти (IV, 128), точнѣе сказать—о свободѣ абсолютнаго религіознаго духа отъ условности историческихъ формъ и свободѣ природно-исторической жизни отъ внѣшнихъ притязаній религіозной власти (IV, 5), о разнородности интимно-религіозной, внутренне-абсолютной жизни и жизни условно-общественной, божественной и земной (IV,

385)—эти мои рѣчи суть вѣрное и точное повтореніе рѣчей св. Кирилла Александрійскаго: Слово въ цѣляхъ-домостроительства попустило собственной плоти развиваться по законамъ, свойственнымъ природѣ плоти (*ὁ λόγος ἐσαρκεύθη κατὰ τὰς ἐξουσίας τῶν ἰσχυρῶν καὶ ἐκέντη τῆ ἰδία σαρκὶ διὰ τῶν τῆς ἰδίας φύσεως ἔχει νόμον*). На страницахъ четвертаго тома (стр. 325—327) я настойчиво указываю эту связь моихъ послѣднихъ (выводныхъ) тезисовъ съ святоотеческимъ ученіемъ; я настойчиво разъясняю, что слова „духъ“ и „плоть“ употребляются здѣсь не въ популярномъ специфически-аскетическомъ смыслѣ (ср. III, 96 сл.), а въ библейскомъ и святоотеческо-догматическомъ смыслѣ, по которому духовное есть божественное, а плотское—природно-человѣческое (IV, 404—405 ср. I, 344—345; II, 247 и др.). Я настойчиво, почти на каждой страницѣ IV тома, разъясняю, что я говорю о свободѣ плоти не въ смыслѣ нравственной свободы, т. е. свободы отъ нравственности, въ смыслѣ безнравственности,—я говорю о *религіозной* свободѣ въ предѣлахъ нравственныхъ. „Свободу плотской, или языческой, жизни я никакъ не отождествляю съ безнравственностью, распущенностью. Плотская жизнь, во всей полнотѣ своего развитія, имѣетъ въ себѣ этическія основы“ (IV, 124). „Я не буду долго останавливаться на вопросѣ о личномъ отношеніи христіанина къ плоти (=предметъ III тома). Плотъ и христіанство тѣмъ болѣе расходятся, чѣмъ объективнѣе они разсматриваются: христіанство не имѣетъ прямого отношенія къ формамъ жизни, не можетъ создать кодекса общественной жизни, не можетъ быть христіанскаго брака, христіанскаго государства. Но плотъ и христіанство тѣмъ ближе соприкасаются, чѣмъ питимнѣе отношеніе человѣка къ нимъ,—соприкасаются въ единственномъ отношеніи христіанской, этически-дѣйствующей, любви къ плоти. И вотъ—наша тема не изобразить это питимное отношеніе, а установить отношеніе христіанства къ формамъ естественной жизни, раскрыть понятіе евангельской свободы“ (IV, 132).

Такимъ образомъ, я употребляю всѣ усилія къ тому, чтобы точно опредѣлить свой предметъ, держаться строго установленной терминологіи.

И мои строки: „Если бы удалось внушить евангеліе кому-нибудь съ дѣтства, съ первыхъ дней сознанія воспитать егѣ-

въ истинномъ христіанствѣ, то вѣдь это выросъ бы жалкій уродецъ, никому и ни на что негодный,—выродилась бы изъ него та теплохладность, о которой сказано въ Писаніи“ (IV, 128),—и эти строки имѣють у меня библейско-святоотеческій смыслъ. Когда св. Кириллъ Александрійскій говоритъ о свободномъ подчиненіи Христа-Логоса естественнымъ законамъ, то въ число законовъ, свойственныхъ человѣческой природѣ, онъ включаетъ (и прежде всего) законъ возрастовъ, законъ младенчества. Христось, по словамъ евангелиста, въ младенчествѣ постепенно возрасталъ и укрѣплялся духомъ,—Онъ былъ въ повиновеніи у Своихъ „родителей“ (Лук. II, 40, 51—52). „Премудрый евангелистъ (пишетъ св. Кириллъ), начиная повѣствованіе о Логосѣ, ставшемъ плотью, показываетъ, что Слово въ цѣляхъ домостроительства попустило собственной плоти развиваться по законамъ, свойственнымъ природѣ плоти, для которой естественно преуспѣвать возрастомъ и премудростію, а также и благодатію, соотвѣтственно росту тѣла... Для Слова, какъ для Бога, рожденнаго по существу отъ Отца, не было невозможнымъ и недоступнымъ соединенное съ Собою тѣло и изъ самыхъ пеленъ вознести на высоту и возвести въ мѣру возраста совершеннаго. Вѣдь для Него было бы легко и удобно и младенцу сообщить премудрость удивительную. И только потому, что это было бы дѣйствіемъ чудеснымъ (*τὸ ἁγῆμα τερατοποιῶν ὁ μακρὰν*—aliquid monstri simile—чудовищнымъ, уродливымъ) и несогласнымъ съ цѣлями домостроительства, тайна совершалась постепенно. Въ цѣляхъ домостроительства Слово допустило условіямъ (мѣрамъ) человѣческой природы владѣть Собою“ (I, 94—96). Это—обычная мысль у св. отцовъ. Дается ими примѣненіе этого христологическаго тезиса и къ нравственно-христіанской жизни. Я могъ бы дать выписки на десяткахъ страницъ, но ограничусь прекрасными словами св. Василія Великаго: „Выступи на средину ты, оскверненный грѣхами; ты припадай, плачь и стени; а младенца оставь дѣлать свойственное его возрасту“ (Твор. IV, 117). По вопросу о религіозномъ воспитаніи младенцевъ и о времени, когда отрокъ можетъ стать сознательно христіаниномъ, всѣ св. отцы и учителя церкви говорятъ единогласно. Я приведу слова еп. Теофана. Религіозно воспитывать нужно съ первыхъ дней младенчества. Но какъ?

