

Философия жизни Михаил Михайлович Тареев

Памяти Митрополита Антония (Вадковского) и
протопресвитера И.Л. Янышева

I. Рабство и свобода

В дни тяжёлой войны с озверевшей Германией настойчиво заговорили у нас о засилье немцев во всех уголках русской культуры. Заговорили и о засилье немцев в русском богословии. Недавно заговорили, а теперь это уже мода. Началось, кажется, с газеты *Киев* (1914 № 297 *Неметчина в духовных академиях*). Скоро отозвался проф. Бронзов – один из почтенных представителей современного богословия, специалист, можно сказать, столп и утверждение нравственно-богословской кафедры – статьями в *Церковном Вестнике* (1914 № 41) *Гипноз бесчестных и позорных варваров* и в «органе» *Колокол В плену у немцев* (1915 г. №№ 2631 и 2632). Напомнил о себе, также в *Церковном вестнике* (1914 № 49), статьёй *Немецкое влияние в Богословской науке* П. Никольский. Не умедлил откликнуться всюду известный и всюду поспевающий прот. П.Я. Светлов, богослов – борец на четыре фронта, в том же *Церковном Вестнике* 1915 № 3 писанием *Вопрос о неметчине в русском богословии*. Проф. прот. А.М. Клитин, обиженный Московской Академией, лучше сказать, Синодом, отказавшим ему в степени доктора богословия, нашёл своевременным прочесть реферат «в собрании Русского Братства законоучителей в покоях Его Высокопреосвященства Назария, Архиепископа Херсонского и Одесского, и в присутствии Преосвященного Алексия, Епископа Николаевского», реферат на тему *Немецкое направление Православного Русского Богословия* и предал его тиснению на собственный кошт – в виде брошюры под тем же заглавием. В одной из академий была произнесена, за обеденным столом, речь с проклятиями прошлому русскому богословия и с упованиями на его будущее. Что-то подобное было и в других академиях.

Статья проф. Бронзова *В плену у немцев* (*Колокол* 1915 № № 2631 и 2632) богата фактическими указаниями из истории нравственного богословия. «В 18 веке образцами для русских богословов-моралистов были: Баумейстер, Брейтгаупт, Цуфендорф, Буддей, Миллер, Шуберт, Гергард, Голлазий,

Квенштедт и другие. Феофан Прокопович руководствовался Гергардом, Квенштедтом, Голлазием. Платон Левшин писал под влиянием Квенштедта. Феофилакт Горский следовал Шуберту, Миллеру, Буддею, Брейтгаупту. Мефодий Смирнов воспроизводил Брейтгаупта, Голлазия. Иннокентий Пензенский следовал Буддею, Мозгейму, Рамбаху. Платон Казанский стоял под влиянием Рейбергера. Иннокентий Херсонский зависел от Буддея, Рейнгарда. Иоанн Смоленский передавал Штапфа. Паисий Пылаев – Гиршера. Платон Фивейский копировал Штапфа. Филарет Филаретов следовал Де-Ветте. Система Солярского написана под влиянием Риглера, Штапфа, Шрейбера. Лучшая русская система «научная», принадлежащая незабвенному о И.Л. Янышеву, носит яснейшие следы влияния на неё немцев. Вуттке, Хр. Пальмера, Биттнера, Мартенсена. Проф. М.А. Олесницкий был проникнут глубоким расположением к немцам»...

Эти воспоминания навеяли на проф. Бронзова глубокую печаль, и в том же «органе» (№ 2642) он призывает русское общество к покаянию. «Настало время покаяться и дать обещание не грешить впредь».

Лирикой наполнена его статья (названная) в *Церковном Вестнике*.

«Загляните к пресловутому Гарнаку – этому утончённому врагу христианства, пользующемуся особенным уважением со стороны русских богословов, хотя бы в его лекциях »о сущности христианства«, припомните известного Ф. Делича с его »Библией и Вавилоном«, припомните всяких Рау с их »Этиками Иисуса« и т. п., – и вы всюду увидите, что гг. немцы употребляют все усилия к ниспровержению христианства, особенно в его чистоте и неповреждённости... Отсюда сам собою следует вывод: если бы русская богословская наука не ведала ничего о германской, то ничего бы не потеряла. Даже более того, выиграла бы в общем итоге: не узнав незначительных положительных крупниц, она не узнала бы и огромнейших отрицательных вещей. Пожертвовав лишь кое-чем, она зато избежала бы колоссального зла, какое теперь стало её уделом.

«Не у немцев нам учиться. Не у этих величайших фарисеев всех времён... Душа славянская и душа тевтонская не поймут друг друга и не могут понять. Противоестественно пересаживать немецкую «науку» (!) на благородную русскую почву. Нам следует учиться у святых отцов, у подвижников Христовой Церкви. Пора освободиться от тевтонского гипноза! Пора разнемециться! Настало благоприятное время. Иначе нам не проснуться бы и не стряхнуть бы с себя тевтонских грязных лап. Русская богословская наука должна быть построена не на тевтонской основе, а на чисто христианской, – на основе Слова Божия, святоотеческого предания. Пора нам взяться за ум и раз навсегда забросить в мусорную яму всякие немецкие шпаргалки"...

Прот. П. Светлов знакомит читателей *Церк. Вестн.* со статьями своих предшественников в борьбе с немецким засильем. К их голосам он добавляет нечто из своего опыта.

«Немецкое засилье в русском богословии я рано испытал на самом себе, ещё лет тридцать тому назад со своей магистерской диссертацией (*»Значение креста в деле Христовом. Попытка к построению православного учения о сущности и способах искупления, совершённого Господом нашим И. Христом«*), история которой изложена мною в приложении к книге *»Крест Христов. Опыт изъяснения догмата искупления«* (изд. 2. Киев 1907). Этот первый в русском богословии опыт православного и независимого от инославных образцов изъяснения догмата искупления подвергли жестокому преследованию и обвинили его, между прочим, в ... зависимости от немецкого протестантского богословия».

Прот. Светлов отдаёт должное протесту против немецкого засилья в русском богословии. В своеобразии православия он видит достаточную гарантию от необходимости русских богословов стоять на выучке у немцев.