„Воля родителей для малыхъ дѣтей есть законъ совѣсти и Божіи. Что морозъ для цвѣтовъ, то и отступленіе отъ родительской воли для дитяти... Само-собою, что все это (наставленіе) будетъ касаться однихъ обыкновенныхъ предметовъ“. Собственно христіаниномъ человѣкъ, несмотря на религиозное воспитаніе съ первыхъ дней жизни, становится лишь позднѣе. „Нельзя опредѣлить,—продолжаетъ еп. Теофанъ,—когда человѣкъ приходитъ къ сознанію себя христіаниномъ и самостоятельной рѣшимости жить по-христіански. На дѣлѣ это бываетъ разновременно: въ 10, 15 лѣтъ и позже... Долженъ быть особый моментъ, когда надобно намѣренно возобновить въ сознаніи всѣ обязательства христіанства и наложить на себя иго ихъ, какъ непреложный законъ. Въ крещеніи они были приняты несознательно, потому были хранимы болѣе чужимъ умомъ, по чужому настроенію и въ простотѣ. Теперь сознательно должно положить на себя благое иго Христова, избрать христіанское житіе, исключительно посвятить себя Богу, чтобы потомъ всѣ дни жизни служить Ему съ одушевленіемъ. Здѣсь только человѣкъ самъ собою собственно начинаеть жизнь христіанскую“ (Путь къ спасенію). Св. Тихонъ Задонскій пишетъ, что дѣтей нужно обучать „естественному закону“ (V, 162). Ср. св. Василія Великаго V, 122 и др. Что „младенецъ съ первыхъ дней сознанія можетъ и долженъ быть воспитанъ въ истинномъ христіанствѣ“, что для христіанства не имѣетъ значенія законъ младенческаго возраста,—этой мысли я не встрѣчалъ ни у одного изъ церковныхъ авторитетовъ.

Но въ ряду свойственнаго человѣческой природѣ я ставлю страсти?! „Свобода плоти—въ полнотѣ и самобытности плотской жизни,—въ полнотѣ ея радостей, ея страстей, въ свободѣ личнаго начала, въ полнотѣ естественнаго развитія во всѣхъ видахъ,—въ семейномъ, національномъ, государственномъ, научномъ, художественномъ“ (IV, 124).

Слова для уясненія этого необходимо обратиться къ первымъ, основоположительнымъ томамъ моей системы. Тамъ мы читаемъ: Христосъ (Филип. II, 7) „по виду“ (*σχήματι*) сталъ человѣкомъ. „*Σχῆμα*—*habitus*, быть, образъ жизни, поведеніе, обнимающее (кромѣ вѣшняго вида въ смыслѣ фигуры) тѣлодвиженія, рѣчь, дѣйствія, также конечность,

условность, страстность человѣческой природы“ (I, 29—30). „Христось, по словамъ св. Кирилла,—пользовался, какъ орудіемъ, собственною Своею плотью и совершалъ чрезъ нее плотскія дѣла,—Ему были не чужды помощи физическія и все, что не заслуживаетъ порицанія,—и опять, чрезъ собственную Ему душу человѣческую для Него были доступны человѣческіе, хотя только безпорочные аффекты,—страсти (*πάθη*—*affectiones*)“ (I, 74). По словамъ св. Іоанна Дамаскина, „Христось воспринялъ всѣ естественныя и безпорочныя страсти человѣка“... (I, 132). Отцы VI вселенскаго собора торжественно постановили: „Мы, не обращая въ шутку таинства домостроительства, вѣруемъ, что всесвятая душа Спасителя дѣйствительно волновалась всѣми естественными силами и произвольно обуревалась подобными нашимъ, но безгрѣшными страстями“ (I, 154)...

Если отцы VI вселенскаго собора называютъ шутникомъ всякаго, кто отрицалъ во Христѣ человѣческія страсти, то какъ же назвать того, кто отрицаетъ неизбежность естественныхъ страстей въ обыкновенномъ человѣкѣ, въ простомъ христіанинѣ? Но, конечно, я никогда и нигдѣ не писалъ о свободномъ развитіи *порочныхъ* страстей, *грѣховныхъ* похотей.

Въ третьемъ томѣ, установивъ тотъ моментъ, когда естественныя стремленія къ счастью и совершенствованію становятся грѣховною похотью, я раскрываю ту мысль, что самое стремленіе человѣка къ счастью и совершенствованію въ человѣкѣ неискоренимо и является условіемъ, дѣлающимъ человѣка способнымъ къ воспріятію христіанства (III, 17—84 *passim*). „Духовная любовь противоположна плотской и растетъ на ея счетъ. Однако естественная любовь служить предуготовительною формою любви духовной, подобно какъ языкъ человѣческой служитъ предуготовительною формою божественнаго откровенія. Все, что ни говорить человѣкъ самъ, не есть истина, однако ему можетъ быть открыта божественная истина только на его языкѣ, при чемъ для воспріятія божественной истины ему нужно отказаться—не отъ своего языка, а отъ своей лжи. Такъ и любовь божественную мы можемъ воспріять, потому что естественно знаемъ любовь,—можемъ воспріять свою естественную способностью любви. Вотъ почему теплохладность далека отъ царствія

Божія. Сильный въ естественной любви и ненависти силенъ и для духовной любви. Но сила любви должна очиститься отъ естественныхъ пристрастій, чтобы стать любовью духовною. Здѣсь энергія одна и та же, но направленіе другое. Это своего рода превращеніе силы“ (Ш, 115). „Какъ христіанская любовь имѣетъ въ сердцѣ человѣческомъ естественную предуготовительную форму, по аналогіи съ которой понимается и которую воспринимается съ замѣною стараго содержанія новымъ, такъ и вѣра христіанская имѣетъ свою естественную и предуготовительную форму въ сердцѣ человѣческомъ, и эта форма не познаніе, которое и въ христіанствѣ остается познаніемъ, а увѣренность человѣка въ себя самомъ. Извѣстно, что успѣхъ человѣческаго дѣла зависитъ отъ увѣренности человѣка въ себя: самая эта увѣренность и есть дѣйствующая воля, освѣщенная сознаніемъ. Вотъ эта-то самоувѣренность и служить предуготовительною формою христіанской вѣры. Но какъ при замѣнѣ естественной любви христіанскою, такъ и при переходѣ личной увѣренности въ христіанскую вѣру происходитъ существенная перемѣна, совершенно измѣняющая содержаніе этого акта. Личная увѣренность въ христіаницѣ замѣняется увѣренностью въ силѣ Божіей, совершающейся въ немощи. Это и есть вѣра“ (Ш, 119). Это совершенно то же; что мы читаемъ у св. Григорія Богослова: „Я ни мало не осуждаю той горячности, безъ которой невозможно успѣть ни въ благочестіи, ни въ другой добродѣтели... Души слабыя въ отношеніи и къ добродѣтели и къ пороку равно медлительны и неподвижны; онѣ не склоняются много ни на ту, ни на другую сторону; у нихъ такія же движенія, какъ у людей страждущихъ оцѣпенѣніемъ“ (Твор. Ш, 112). Эти именно библейско-святоотеческія мысли лежатъ въ основаніи моихъ выводныхъ тезисовъ. Это именно я разумѣю, когда пишу въ IV томѣ: „Души могутъ быть приобрѣтены для евангелія лишь въ томъ случаѣ, если онѣ вырастаютъ въ сферѣ свободной плотской жизни, въ теплѣ и радости плотскихъ страстей, если онѣ развиваются сильными и свободными личностями, если онѣ предварительно обогащаются всеѣмъ богатствомъ мірской жизни“ (IV, 128).

Въ этомъ же ходѣ мыслей и на тѣхъ же святоотеческихъ основаніяхъ получаетъ надлежащее освѣщеніе и мой тезисъ объ односторонности церковно-историческаго аскетизма. Са-

мая мысль объ одностороннемъ пониманіи аскетизма встрѣчается у всѣхъ христіанскихъ учителей и богослововъ, начиная съ ап. Павла и кончая современными членами Св. Синода ¹⁾). У меня же понятіе односторонняго аскетизма точно опредѣлено въ т. III стр. 131: „Уже въ лично-христіанскомъ аскетизмѣ, поскольку онъ входитъ въ систему христіанскаго міровоззрѣнія, открывается специфически - христіанскій характеръ, хотя лично-христіанскій аскетизмъ является только „питаніемъ и укрѣпленіемъ“ духовной жизни, имѣетъ единственною цѣлью духовную свободу и, въ этомъ значеніи, не стѣсняетъ полноты и свободы естественнаго развитія. Церковный аскетизмъ выступаетъ за эти предѣлы, привноситъ сюда нѣчто новое, такъ какъ онъ оказывается отраженіемъ общественно-исторической условности. Церковный аскетизмъ, говоря иначе, имѣетъ символическій характеръ. Если же, сверхъ того, въ церковномъ сознаніи потемняется воспоминаіе о религиозно-этическихъ основахъ церкви, тогда неизбежно церковная символически-аскетическая практика становится одностороннею и посягаетъ на полноту свободно-естественнаго развитія“. Понятіемъ односторонняго церковно-историческаго аскетизма предполагается незыблемый евангельскій аскетизмъ (II, 259—260) и педагогическій аскетизмъ, какъ существенный элементъ христіанскаго міровоззрѣнія (III, 93—94), о которыхъ сказано выше. Односторонность церковно-историческаго аскетизма является возможною въ иной области— въ области отношеній христіанской абсолютности къ естественнымъ природно-историческимъ законамъ, къ природно-общественнымъ формамъ: односторонній это тотъ аскетизмъ, который отрицательно относится къ самымъ формамъ и законамъ естественной жизни. Я называю этотъ односторонній аскетизмъ церковно-историческимъ ²⁾, во-первыхъ, потому,

¹⁾ См. протопр. І. І. Явнышева „Православно-христіанское ученіе о нравственности“, 2 изд. стр. 200—201 (прим.) и всю книгу *passim*.

²⁾ Это выраженіе, у меня, конечно, не имѣетъ того смысла, что *все* исторически-церковное христіанство было односторонне-аскетично, а будетъ-де новое христіанство, розовое, *противъ* чего направленъ весь мой четвертый томъ, а имѣетъ тотъ, ясно указанный, смыслъ, что „Моисей было даровано видѣть „задняя“ Бога. И церковная исторія видить одни исторически-условные результаты христіанства“ (III, 137). Такъ, напр., в архіеп. Антоній Волыскій различаетъ „монашество по существу“ отъ

что церковная исторія знаетъ такія, даже еретическія, крайности аскетизма. Уже апостоль пишетъ о лжесловесникахъ, сожженныхъ въ своей совѣсти, считавшихъ бракъ скверной, и учитъ, что всякое твореніе Божіе хорошо (1 Тим. IV, 1—4), и что бракъ чести и ложе непорочно (Евр. XIII, 4), и что всякая власть отъ Бога (Римл. XIII, 1 сл.) и т. д. То же постановили относительно брака, этой основной формы естественной жизни, и церковные каноны: „аще кто, епископъ, или пресвитеръ, или діакопъ, или вообще изъ священнаго чина, удаляется отъ брака, мяса и вина, не ради подвига воздержанія, но по причинѣ гнушенія, забывъ, что вся добра зѣло и что Богъ, созидая человѣка, мужа и жену сотворилъ ихъ, и такимъ образомъ хуля клеветаетъ на созданіе: или да исправится, или да будетъ изверженъ изъ священнаго чина, и отверженъ отъ церкви. Такожде и мірянинъ“ (Ап. 51 и др). Во-вторыхъ, я разумѣю то, что вся церковь, въ силу своихъ историческихъ задачъ, именно — борьбы съ язычествомъ, которое оскверняло всѣ стороны естественной жизни—и бракъ, и государство, и искусство—могла разрешить своимъ членамъ участіе въ формахъ естественной жизни лишь подъ условіемъ очищенія ихъ отъ языческой скверны, при чемъ невольно вырабатывался идеаль бѣгства изъ міра, воздержанія отъ всѣхъ формъ природно общественной жизни. Это было вполнѣ естественно въ извѣстный періодъ церковной жизни (IV, 188—193). Между тѣмъ католичество не только удержало это отношеніе къ естественной жизни и по минованіи указанныхъ историческихъ условій, но и довело его до мыслимыхъ предѣловъ въ томъ, что стремилось *овладѣть* всѣми формами естественной жизни и преимущественно государствомъ,—стремилось овладѣть государственной властью (III, 299—309), такъ что католичество необходимо вело и ведетъ къ застою въ естественномъ развитіи. Католическая церковь имѣетъ свою *политику*, она хочетъ придать христіанству политическое значеніе и христіанской нравственности—юридическій видъ. Этотъ католическій аскетизмъ я всегда и разумѣю, когда говорю объ одностороннемъ церковно-историческомъ аскетизмѣ,—я я никогда не забываю

того, чѣмъ „монашеская жизнь по фактамъ своей пятнадцативѣковой исторіи являлась“ (II, 416—417 и д.).