«Нам, слава Богу, нечему учиться у немцев в самом главном, в вере и благочестии, научное раскрытие которых составляет главное содержание и прямую цель богословия. От полного и яркого света Христовой веры, во всей целостности сохранившейся у

нас в православии, нам не приходится идти к полутьме протестантства. Тут волею Провидения православная богословская наука в качестве истолковательницы и верного отражения света Христова, поставлена «на верху горы», как яркая свеча, чтобы светить западному миру и освещать утерянную дорогу к чистому свету христианской веры в Православно-Восточной Церкви. *Ex Oriente lux* – это не лозунг какой-нибудь партии вроде славянофильства, но истина, которой должна проникнуться вся православно-русская богословская наука без различия в ней направлений: в этом сознании своего значения русской богословской науке дано всё, что необходимо для её силы, роста, процветания, им же только гарантируется её православно-русская самобытность и независимость от всякого чужеродного, вредного для неё, влияния, в том числе – немецкого. В Православии, с неисчерпанными ещё мыслью его Божественными сокровищами, русская богословская наука владеет таким источником жизни и силы, что она может и должна поведать миру во всей полноте истину евангельскую, которая Западу известна под покровом латинства и протестантства, – вместо того, чтобы быть эхом западной католическо-протестантской, до дна исчерпанной и обветшалой религиозной мысли».

Присоединяясь к протесту против немецкого засилья в русском богословии, прот. Светлов «не разделяет прямолинейного и крайнего решения немецкого вопроса».

«Не будем бросаться от одной крайности чрезмерного увлечения неметчиной к другой крайности совершенного пренебрежения к немецкой богословской науке. Для русской богословской науки вредно то и другое, и истина здесь, как и везде, в середине. Истинно и не подлежит сомнению, что пренебрежение нашей науки к немецкой богословской науке сопровождалось бы ущербом для нашего богословского образования и богословской науки. Громадное наше преимущество не перед одной немецкой, но и перед всей западной богословской наукой в том и состоит, что мы хорошо знаем последнюю, чего нет в этой к явному её ущербу. Не будем же сами лишать себя этого великого нашего

преимущества над западным христианством, так прекрасно отвечающего самой природе русской души, способной, по Достоевскому, всех понять, всех узнать, все примирить, не растворяясь ни в чём! Пусть наше богословие продолжает быть всечеловеческим, – богословием русского «всечеловека» в противоположность эгоистически-замкнутому в себе, мелководному и самодовольному, немецкому богословию, узконациональному, а потому не отвечающему идеалу христианского универсализма.

«Нельзя пугливо, в страхе за веру, сторониться чужого и отрицательного. Знание чужого и отрицательного только способствует лучшему уяснению своего и положительного и укреплению в нём, если мы хотим возвыситься над слепую верою младенчества к разумной вере духовной зрелости. А о жалком бессилии и беспомощности руководителей духовных, пастырей и законоучителей, перед неверующими излишне и говорить в тех случаях, когда они знают меньше руководимых. Нет, для блага ближнего приходится знать о Геккелях, Бебелях и т. п., как врачу необходимо знать о микробах, производящих дифтерит, тиф или скарлатину... Знание отрицательного может быть вредно ещё не окрепшим в вере и истине и не сформировавшимся умам в юности, но и здесь знание отрицательного вредно только в том случае, если оно односторонне и не сопровождается критическим к нему отношением, т. е. обращением к критике, голосу другой стороны. Но умные люди и смолоду всегда во всём (и в чтении, и в житейских вопросах) умеют исполнять правило выслушивать противную сторону.

«Нет никаких оснований с нашей стороны для пренебрежения к тем отраслям богословия, в которых немцы имеют успех и даже опередили нас, например, это сделано ими в историко-грамматическом изучении Библии, которое у них выдвигается само собою формальным принципом протестантства или учением о Св. Писании, как единственном источнике вероучения. Разумеется, добываемое здесь немецко-протестантскою наукою для православного богословия, особенно экзегетики, может служить только сырым материалом,

подлежащим православной обработке в свете православного сознания, церковного учения. Вообще, и в других отраслях богословия немецкое сырье, считаемое немцами неприкосновенными ценностями, мы должны перерабатывать по православному и таким путём получать из него что-нибудь для науки, если уж кому нужно иностранное сырье. Это правило имеет значение в отношении особенно к систематическому богословию, имеющему дело, среди вероисповедных разностей, с истинами веры и нравственности общехристианскими. Вопреки ультра-аристократическому взгляду Хомякова, я признаю и даже необходимую дружную совместную работу всего христианского мира, всех исповеданий христианских, в борьбе с общими врагами его (неверием, язычеством, иудейством, магометанством) и в защите общехристианских святынь и ценностей. С этой точки зрения и протестантская наука в области этики, догматики и апологетики не может не останавливать на себе внимание православного богослова, дорожащего торжеством христианской истины в мире и радующегося всякому её успеху».

Прот. Светлов даёт объединяющую формулу «правильных отношений православного русского богословия к немецко-протестантскому».

«Услуги немцев нашему богословию ограничиваются, главным образом, доставкой сырого материала и облегчением черновой работы религиозно-богословской мысли, не простираясь на внутреннюю, идейно-творческую область её. Нахожу совершенно достаточным для немца это место в передней нашего богословия. Какое-либо идейное немецкое руководство в области религиозной мысли для нас немыслимо: в христианском разумении жизни и в познании христианской истины мы руководимся, и будем руководиться светом одного Православия, достаточным не только для нас, но и для всего мира. Пусть ведают всякие немцы, что истинные православные богословы Русской Церкви исполнены всякого радостного и благодатного сознания своего превосходства над богословами западного христианства, дарованного им Богом не по их заслугам, а рождением и воспитанием в православной вере!

Кому-кому, а нам особенно неприлично просвещаться и учиться уму-разуму у немцев, которые за сорок лет успели одичать до звероподобия».