это отмѣтить (IV, 38. 193. 333 и др.). Но, конечно, отвергая этотъ католическій аскетизмъ, я нисколько не теряю возможности утверждать, что „христіанинъ, по существу своей духовной жизни, неизбежно вступаетъ въ природно-историческую жизнь безъ той нравственной грязи, которая къ ней прилипаетъ внѣ христіанства: естественная жизнь христіанина можетъ быть только цѣломудренною... Это даетъ широкую возможность проповѣдническаго воздѣйствія на жизнь, возможность краснорѣчивыхъ наставленій супругамъ, родителямъ, дѣтямъ, господамъ, слугамъ, правителямъ, судьямъ... Образцы такихъ наставленій мы найдемъ уже у апостоловъ. Въ борьбѣ съ лично-сознательною безнравственностью христіанство представляетъ изъ себя незамѣнимую воспитательную силу“ (*Бог. Вѣстн.* 1909 сент. стр. 77—78).

III.

Таково христіанское міровоззрѣніе въ моемъ изложеніи. Я не привелъ для своего оправданія святоотеческихъ и библейскихъ мѣстъ, о которыхъ только теперь вспомнилъ,— и въ, я указалъ библейско-святоотеческія основанія своего міровоззрѣнія, которыя выразительно даны въ самой моей системѣ, и даны не въ качествѣ случайныхъ цитатъ, а въ качествѣ органическаго фундамента цѣлаго построения, включая сюда самые отдаленные выводы. Можетъ быть, я что-нибудь не вполне уразумѣлъ — *ergare est humanum*; можетъ быть, мое изложеніе по мѣстамъ страдаетъ темнотою и неуясненностью; можетъ быть, я не всегда допускаю выраженія достаточно осмотрительныя и популярныя. Не слѣдовало ли мнѣ сказать вмѣсто „свобода плоти“— „безпрепятственное развитіе природно-общественной жизни по свойственнымъ ей законамъ?“ Не нужно ли было мнѣ въ вопросѣ о христіанствѣ младенцевъ ограничиться буквально сказаннымъ у еп. Теофана, и вообще въ IV томѣ — держаться той же близости къ библейско-святоотеческому языку, какъ и въ первыхъ томахъ? Можетъ быть, хотя слѣдуетъ же принять во вниманіе то обстоятельство, что почти весь этотъ томъ представляетъ изъ себя критику Толстого, Достоевскаго, Соловьева, Розанова, Мережковскаго, первоначально прочитанную мною предъ свѣтскою публикою. Во всякомъ случаѣ, въ

цѣломъ я непоколебимо стою на христіанско-церковной почвѣ, и самыя, повидимому, рискованныя мои тезисы суть не что иное, какъ точная передача библейско-святоотеческихъ мыслей. Въ послѣднее время появилось нѣсколько, принадлежащихъ перу нашихъ епископовъ, статей, направленныхъ противъ схоластики и призывающихъ къ опытному построению богословія. Это — я есть у меня. Все чаще и чаще насъ зовутъ отъ нѣмецкаго рабства къ подлинному изученію библейскихъ источниковъ. Я это и дѣлаю. Намъ издавна внушаютъ, что православный богословъ самую біблію долженъ объяснять не по своему разуму, а по святоотеческому руководству. Такъ я и поступаю. Я — богословъ, православный богословъ, въ самомъ точномъ и буквальномъ смыслѣ этого слова. Восемнадцать лѣтъ, истекшія со времени моего окончанія академическаго курса, я неуклонно и неослабно занимаюсь богословскими вопросами. Мною не было написано ни одной строки, въ которой я измѣнилъ бы своему богословскому призванію. Нѣтъ ни одного существеннаго вопроса въ христіанской религіи, который мною не былъ бы обдуманъ. Не было ни одного дня, когда бы евангеліе отсутствовало на моемъ рабочемъ столѣ. Весь мой научный энтузіазмъ, всѣ мои „восторги постиженія“, непрерывно сосредоточивались на одномъ объектѣ — на лицѣ и дѣлѣ Христа, на евангельской исторіи и на евангельскомъ ученіи. Вся моя научная система, которой я теперь придаю художественно-заключенный видъ. — это мой молитвенный даръ Тому, Чей образъ всецѣло наполняетъ и наполняетъ мою душу, Чей плугъ, тяжелый для моихъ слабыхъ силъ, водилъ я неоглядно и съ любовью.

Но моя система возбуждаетъ въ читателяхъ сомнѣнія? Принципіально это такъ и должно быть — именно въ виду того, что я излагаю подлинное библейско-святоотеческое ученіе, которое было и остается соблазномъ для іудеевъ (основывающихъ спасеніе на законѣ дѣлъ) и безуміемъ для язычниковъ (поклонниковъ идеи естественнаго совершенства). Ни для кого не тайна, что популярное христіанское міровоззрѣніе значительно отличается отъ строго библейско-святоотеческаго. Слово „плоть“ въ представленіи начетчиковъ и профессиональныхъ странницъ имѣетъ иной смыслъ; чѣмъ въ библейско-святоотеческомъ догматическомъ словоупотре-