Статьи проф. Бронзова, вслед за газетой «Киев», бьют первую тревогу, рисуют ужас создавшегося положения: у него факты и лирика. Прот. Светлов обсуждает положение, чертит границы опасности, намечает выход. Что же вносит нового реферат прот. Клитина? Он делает конкретное приложение протеста против неметчины к нашему дню, указывает пальцем изменников идее русского православия, произносит «слово и дело». Общее состояние русской богословской науки, по его наблюдению, далеко не печально: зло в единичных исключениях, на которые и направляется внимание любопытных.

«Как в прежнее время, так и теперь, в особенности, вопрос об отношении нашего русского богословия к западному представляет собой во многих отношениях интересную, а в некоторых и не совсем отрадную страницу нашего духовного просвещения. Вопрос этот чрезвычайно сложный. Проследить развитие нашей богословской науки, отметить все стадии её зависимости от западной, обозначить степень и характер этой зависимости в решении тех или других вопросов, доказать самостоятельность и выдающиеся свойства нашей русской богословской науки, оценить её влияние и значение в церковно-исторической жизни русского общества – эта задача требует обширного и упорного труда при широких благоприятных условиях работы¹. Не имея смелости и возможности брать на себя подобный труд, мы в настоящий раз имеем в виду сделать только несколько посильных замечаний на поднятый в публицистике тревожный запрос к нашему богословию вообще. Следует, нам думается, отметить, насколько имеют основания тревожиться за направление русской богословской науки, как она выразилась в богословских трудах прошлого времени и как выражаться в некоторых работах настоящего времени. Мы смело можем уверить наше общество, что как прежде, так и теперь русская богословская наука стоит на высоте своего призвания и всемерно исполняет задачи своего служения

Русской Православной Церкви. И хотя, при всём том, и встречаются некоторые незначительные исключения (как разбираемый нами труд одного богослова), но на эти исключения нужно смотреть, как на только случайное увлечение или недоразумение, которое не имеет никакого кардинального значения ни для богословия, ни для Православной Церкви».

Кто же этот «один богослов», виновный, среди общего богословского благополучия, в «рабстве немцам»? Это, оказывается, прот. П.Я. Светлов.

«В то время, как одним немецкое направление нашего богословия кажется таким вредным и губительным для нашего просвещения и церкви, встречаются, по какому-то прискорбному недоразумению и к глубокому сожалению, русские богословы, которые в этом немецком направлении видят исключительно светлую сторону. Именно в этом немецком засилье, или плену, в котором, по выражению проф. Бронзова, находится наше Православное Богословие, один из представителей этого Православного Богословия – проф. Светлов («Христианское вероучение в апологетическом изложении». Томы I и II) видит определённые и настойчивые основания к единению всех церквей – протестантской, католической и православной между собой».

Что же это такое? Мы только что видели, что прот. Светлов принадлежит к лагерю протестующих против немецкого засилья и претендует на одно из первых мест среди них. Но в то время как прот. Светлов в петроградском журнале произносит филиппики против неметчины, в Одессе реферируется обвинение прот. Светлова в «неметчине». Что же это значит? Не развёртывается ли пред нами картина взаимного истребления частей отступающей в панике армии? Не присутствуем ли мы при сцене взбунтовавшихся рабов, которые раньше старались превзойти друг друга в рабской угодливости, а ныне обратили «рабство» в «моральную кличку», которой пользуются для сведения личных счетов, и подводят под категорию «плена» всё, попадающееся на глаза? Не подманивается ли на наших глазах борьба с немцем, как расовой и политико-экономической единицей, борьбой с балаганным «немцем» рыночных торговок?

Дело стоит рассмотрения, а оно, прежде всего, сводится к вопросу, насколько обосновано обвинение прот. Светлова в литературном рабстве у немцев.

Выходит, что я беру прот. Светлова под своё покровительство. Да не подумает кто-либо, что я делаю это личной приязни к прот. Светлову: нет, я руководюсь только интересами научной объективности. К числу друзей прот. Светлова я не принадлежу. Даже напротив. Позволю себе в этом пункте некоторые уклонения в сторону, некоторые воспоминания. Читатель увидит, что это «уклонение в сторону» относится к существу вопроса, – увидит, что тот метод, который ныне применяется к прот. Светлову прот. Калитиным, метод балаганного, рыночного понимания «неметчины», что этим методом соблазнялся и о. Светлов.

В книге "Христианское учение в апологетическом изложении» прот. Светлов, вообще щедрый на «разные нелестные и грубые эпитеты по адресу некоторых профессоров богословия, которые чем-то не угодили о. Светлову», ко мне оказывает особое внимание, говоря просто, «чистит меня на все корки».

«Принцип абсолютного индивидуализма может иметь место не в христианском богословии», а в декадентстве, где «индивидуализм религиозной мысли» сопровождается «отрицанием исторического христианства». «Поэтому предъявление принципа абсолютного индивидуализма и осуществление его на почве православного и притом русского богословия было бы неожиданностью. Однако образец такого «христианского» богословия здесь дан нам в богословии некоего М. Тареева, бывшего² профессора духовной академии. По нему «религиозное творчество и познание, подобно художественному творчеству и познанию, образует совершенно самодержавную область», потому что «всё христианское познание развивается только из опыта богословских (? богосыновних) переживаний Христа, которые усваются верующими», а познание Бога «даётся исключительно опытом, переживаниями и запросами религиозной жизни (М. Тареева «Религиозный синтез философии В.С. Соловьёва», *Христ. Чт.*

1908 № 1 стр. 45, 46). Отсюда богослов-индивидуалист настаивает на принципе абсолютного индивидуализма или «религиозного творчества» в христианском знании, вследствие чего богословие каждого получает значение только субъективно-автобиографическое, как выражение разных внутренних «переживаний и запросов религиозной жизни» личности (см. Бог. Вестн. 1908, май, стр. 143 и июнь-июль стр. 338). Конечно «религиозное творчество» М.М. Тареева не во всём объёме самобытно или «самодержавно». В значительной части своей богословие М. Тареева есть эхо лютеранского ричлианского богословия, так им заимствован отсюда агностический или адогматический принцип, в силу которого всё, выходящее за пределы христианского опыта («переживаний») не подлежит ведению богословия; нет ничего нового у М. Тареева в его нескрываемом презрении к «церковно-догматическому» христианству, искажившему будто бы «чистую евангельскую идею», – ничего нового в этом резком противопоставлении церковного христианства библейскому христианству Евангелия, что отличало бы богословие М. Тареева от богословия ричлианства и рационализма вообще. Не ново в богословии М. Тареева свойственное рационализму отрицание церкви или отрицание её значения в христианстве. Не ново отрицание догмата искупления или обычное рационализму «упразднение Креста Христова» в искуплении, выражаемое здесь крайне легкомысленным, более осмеянием, чем отрицанием идеи удовлетворения. Не ново сравнительно с вульгарным рационализмом свободное обращение М. Тареева с эсхатологией и нравственно-символическое толкование догматов из этой и других областей догматики, напр., второго пришествия и страшного суда в смысле суда истории. Не оригинально и не ново «одухотворение» евангельской идеи царства Божия, по избитому шаблону рационализма, доведённое лишь у прямолинейного русского подражателя до абсурдной попытки к отрицанию самой идеи царства Божия (по пословице, вероятно, – *plus royaliste que le roi même*). Всё то и *многое подобное* в богословии М. Тареева не оригинально и совсем не ново».

Итак, основная мысль отзыва о. Светлова о моей системе та, что вся она есть результат немецкого влияния³. В отзыве о. Светлова об *Основах христианства* нет ни грана правды: чтобы показать это, я ниже возвращусь к нему. В данном же месте читатель уже из сказанного видит и то, что личные отношения к прот. Светлову устраняют возможность подозревать меня в дружеском пристрастии к нему, и то, что у нас широко распространилась эпидемия взаимных обвинений в неметчине, так что моё уклонение в сторону не вывело нас за пределы нашей темы. Прот. Светлов не счёл нужным искать других средств к моему уничтожению, других путей к выяснению моего ничтожества, к выражению своей органической антипатии к моему образу мыслей – кроме обвинения меня в зависимости от немцев. И какая ирония судьбы! Вот и прот. Светлов на скамье подсудимых, вот и его ставят в пример «немецкого рабства». И он безответен пред судом строгой Немезиды: его бьют той самой палкой, которой пред тем он сам так ловко жонглировал, ибо всякая палка о двух концах; к нему применяют метод, которым он сам злоупотреблял. Он должен теперь выслушать:

– Tu l’as voulu, George Dandin!

Вы, отец Павел Яковлевич, будете вопить: «Помилуйте! Ведь когда проф. Бронзов заговорил о немецком засилье в русском богословии, он разумел русские богословские системы, списанные или переведённые целиком либо в значительной части с какой-нибудь иностранной системы. Речь идёт о механическом процессе компиляции, плагиата. Где же у меня что-нибудь списано, скомпилировано с немцев?» Вопль ваш трогателен. Но что же вы сами делали в роли рецензента, называя систему профессора Тареева эхом немецкой литературы, хотя не показали в ней ни одной заимствованной строки? А идеи? Нет ни одной правильной, православной мысли, которую, немного переиначив, преувеличив, исказив, нельзя было бы выдать за немецкую.

Видя прот. Светлова на скамье подсудимых, оклеветанным, оболганным со стороны прот. Клитина, я становлюсь на его сторону, беспристрастно, не будучи среди его друзей, во имя

объективной правды. Прот. Клитин, обвиняя о. Светлова в неметчине, не прав так же, как раньше был неправ сам Светлов. Прот. Клитин понимает неметчину в балаганном смысле, ругается немцем, как это прежде делал Светлов и многие другие. Борьба с балаганным немцем мешает лишь одолению действительного немца.

В чём прот. Клитин усматривает «немецкое направление» в богословствовании прот. Светлова? В том, что прот. Светлов сглаживает, а не обостряет, различия между вероисповеданиями в интересах идеи соединения церквей.

«Светлов старается доказать, что разномыслий между церквами в сущности никаких нет. Разобравши эти разномыслия и приводя их к нулю, о. Светлов устанавливает следующие положения:

1) В существенном или главном все христианские вероисповедания совпадают друг с другом.

2) Различия христианских вероисповеданий, даже догматические, несущественны и преувеличены.

3) Еретичество западных церквей не доказано и не может быть доказано.

4) Западные христианские вероисповедания наравне с православным суть христианские церкви и принадлежат к церкви Вселенской, а не вне-церковные общества, отделённые от церкви.

5) Все существующие на западе и востоке христианские церкви суть поместные церкви или части Вселенской церкви и потому присвоение какой-либо из них прав Церкви Вселенской – незаконно.

6) Из совокупности всех этих пяти тезисов определяется понятие о Церкви. «Вселенская Христова Церковь есть совокупность истинно верующих, рассеянных всюду в поместных или частных церквях христианских на западе и востоке или, за отсутствием возможности вселенского собора, при внешнем разделении церкви, лишённых полной внешней или видимой организации, при внутреннем однако единстве веры и благодатной жизни во Христе, возглавляющем Собою Свою Церковь или Тело».

Вот в чём немецкая вина прот. Светлова по обвинительному акту прот. Клитина: прот. Светлов по вопросу об отношении церкви православной к церкви католической и к протестантству держится широкого взгляда, тогда как возможен узкий взгляд на православие, отождествляющий его с Вселенской Церковью. Этого последнего, очевидно, придерживается прот. Клитин. Концепция прот. Светлова, может быть, правильна, может быть, неправильна, но при чём тут немецкое влияние, литературная зависимость от немцев? Какая здесь связь с выставленным в Киевской газете и у проф. Бронзова тезисом, что «русская богословская наука всегда была в плену у Запада, в особенности у немцев?» Прот. Клитин расходится с прот. Светловым во взгляде на вероисповедания, но почему негодный ему взгляд прот. Светлова клеймится именем немецкого? В светской литературе у нас известны два направления – западничество и славянофильство. Разве западники стояли в литературной зависимости от немцев? Разве это не два направления *русской* мысли? Взгляд Светлова на вероисповедования есть своего рода западничество в богословии. Мало того, оно лучше западничества, оно есть универсализм в богословии: при чём же здесь немецкой направление? Это одно из направления *русского* богословия. Прот. Клитин стоит на уровне рыночной торговли, которая ругает немцем не угодившего ей покупателя или конкурента.