бленіи. Апостоль Павелъ употреблялъ значительныя усилія для защиты христіанской свободы и для борьбы съ „самовольнымъ смиренномудріемъ и изнуреніемъ тѣла“. Или — апостоль учить, что законъ былъ данъ „преступленія ради“. и это по-русски переведено, въ духѣ народныхъ понятій, — „по причинѣ преступленій“ (Гал. III, 19). Даже студенты семинарій, на пріемныхъ экзаменахъ въ академіи, объясняютъ это мѣсто въ смыслѣ русскаго перевода; когда же имъ указываютъ на Рим. V, 20 („законъ пришелъ послѣ, и такимъ образомъ умножилось преступленіе“), VII, 9 („когда пришла заповѣдь, грѣхъ ожилъ“), ст. 19 („грѣхъ становится крайне грѣшнень посредствомъ заповѣди“) и другія мѣста, вынуждающія понимать „преступленія ради“ въ смыслѣ „для умноженія преступленій“, то ⁹/₁₀ изъ спрошенныхъ съ недоумѣніемъ пожимаютъ плечами, а нѣкоторые даже возражаютъ, что Богъ не можетъ давать закона для умноженія преступленій. Что же удивительнаго, если какой-то „православный“, образованіе котораго, повидимому, не пошло дальше церковно-приходской школы, возмущается (въ *Моск. Вѣд.* 1915 г. № 83) моими мыслями въ духѣ ап. Павла и дѣлаетъ изъ нихъ выводъ: „не согрѣша — не умолишь“, при чемъ ссылается на двухъ „странницъ чернушекъ“, которыя убили младенца, будто именно по такому мотиву. Посланія апостола Павла уже въ его время считались „неудобовразумительными, что невѣжды и неутвержденные, къ собственной своей гибели, превращаютъ, какъ и прочія писанія“. На этой неудобовразумительности, происходящей отъ столкновенія мыслей человѣческихъ (*τὰ τῶν ἀνθρώπων*), мудрствованія „странницъ-чернушекъ“, съ мыслями Божиими (*τὰ τοῦ Θεοῦ*), и стоитъ, какъ на вулканѣ, нравственное богословіе, поскольку его прямая цѣль замѣнять мудрованіе начетчиковъ, псевдонимно-„православныхъ“, подлинно православнымъ библейско-святоотеческимъ ученіемъ. Смущеніе простецовъ съ избыткомъ вознаградится тою пользою, которую богословская истина принесетъ въ другихъ отношеніяхъ, ибо не изъ однихъ простецовъ состоитъ міръ.

Я имѣю право указать на крупное апологетическое значеніе своихъ сочиненій въ отношеніи къ интеллигенціи, на которую и рассчитаны мои книги, рѣшительно чуждыя популярности. Четвертый томъ „Основъ христіанства“ напол-

ненъ преимущественно критикой нашихъ свѣтскихъ богослововъ—Толстого, Соловьева, Достоевскаго, Мережковскаго, Розанова и др. Эту полемику я, и по выходѣ „Основъ христіанства“, продолжаю (и намѣренъ продолжать) въ цѣломъ рядѣ апологетическихъ статей¹⁾. Моя богословская система даетъ мнѣ въ руки неотразимое оружіе для полемики со всякими „жетолкованіями христіанства и съ его врагами. Отгораживая христіанство, какъ абсолютную духовную религію, отъ политики, отъ общественно-исторической условности, я — по приведенному выше выраженію одного свѣтскаго рецензента — „сдѣлалъ христіанство для критики неувязимымъ“. Среди нашей интеллигенціи мои сочиненія извѣстны и цѣнятся какъ апологія христіанства. Но просмотримъ весь длинный рядъ извѣстныхъ враговъ христіанства — Ренана, Штрауса, Конта, Фейербаха, Маркса и всего социализма, Штирнера, Ницше и всего анархизма и т. д. Для меня очевидно, что нѣтъ ничего легче, какъ побѣда надъ этими отрицательными мыслителями — съ моей богословской точки зрѣнія¹⁾. Моя богословская система особенно цѣнна для сужденія о всякихъ виѣшнихъ притязаніяхъ на практическое направленіе церковной жизни—о нашихъ домашнихъ притязаніяхъ. Въ какія безвыходныя дебри давно уже зашло католичество и въ какихъ затрудненіяхъ по практическимъ вопросамъ находится протестантство, это извѣстно. И у насъ непрерывно повторяются попытки—особенно усиленно въ послѣдніе дни — поставить въ такой же тупикъ и православіе. И здѣсь встрѣчаются двѣ крайности. Съ одной стороны — религиозно-общественный абсолютизмъ въ духѣ Леонтьева, который исповѣдывалъ мистицизмъ власти, обоготворялъ государство и въ этомъ смыслѣ истолковывалъ христіанскую религію. Леонтьева у насъ мало

¹⁾ *Христіан.* 1907 янв. (Нравственная трагедія социализма); 1908 май и июнь (Апологія христіанской нравственности: эволюціонная этика); *Вогосл. Вѣстн.* 1908 июль—авг. (Геккель—монистическая этика); *ib.* окт. (Социологическая мораль); *ib.* дек. (Ортобювъ); *ib.* 1909 № 1—3 (Религіозная проблема въ современномъ освѣщеніи); *ib.* июнь, июль и авг. (Религія и общественность); *Вѣра и Р.* 1909 янв. (Можно ли считать нравственность только неизменнымъ продуктомъ общественныхъ инстинктовъ?)...

¹⁾ О Контѣ, Фейербахѣ и Штраусѣ см. въ моей, названной выше, статьѣ „Религіозная проблема въ современномъ освѣщеніи“.