Едва подняли вопрос о немецком засилье в богословии, он уже выродился в площадной жаргон, в приём подведения личных счетов, лучше сказать, к нему сейчас же примешалось, перебило ему дорогу, давнишнее у нас балаганное употребление обвинения в неметчине, как своего рода «слово и дело».

В конце своей брошюры прот. Клитин делает вылазку и против проф. Тареева: как же умолчать о Тарееве?

«Разве после всего сказанного (о прот. Светлове), мы не имеем права утверждать, что и в нашей богословской науке построены немецкие колонии, которые с охотой откроют свою дверь нашему серьёзному и опасному врагу. Есть, к сожалению, и другие ещё колонии, ещё не столь заметные, где утверждают,

что Христос воскрес в духе и вере Своих учеников (проф. Тареев)» ...

Уж это «воскресение в духе и вере учеников»: сколько об этом писалось, сколько давалось мной разъяснений – хотя бы какой-нибудь результат! Как тяжело это тягучее, упорное повторение нелепой, бессмысленной выдумки, тупое непонимание, нежелание понять... Все признаки налицо, что прот. Клитин не знаком с сочинением, о котором он делает отзыв, что он сторонится от него с «предубеждением».

Взглянем на дело принципиально. Существует, скажем, русская богословская система, в пяти томах, *Основы христианства*, в которой нет ни одной заимствованной строки. Прот. Клитин пишет: «эта немецкая колония», – поизносит свой приговор сплеча, без малейшей тени доказательства, без всякой тревоги на сердце, напротив, резвясь и играя, с самодовольством легкомыслия. И вот, обратите внимание на эту лёгкость, с какой русская территория уступается немцам, объявляется немецкой колонией. Польша? Немецкая колония. Малороссия? Отдать немцам. Москва? Не наша... Наша неоспоримая собственность – сибирские тундры, труды отцов Стеллецких...

Что же это за территория, которая так легко уступается немцам? Её достоинства могут быть оспариваемы, её плоды могут кому-либо не нравиться. Но сами немцы объявили ту территорию русской, никаких притязаний на неё не заявили⁴. В недавнем отзыве об *Основах христианства* на страницах светского журнала, обличающем внимательное знакомство с системой, сказано (в заключение): «Это не область философского гносиса, а область живой психологии. Такую-то именно психологию живых фактов в отличие от В.С. Соловьёва и даёт проф. М.М. Тареев. И в этом-то и заключается большая, неизмеримо бóльшая заслуга его перед русской, да и вообще человеческой религиозной мыслью, которую вполне оценить, конечно, может лишь тот, кто прошёл весь её длинный исторический путь. Искал, томился и нашёл. Нашёл и уверовал! Это не немецкий полу-национализм посредствующей школы, а подлинное православие, очищенное и незатемнённое»⁵... В

текущем году в журнале *Христианин*, м. март, А.М. Туберовский (*Идеология Воскресения Христова*)⁶ оценивая опытный метод⁷ моей системы, пишет (стр. 533): «В установлении этого метода и в блестящем осуществлении его в системе проф. Тареева мы видим величайшую заслугу, *исключительный* факт Русской Теологии, при котором все ошибки могут иметь только мелочное значение⁸.

Каждый смеет иметь суждение. Оценка А.М. Туберовского есть слово его и только. И всё же это слово уже достояние истории: *Основы христианства* названы, *могут* быть названы исключительным фактом Русской Теологии, – и нельзя не изумляться тому легкомыслию, той поспешности, той охоте, с какими оо. Клитины уступают немцам русский труд, русскую территорию. Это полная случайность, что я, автор этих строк, посвящённых вопросу о русском богословии, вмешиваюсь в суждения других о моей же книге, – случайность, ничему не мешающая и имеющая даже свою выгодную сторону. Ничто не мешает нам рассуждать объективно. Много ли у нас сочинений, которые могут быть названы или названы кем-либо «исключительным фактом Русской Теологии», и терпимо ли легкомыслие в обзывании таких сочинений «немецкими колониями?». Собиратели земли русской не так действовали, они цепко держались за каждую пядь, где стояла русская нога, где прозвучало русское имя: не нужно чужого, но не уступим своего. Откуда же у нас такая расточительность?

Беглый обзор литературы по вопросу о немецком засилье в русском богословии отмечает два показательных пункта:

1) общепризнаваемый факт немецкого господства в нашем богословии и

2) не менее бесспорная тенденция среди русских богословов подозревать и обвинять в немецкой зависимости друг друга, клеймить позорной кличкой немецкой колонии все неугодные кому-либо богословские труды, отдавать немцам всё выдающееся и оригинальное.

Эти два пункта не только внешне обнимаются принадлежностью к одной области, охватываются одним кругозором, но и связаны между собой внутренним сродством,

как два полюса одного и того же явления, которые могут быть объяснены лишь в общей картине. Рассматривая эти два пункта в более широких перспективах, причём второй оказывается частным, наиболее характерным, случаем властвующей у нас внутренней нетерпимости, внутреннего рабства, не только нашего невнимания, но и прямого преследования своего родного оригинального и значительного, мы ещё более убедимся во внутреннем соотношении этих пунктов, этих полюсов, но уже и теперь ясно, что факт немецкого господства в нашем богословии служит внешним оправданием нашей подозрительности, а факт нашего внутреннего рабства, внутренней нетерпимости является действительной причиной рабства внешнего.

Трагизм нашей богословской зависимости от католического и протестантского запада особенно тяжело чувствуется в нравственно-богословской области. Нравственный угол зрения открывает наиболее глубокую основу христианства, затрагивает его с наиболее существенной стороны. Нужно признать наиболее прочной, установившуюся в науке истину, что христианство стоит под знаменем не магическим, не гностическим, не эстетическим, а этическим: оно есть религия всецело бого-человеческая, духовная. Отправная опора христианского ведения есть духовный опыт, по отношению к которому догматические верования образуют сферу вторичных явлений. Нравственно-богословская наука ведёт к основным корням церковно-христианской жизни, распавшейся на вероисповедания. Поэтому состояние нравственно-христианской области более показательнее, чем состояние других областей богословия, в частности, догматической. Недочёт в нравственно-богословской области, например, зависимость сопровождается соответствующим направлением всего богословия. И это тем важнее, что в области догматики легче сохранить чистоту православия, и она обычно сохраняется даже в переводных сочинениях путём частных исправлений напротив, в этической системе – вопреки той видимости, что будто здесь мы далеко отстоим от вероисповедных разногласий, – скорее всего прокрадываются чужие влияния, прокрадываются даже с одной формой, с одним планом системы. По словам архиеп. Сергия, – «кто хочет узнать истинное существо католичества, протестантства или православия, тот должен обратиться не к теоретическому их учению, а к их понятию о жизни, тот должен спросить каждое из вероисповеданий, в чём оно полагает смысл жизни, его высшее благо. Догмат о *filioque*, несомненно, касается краеугольного камня нашей веры, – но выразил ли он этот догмат, всё католичество, и можно ли думать, что с устранением его западное христианство пойдёт на примирение с нами? Устранён

будет только один из многочисленных пунктов разногласия, только одним из многочисленных поводов к пререканиям будет меньше, а разделение не ослабнет нисколько. Ведь не от filioque католичество, а наоборот. Догмат о папстве, конечно, составляет основную пружину, так сказать, душу католичества, но опять-таки не от папства произошло извращённое католическое жизнепонимание, а от этого последнего папство, иначе не объяснить, почему и каким образом папа нашёл и находит себе в западном мире столько покорных, фанатически преданных ему слуг и столько безгласных последователей, – одними подделками и уловками, одним иезуитизмом и властолюбием Рима этого явления объяснить нельзя. Точно также не вследствие отвержения таинств и церковного предания и не вследствие преувеличенного понятия о падшей природе человека, – протестанты пришли к своему призрачному, фиктивному спасению, а, наоборот, исказивши самое понятие о жизни, они должны были последовательно исказить и все церковное устройство и учение. Предположим, что все ошибки в учении и устройстве будут исправлены, – искажённое понятие о жизни докажет, что это исправление только на словах, – через несколько времени протестанты должны будут создать на место устранённых новые искажения, новые ошибки. Точно также и православие узнается не из его теоретического учения. Отвлечённые положения и формулы по самой своей отвлечённости одинаково неудобопонятны, неудобопредставимы для человека, будут ли они католическими или православными. Разве прямая логическая нелепость обнаружит несостоятельность инославной системы. Как выражение именно объективно-данной истины, православие всего более и глубже познаётся там, где оно всего непосредственнее соприкасается с этой объективной истиной, с областью действительного бытия, в своём описании действительной жизни человека, в своём определении жизнецели и основанном на этом последнем учении о личном спасении. Только окончательно усвоивши себе православное учение о жизни, можно вполне (не логикой только) убедиться в непреложной, безусловной истинности православия, – можно

понять, наглядно уразуметь эту истинность. После же этого получать свой глубокий, полножизненный смысл и все те теоретические положения, все те догматы, которые раньше казались безразличными метафизическими тонкостями. Все это будет одно и то же, единое по духу и идее, учение об истинной жизни»...

Чтобы быть более или менее значительным, богословие каждой церкви, каждого исповедания должно быть самостоятельным, прежде всего и главным образом, – в своей этической части. Чужая система нравственного богословия заранее обречена на жалкое прозябание. Каково же состояние русской нравственно-богословской науки? Ответ на этот вопрос напрашивается в двух тезисах.

Во-первых. В России нет своей системы нравственного богословия. Права гражданства у нас всецело предоставлены западной системе. Немецкое засилье в нравственном богословии нужно представлять в чертах самых грубых, – в форме непосредственной, в виде ничем не сглаженной, ничем не смягчённой компиляции. Первая у нас нравственно-богословская система Феофилакта Горского *Orthodoxae orientalis ecclesiae doctrina christiana de agendis* (1784) есть не что иное, как перепечатка, с перестановками в тексте и сокращениями, лютеранской системы Буддея *Institutiones theologiae moralis* 1727. У Феофилакта § I: *Quamvis omnia sacrae doctrinae capita in credenda et agenda dispesci soleant, arctissimo tamen vinculo etc.* У Буддея: *Etsi ea, circa quae theologia occupatur, in credenda et agenda dispesci soleant, arctissimo tamen vinculo etc.* *Православное нравственное богословие* архим. Платона (Фивейского) 1854 г. есть буквальный перевод системы католика Штапфа *Theologia moralis in compendium redacta* 1827. Книга Платона начинается так: *Православное Нравственное Богословие* есть систематическое изложение того, что христианину должно делать для достижения вечного блаженства. У Штапфа: *theologiam moralem christianam definimus, quod sit scientifica expositio eorum, quae juxta dictamina et instituta religionis christianae nos agere oportet, ut ultimum finem nostrum feliciter assequemur etc.* *Записки по Нравственному*

православному Богословию в трёх томах 1860–1864 прот. Солярского в такой же близости находятся к тому же Штапфу и (ещё более) к Риглеру (*Christliche Moral* 1825 и *Compendium der christlichen Moral* 1836). По системе Солярского у нас составлена учебная программа, остающаяся в силе до наших дней. По ней написаны все учебники нравственного богословия.

Во-вторых. Нравственное богословие, как мы его знаем, т. е. в западной католической и протестантской системе, признаётся у нас единодушно величиной ничтожной, ничего не стоящей. Воспитанники духовной школы чувствуют к нравственному богословию решительное отвращение. Все профессора, трактовавшие о состоянии нашего нравственного богословия, Гренков, Гусев, Олесницкий, все рецензенты, рассматривавшие ту или другую систему, тот или другой учебник по нравственному богословию – единогласно объявляют эту науку мёртвой схоластикой, которая сушит мозг учеников, внушает скуку и обучающим и обучаемым, неудобна ни к преподаванию, ни к чтению. «Нравственное богословие издавна считалось у нас наукой не совсем удобной к слушанию, говоря проще – скучной. Неохотно брались за неё и сами преподаватели» и т. д.