знаютъ; языческая теорія общественнаго государства не можетъ быть соблазнительна для христіанъ. Но въ послѣдніе дни у насъ входитъ въ силу христіанское обоснованіе социализма и анархизма, борьба во имя христіанства съ семейными и государственными устоями — другая крайность въ непосредственномъ примѣненіи христіанства къ политикѣ. Можно указать, напр., на „Братство борьбы“, программа котораго изложена въ брошюрѣ того же названія; можно указать, далѣе, на христіанско-отрицательное отношеніе Мережковскаго къ брачной этикѣ, о чемъ достаточно сказано у меня въ IV томѣ; можно указать на христіанскій анархизмъ Бердяева, о которомъ моя статья „Религія и общественность“. Здѣсь я писалъ: „Какъ ни слабо и неустойчиво изложены религіозно-отрицательныя сужденія г. Бердяева о государствѣ, ихъ необходимо имѣть въ виду всѣмъ сторонникамъ религіознаго воззрѣнія на общественность, хотя бы они принадлежали къ типу Леоптьева. Съ перваго взгляда имъ кажется, что вся бѣда въ религіозно-нейтральной концепціи общественной жизни. Между тѣмъ, при болѣе или менѣе внимательномъ разсмотрѣніи вопроса не трудно видѣть, что религіозно-нейтральная концепція государственной и семейной жизни не представляетъ опасности ни для религіи, ни для государственно-семейной жизни: та и другая по существу разнородны и потому подлежатъ каждая своимъ особымъ законамъ. Конечно, полной изолированности быть не можетъ и не должно быть, поскольку каждый вѣрующій есть въ то же время членъ государственнаго и семейнаго союзовъ, которые подъ вліяніемъ христіанства неизбежно морализуются. Остается полный просторъ и для благотнаго воздѣйствія церкви на эти союзы. При всемъ томъ эти союзы, въ существѣ своемъ, въ условности своихъ собственныхъ задачъ и въ законѣрности своего процвѣтанія, являются „изначальными“, до-христіанскими, не могутъ опредѣляться трансцендентными указаніями христіанской, абсолютной, религіи, т.-е. религіозно-нейтральны. Напротивъ, религіозное воззрѣніе на общественность таитъ въ себѣ двойную опасность. Здѣсь неизбежны два пути: путь религіозно-общественнаго абсолютизма или путь религіознаго анархизма. Теперь мы хотимъ указать на то, что каждая изъ этихъ крайностей заключаетъ въ себѣ много поучи-

тельнаго для сторонниковъ другой крайности. Дѣло въ томъ, что каждая изъ нихъ, какъ бы ни слабо обосновывалась, оказывается неопровержимой для защитниковъ другой крайности. Такъ представители религіозно-общественнаго абсолютизма беспомощны предъ логикой религіознаго анархизма. Кто достаточно поразмыслитъ надъ этимъ обстоятельствомъ, тотъ пойметъ всѣ выгоды религіозно-нейтральной концепціи общественности, не говоря уже о томъ, что это есть подлинно евангельское воззрѣніе на общественность“ и т. д. Какъ бы ни было благонамѣренно примѣненіе христіанства къ политикѣ, самый путь политическаго истолкованія евангельскихъ текстовъ даетъ возможность противоположнаго политическаго использованія христіанства, такъ что получается безнадежная борьба разныхъ церковно-политическихъ партій. Нѣтъ, чтобы бороться съ социализмомъ и анархизмомъ на христіанской почвѣ, необходимо подорвать самую идею христіанской политики. И потому—для борьбы съ христіанскимъ обоснованіемъ социализма и анархизма моя богословская система даетъ неперчерпаемое и неотразимое оружіе, чему имѣю свидѣтельства въ десяткахъ благодарственныхъ писемъ отъ такихъ дѣятелей, какъ законоучители свѣтскихъ учебныхъ заведеній и под.

IV.

Допуская принципиальную возможность сомнѣній, которыя вызываются въ простыхъ читателяхъ книгою строгобиблейскаго направленія, я однако не могу забыть того, что мои сочиненія по философскому характеру изложенія и по обширности (четырёхтомной) системы и, даже по высокой цѣнѣ, недоступны широкому кругу читателей. Поэтому не могу не назвать нума, поднятаго около нихъ, крайне искусственнымъ явленіемъ. Все разнообразіе статей, направленныхъ противъ меня въ разныхъ духовныхъ и свѣтскихъ органахъ, въ большинствѣ анонимно или псевдонимно, принадлежитъ, по моимъ точнымъ свѣдѣніямъ, двумъ-тремъ лицамъ. Всего примѣчательнѣе то, что ни одна изъ этихъ статей не удовлетворяетъ самымъ элементарнымъ требованіямъ добросовѣстности. Недобросовѣстнымъ слѣдуетъ уже назвать обычный для этихъ статей приѣмъ — вырванія отдѣльныхъ мыслей и даже

отдѣльныхъ фразъ, получающихъ свое настоящее значеніе лишь въ связи цѣльной системы. Этого мало. Обычно въ этихъ статьяхъ мнѣ инкриминируются мысли и отрывки, которыя мнѣ не принадлежать. Вотъ примѣръ. Въ газетѣ „Колоколь“ 1909 г. янв. (№ 255) мнѣ посвященъ яростный фельетонъ. Здѣсь приводятся въ качествѣ *буквальныхъ* моихъ словъ слѣдующія: „Помимо сердца во мнѣ живетъ умъ, воображеніе, интересъ къ наукѣ, къ политикѣ; живетъ полный языческій міръ, ни мало не связанный съ христіанствомъ; и всѣ эти части души я отдаю міру съ полной свободой, какъ нисколько мнѣ не мѣшаетъ вѣрить во Христа, какъ въ Господа и Бога моего... Когда люди пытались вообще прилагать евангеліе къ здоророй естественной жизни, то искажали этимъ и естественную жизнь и евангеліе“ и т. д. Отсюда авторъ фельетона дѣлаетъ выводъ, что я учу о „Божествѣ, заповѣди Котораго рѣшительно все только портятъ, и чѣмъ меньше исполняются — тѣмъ лучше“, о „Богѣ, Который совершенно излипенъ и безъ Котораго все само собою идетъ неизмѣримо лучше“, о „религій, которая сама по себѣ, а люди, ихъ жизнь, поступки, стремленія, цѣли—сами по себѣ“... Но этихъ словъ, которыя фельетонъ съ подчёркиваніемъ выдаетъ за мои буквальные слова, у меня нигдѣ нѣтъ, а эти выводы pochodятъ на мои дѣйствительныя мысли, какъ черное на бѣлое. Что это значитъ? Не въ томъ ли дѣло, что мои обвинители не находятъ возможнымъ обвинять меня на основаніи моихъ дѣйствительныхъ словъ, моихъ подлинныхъ мыслей?

У насъ всегда бываетъ такъ, что, на кого правые кладутъ свое клеймо, на тѣхъ лѣвые наводятъ *свой лапъ*. Тоже случилось и со мною. Я главнымъ образомъ разумѣю фельетонъ Розанова въ *Нов. Врем.* 3 янв. 1909, № 11, 786.

Г. Розанову я посвятилъ статью въ IV томѣ. Значительная часть этой статьи раскрываетъ ту мысль, что Розановъ въ своихъ сужденіяхъ о богословахъ обычно не договариваетъ.

„Онъ съ любовью остававливается на одномъ священникѣ нашихъ дней, который указываетъ и доказываетъ ссылками, что евангеліе не осуждаетъ разумнаго, умѣстнаго наслажденія благами природы... Г. Розановъ принимаетъ это истолкованіе христіанства въ цѣляхъ пропаганды своей идеи и совершенно вѣтъ интереса къ сущности христіанства. У него есть своя религія... Розановъ лишь въ этихъ статьяхъ, въ публицистическихъ видахъ, принимаетъ поверхностное истолкованіе христіанства, тая въ себѣ

свое объясненіе этого историческаго явленія... „Да, говоритъ Розановъ воскресеніе тѣла... и далѣе—признаніе рожденія, семьи, брака—это хорошо“. Также въ другомъ мѣстѣ Розановъ похвалилъ монастыри... Вѣдь нужно же познать тактику Розанова... Г. Розанову я ставлю упрекъ въ неясности и недоговоренности... Опять Розановъ не договариваетъ въ своей книгѣ“ (IV, 402—408) и т. д.

Эту же тактику Розанова я теперь испытываю и на себѣ въ его рецензій о моихъ „Основахъ христіанства“. Онъ пишетъ: „Евангеліе въ великой своей серьезности, въ великой трагедіи, сокрытой въ немъ, совершенно недоступно постиженію ребенка, юноши, недоступно постиженію вообще здоровой непосредственности. Духъ его открывается только въ трагическихъ положеніяхъ и трагическому настроенію... Подлинныя завѣты евангелія обращены не къ дѣтямъ, не къ счастливой натуральной семьѣ; они обращены къ взрослымъ и притомъ попавшимъ въ трагедію семьи, гдѣ семья разлагается, больна, порочна. Завѣты мужьямъ „оставлять своихъ женъ“, женамъ „оставлять мужей своихъ“: пока они любятъ другъ друга и счастливы собою, это неприемлемо для нихъ, не примѣнимо къ нимъ и просто имъ не нужно“ и т. д.

Здѣсь правда перемѣшана съ неправдой такъ, что трудно разобраться. Розановъ почти моими словами выражаетъ совершенно не мои мысли. Онъ незамѣтно переходитъ отъ дѣтства къ юношеству, упуская изъ виду, что между этими предѣлами лежатъ тѣ „10—15 лѣтъ“, когда человѣкъ переживаетъ религіозный переворотъ, что религіозную нейтральность дѣтства никакъ нельзя расширять на юношество. Столь же незамѣтно Розановъ далѣе переходитъ отъ юношества къ натуральной семьѣ, не только распространяя и на нее религіозную нейтральность, уравнивающую семейныхъ людей съ младенцами, но и подсовывая подъ понятіе религіозной нейтральности семьи свою излюбленную религію семьи. Я не буду распутывать этого хитраго плетенія, этого замысловатаго узла,—остановлюсь лишь на крайнемъ звенѣ. Я только говорю, что законъ брачнаго сочетанія имѣетъ дохристіанское происхожденіе,—больше ничего. Розановъ же утверждаетъ, что „подлинныя завѣты евангелія обращены не къ счастливой натуральной семьѣ, но къ семьѣ разлагающейся, больной и порочной“. Однако мое мнѣніе по тому вопросу, который Розановъ поднимаетъ, какъ разъ

обратно этому. И что всего примѣчательнѣе: мое мнѣше высказано съ достаточною полнотою, между прочимъ, въ критической статьѣ о самомъ Розановѣ.

«Съ семейнымъ эгоизмомъ не только мпрится, но имъ требуется семейная чистота, благородство отношеній, красота воспитанія дѣтей. Вся культура семьи вырастаетъ единственно изъ семейнаго эгоизма... Но все дѣло въ опредѣленномъ *перевалѣ*: до тѣхъ поръ, пока семейная моральная культура, не перешла за этотъ перевалъ, она остается плодомъ семейнаго эгоизма, въ немъ разрѣшается вседѣло, а какъ только перевалила на другой склонъ—склонъ христіанскаго духа, такъ необходимо начинается разрывъ семьи» (IV, 410—411).

Уже изъ этихъ строкъ видно, что я, производя семейную культуру изъ естественнаго брачнаго закона, приписываю высшему христіанскому духу способность разрывать семью, тогда какъ, по мнѣнію Розанова, христіанство нужно лишь семьѣ, естественно разлагающейся. Я говорю: христіанскій духъ даже здоровую, нормальную семью разрываетъ. Розановъ говорить: христіанство не должно разрывать семьи ему нужно ждать, когда семья естественно распадется. Это—діаметрально-противоположныя мнѣнія. Я продолжаю развивать свой взглядъ:

«Вотъ когда Богъ позоветъ семьюinna на какое-нибудь Божіе дѣло, и онъ благословитъ свою семью, поручитъ ее Богу и добрымъ людямъ, а самъ пойдетъ на геройское дѣло, на пытку и смерть, и положить душу, свою за Божію правду, за любовь къ людямъ,—тогда лишь онъ проявитъ себя христіаниномъ» (IV, 411).. «Пусть поймутъ (г.г. Розановы), что какъ жизнь нужна для идеи, чтобы ей воплотиться, и плоть нужна для духа, чтобы ему реализоваться, и язычество нужно для христіанства, чтобы быть ему живымъ,—такъ и плотскому язычеству нуженъ христіанскій духъ, чтобы оно не было мерзкою плотью» (IV, 417). «При хорошей семьѣ дающая и жертвующая любовь ограничивается въ кругъ объектовъ, и это создаетъ свѣжую психику скромнаго дѣла и кроткой радости; когда же или семья (напр. чрезмѣрно сытая, самодовольная, самозамкнутая) начинаетъ (даже безъ всякаго разстройства и «противности» собственно въ брачныхъ сношеніяхъ) опомлнвать человѣка, губить его, или сдѣлается для него внутреннею потребностью какое-нибудь «внѣ-семейное» дѣло, онъ въ правѣ разорвать семью, потому что выше всего то, чтобы «жить быть человѣкъ». И думается, что эта возможность, переходящая иногда въ необходимость, разрыва той или другой семьи (не по скорпеству природному, или отъ людей, или по прелюбодѣнію, но ради царства Божія, ради жизни человѣка) — вообще семью не уважить, но возвысить и *освятить*» (IV, 420 — 421). Въ виду ученія Розанова я ставлю прямой вопросъ: «удовлетворяется ли плотью христіанское сознание?» — и отвѣчаю на этотъ вопросъ отрицательно (IV, 136 — 137). «Семья