Настойчиво выяснялось, что ни католическая концепция христианской жизни, подводящая нравственность под категорию закона и обязанностей, ни протестантская концепция, оставляющая место лишь для описания субъективных процессов, не схватывают существа христианской жизни. Решительно заявлялось, что в систематической форме нравственного богословия просто не вмещается никакого христианского содержания, которое устойчиво подменяется или ветхозаветными заповедями или правилами житейского благоразумия. Наконец, следует иметь в виду, что все оригинальные работы из области нравственного учения о христианстве, по вопросам христианской нравственной философии, всё русское творчество в этом направлении последовательно избегало облекаться в систематическую форму нравственного богословия, шло своим особым руслом, параллельным официальному руслу нравственного богословия.

История нравственного богословия в России весьма поучительна. Она наводит на обильные размышления и уполномочивает к важным выводам. Прежде чем приступить к последним, мы сделаем ещё одно немаловажное наблюдение.

Кто у нас были виновниками создавшегося положения нравственного богословия, составителями нравственно-богословских систем, главными деятелями в выработке их определённого типа? Посмотрим. *Doctrina Christiana de agendis* принадлежит Феофилакту Горскому, ректору Московской Академии, † епископом коломенским. *Обозрение богословских наук*, где среди программ, принятых Комиссией духовных училищ, находится и программа *Богословия Деятельного* (по Буддею), составлено знаменитым Филаретом ректором Петербургской Академии, позднее М. Московским, Иннокентий (Смирнов), † еп. Пензенским, читал лекции, которые потом напечатаны под заглавием *Деятельное богословие*, в бытность инспектором Академии. Далее в истории нашего нравственного богословия занимают видные места: ректор Киевской Академии архим. Иннокентий (Борисов), † архиеп. Херсонским, иером. († еп. Смоленским) Иоанн (Соколов), инспектор Киевской Академии архим. Леонтий († м. Московским), Архим. Платон (Фивейский), составитель *Православного нравственного богословия* по Штапфу, † архиеп. Костромским. Даже среди составителей учебников по официальной программе числятся ректора: прот. Халколиванов, архим. († епископом) Гавриил, прот. Каменский (еп. Никанор). Составитель *Начертания христианского нравоучения* еп. Феофан был ректором Академии и профессором нравственного богословия, прот. Янышев – тоже. В наши дни много работает над программой нравственного богословия еп. Стефан. Если бы мы припомнили из прошлого времени профессоров нравственного богословия, оставивших свои лекции в рукописи или ничего не оставивших после себя, – то мы именами инспекторов и ректоров Академии, архимандритов, бывших потом епископами, архиепископами и митрополитами, наполнили бы целые страницы. Прежде богословие в академиях обычно поручалось ректорам и инспекторам. За всё время, пока складывался у нас

официальный тип системы нравственного богословия, кафедры нашей науки в академиях и составление программ и учебников были в самых надёжных руках. История нашего нравственного богословия – это почти история нашей иерархии. Создавшееся состояние нравственного богословия неразрывно связано с тем обстоятельством, что оно находилось в исключительном, ведении представителей школьной администрации и церковной иерархии, и не может быть обсуждаемо в отдельности от этого обстоятельства. О чём иные, несведущие, мечтают, как о богословской панацее, о иерархической (eo ipso монашеской) монополии в богословии, и преимущественно в нравственном богословии, то у нас уже практиковалось в самом широком масштабе и было основной причиной печального положения нравственно-богословской науки. Понять это не трудно.

Ректора академии, из монахов, что обычно бывало и бывает, выступали на поприще академической науки, профессорами богословия, не более как в качества гастролёров. Не говоря о том, что иные из них совершенно не имели призвания к науке, они всегда профессорствовали лишь первые и недолгие годы своей деятельности, недостаточные для ознакомления с наукой. Далее, те ректора-монахи, которые позднее заявили себя великими богословами, в роли профессоров нравственного богословия оставили в рукописях или печати либо жалкие компиляции, либо ничтожные обрывки. Таковы Митр. Платон, Митр. Филарет, архиеп. Иннокентий Херсонский, Иоанн Смоленский. Для ректоров-профессоров. если они не отказывались от чтения лекций (бывало и это!), оставалось единственным выходом воспользоваться готовой иностранной системой, переводить которую поручалось иногда студентам, как поступил в Казанской академии о. Паисий (Пылаев) с книгой Гиршера *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*. Время заведывания ректоров-монахов нравственно-богословской кафедрой было самым благоприятным временем пересадки к нам западной системы.

В руках начальствующих профессоров нравственно-богословская наука не могла процветать, потому что они

придавали этой науке преимущественно практический, охранительный характер. Составление нравственно-богословской системы в их глазах сливалось с их церковно-иерархической и школьно-административной деятельностью, было средством для достижения результатов последней, почему и предпочиталось у нас построение этой науки по схеме закона и обязанностей. Не было ни малейшей заботы об интимном постижении христианской правды, о бескорыстном ведении христианской истины; всё внимание сосредоточивалось на таком изложении этической науки, которое воспитывало бы в учениках и читателях строгие нравы и послушание, содействовало бы насаждению дисциплины. Среди мотивов научной деятельности не числилось личное искание небесного ведения, вся она определялась политическими соображениями о практических результатах. Ожидалось, что изучение науки ослабит нужду в напряжённом дисциплинарном наблюдении, и научное творчество подменялось полицейской изобретательностью в делениях и подразделениях, в обилии правил и указаний. Целью науки ставилось не будить любознательность, а приучать к беспрекословному повиновению, которое для изучающих скрашивалось собственными пастырско-начальственными перспективами, так что они уже изучали систему управления паствой, для которой и оставалось голое послушание. Понятно, что образец католической нравственно-богословской системы, равно как и родственной ей, по традиции, ортодоксально-протестантской⁹ являлся вожделенным «паче мёда». Забывалось лишь одно, что католическая нравственно-богословская система, построенная по принципу закона и обязанностей, соответствовала фактическому, именно юридическому строю католической церкви, которая обнимала в своём *учительстве* всю полноту внешней, и личной и социальной жизни мирян, тогда как православие одним из своих устоев имеет интимную свободу духовной жизни, вследствие чего католические замашки нашей иерархии были у нас не ко двору, встречая энергичное противодействие даже со стороны властительного Митрополита Московского Филарета, целое полстолетие