природно-естественна, эстетически прекрасна, имѣетъ свои радости и свои горести, которыми она и оправдывается, въ ней гармонически сочетается личный эгоизмъ съ общею пользою. Но когда проснется въ человѣкѣ сознание божественное, абсолютное, можетъ ли тогда семья удовлетворить его? Можно ли это сознание втиснуть въ границы *своей* семьи? Установить *религіозную* неприкосновенность семьи не значитъ ли это пагнать изъ человеческой жизни всякую мысль о святомъ, о небеспомъ» (IV, 140)? «Абсолютное, религіозное сознание не можетъ вывести плотской ограниченности. По евангелію вслѣдствіе внутренняго преизбытка и Божьяго призыванія сами собою разрываются границы семьи, живой родникъ универсальной любви бьетъ черезъ край семьи, собственные мірскія блага пренебрегаются ради внутренняго блага» (141). „Я думаю, что, съ одной стороны, было бы печально, если бы вся религія ограничивалась предѣлами семьи, все равно, какъ если бы не было на небѣ солнца и весь свѣтъ ограничивался однимъ домашнимъ очагомъ“ (IV, 142) и т. д.

Это ли не полная противоположность тому, что теперь пишеть обо мнѣ г. Розановъ?!

V.

„Если въ настоящее время какой-либо, даже простой, смиренный христіанинъ начинаетъ разсуждать объ истинахъ вѣры (въ новыхъ терминахъ), но безъ всякаго противорѣчія церковному преданію, то такой авторъ, оставаясь въ согласіи въ православнымъ богословіемъ, не открываетъ новыхъ тайнъ вѣры, но съ точки зрѣнія вѣчной истины вѣры разъясняетъ новые запросы современной человѣческой мысли. Современный читатель, видя въ его словахъ давно жданный отвѣтъ на свои недоумѣнія въ вѣрѣ, готовъ провозгласить такое толкованіе „новымъ откровеніемъ“, а иной, чуждый этимъ запросамъ, почитатель школьныхъ авторитетовъ, съ недовѣріемъ и недоброжелательствомъ медлитъ согласиться съ авторомъ и настойчиво отыскиваетъ у него ересь, не желая примириться съ тѣмъ, что предметъ объясненъ какъ-будто лучше, чѣмъ въ установленныхъ учебникахъ. Между тѣмъ ничего противнаго учебникамъ не сказалъ онъ, и самая оцѣнка сравнительнаго достоинства его толкованій съ литературой учебной зависитъ преимущественно не отъ изложенія того вѣчнаго содержанія вѣры, которое тождественно въ обоихъ этихъ толкованіяхъ, но отъ разъясненія измѣняющихся запросовъ современной мысли“.

Я просить бы, чтобы эти слова архіепа. Антонія Волинскаго, сказанныя имъ не обо мнѣ (IV, 161—162), были при-

мѣнены ко мнѣ, чтобы по этому критерию судили меня, ибо и обо мнѣ сказано, что „главная заслуга проф. Тарѣева предъ нашею богословскою, да и вообще предъ русскою мыслию состоитъ именно въ томъ, что онъ, угадавъ вѣрнымъ чутьемъ пазрѣвшія требованія исторической необходимости, воспринялъ въ себя и въ себѣ выносилъ все тѣ сомнѣнія и думы, запросы и муки, какими страдало и страдаетъ, волновалось и волнуется наше мыслящее общество въ это последнее полустолѣтїе, и отнюдь не обходя и не замалчивая трудностей, по обычаю иныхъ богослововъ, пытается ихъ преодолѣть, повсюду внося лучи своей *искренней и убѣжденной мысли*“, при чемъ мой трудъ импонируетъ чрезвычайною стойкостью въ основномъ, во всѣхъ существенныхъ пунктахъ: утверждаясь на незыблемой почвѣ христіанскаго міросозерцанія, авторъ ни пяди не уступаетъ ни по одному *существенному* пункту его противникамъ и повсюду выступаетъ *убѣжденнымъ апологетомъ* „Основъ христіанства“ („Моск. Вѣд.“ 29-го мар. 1908 г. № 74).

Если внутренняя миссія Православной Русской Церкви не можетъ ограничиться „Троицкими листками“, разсчитанными на „грамотныхъ богомольцевъ“, если необходимо излагать и апологетировать христіанство и предъ русской интеллигенціей, то я надѣюсь, что и моему „духовному дарованію“ найдется мѣсто въ сложной системѣ „церковныхъ служебій“. Я убѣжденъ, что я действую въ интересахъ Православной Русской Церкви, какъ апологетъ христіанства, въ рамкахъ современной интеллигентской мысли.

VI.

Итакъ, скажу съ апостоломъ: „Ничегоже въ себѣ свѣтъ“, — и съ шимъ же добавлю: „но ни о семъ оправдаюся“.

И хотя яду, „дондеже придетъ Господь, иже во свѣтъ приведетъ тайная тьмы и объявитъ совѣты сердечныя; и тогда похвала будетъ комуждо отъ Бога“: однако осмѣлюсь указать и на слѣдующее.

Изъ четырехъ томовъ „Основъ христіанства“ два тома, — I и III. — магистерская и докторская диссертаціи, прошли чрезъ снисходительную, но авторитетную цензуру его высоконпресвященства митрополита с.-петербургскаго и, какъ диссертаціи, утверждены Святѣйшимъ Синодомъ.