отстаивавшего свободу чтения слова Божия для мирян¹⁰. Для имеющих глаза, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать, и разум, чтобы прозревать, явно, что крушение на нашей православной почве чужой, западной нравственно-богословской системы, вопреки вождениям стоящих у власти авторов (компиляторов), предопределялось органическим свойством православия и духовным инстинктом русского народа.

История нравственного богословия в России отрицательным путём пережитой неудачи научает нас искать выхода из создавшегося печального положения в передаче нравственно-богословской кафедры от лиц начальствующих и иерархических простым профессорам, из (белого духовенства и) мирян. В последних благоприятным условием для разработки этической науки, или нравственного учения о христианстве, нужно считать их неначальственность, открывающую для них возможность личных религиозных исканий, личной жажды духовной истины, сродняющую их со слушателями или читателями, которые участвуют в процессе этического творчества автора. Но следует также считать благоприятным условием, построения этической системы, нравственного учения о христианстве, и мирянство как *простое* христианство, говоря святоотеческим языком, т. е. не-монашество. Нам нет нужды поднимать вопрос о сравнительной ценности монашества и мирского христианства: удовольствуемся церковным учением о двух путях христианской жизни, монашеском и мирском, церковным признанием и того и другого пути. И оставаясь в круге церковного взгляда, видно, что аскетизмом не исчерпывается вся полнота христианской жизни, что аскетическая концепция христианства не может быть признана всеобъемлющей. Аскетизмом не захватывается мирское христианство, т. е. христианство живущих в миру, христианство в жизни. Взгляд на христианство с точки зрения жизни, рассмотрение его в отношении к жизни, это и есть нравственная концепция христианства, нравственное учение о христианстве (нравственное богословие). Аскетическая концепция христианства не может быть признана исключительной, но наряду с нею правомерна и нравственная концепция христианства. Аскетическая концепция христианства

не есть нравственная, и нравственная концепция христианства не есть аскетическая. Аскетическое нравственное учение это *contradictio in adjecto*, и как мирянину непристойно учить об аскетической жизни, так и монаху непристойно излагать нравственное учение о христианстве. *Интимное*, духовное христианство одинаково для монаха и для мирянина, но христианская этика в своей последней части обнимает социальное учение, учение о браке и государстве, и лишь эта последняя часть придаёт учению о христианской жизни конкретный характер этики. Монаху запрещено совершать крещение младенцев и совершение таинства брака: равно для него непристойно учить о браке и государстве. Нравственно-богословское учение есть дело мирянина. Иначе так сказать: нравственно-богословская система неизбежно должна содержать в себе нравственно-философский элемент. Это принимается всеми нашими авторитетными моралистами. Так еп. Феофан Затворник в *Начертании христианского нравоучения* пишет: неправда, «будто умозрительному, на естественных началах построаемому, нравоучению совсем нет места в нравоучении христианском. Напротив, без него обойтись нельзя. Христианство восстанавливает наше естество и поставляет его в должный чин. Естество наше, таким образом, служит точкою отправления для воздействия на него христианства». И этого ещё мало: у других моралистов разъяснения обстоятельнее. Нравственное учение о христианстве есть оценка и оправдание христианства с нравственно-философской точки зрения. В нравственном богословии специальная область богословия вливается в широкое море философии, и в этом особенность данной богословской науки от других богословских специальностей. Учение о христианской жизни, чтобы стать нравственным учением, должно быть частью нравственного учения о жизни вообще, философии жизни. Нравственное учение о христианстве может быть только нравственно-философским. И оно непосильно для монаха, отрешившегося от жизни.

История нравственного богословия в России уполномочивает нас возложить свои надежды, в деле

нравственно-богословских построений, на труд мирян и, прежде всего, профессоров-мирян.

Но что же значит передать науку из рук ректоров в руки профессоров? Это значит перевести её из-под знамени консервативно-административного принципа и дисциплинарных целей под знамя интимных исканий, творческого подъёма, под знамя свободы. Если эта передача совершается лишь внешне, формально, если всё дело ограничится тем, что на кафедре вместо рясы будет восседать сюртук, если она не будет вместе с тем существенной переменной исключительного консерватизма на право продвижения вперёд, питания дальнейших путей, если сюртук не будет символом мирской дерзновенности, почтенной непринуждённости, вседозволенных вопрошаний, то оно не будет стоить медного гроша. Дело в свободе и только в свободе.

III

Едва мы произнесли слово «Свобода», как многие с негодованием подумают: протестантизм! протестантский индивидуализм! Но свободы страшиться не нужно, и протестантский принцип не вполне чужд православию. Послушаем, что говорит проф. В.В. Болотов. «Папская система построена на том, что нравственные начала заменены юридическими; раз что-нибудь определено, определять этого более не надо. Католическая же церковь даёт возможность снова рассматривать известные истины. Вероятно, из 100 девяносто семь полагают, что мы к римскому католицизму стоим ближе, чем к протестантизму. На деле, несмотря на провозглашение свободы, протестантизм всё же ближе к нам, потому что где нет личного убеждения, там нет и веры. Когда язычник обращается в христианство, мы требуем, чтобы он стал выше предков, чтобы он мыслил самостоятельно, а не ссылаясь на их авторитет. Самое обращение в христианство построено на начале личности. Всё, чего мы не принимаем в протестантизме, основано на злоупотреблении этим личным началом»¹¹. Различие православия от протестантизма в том, что последнее провозглашает свободу вне церкви, до церкви, исповедует абсолютный индивидуализм, тогда как православие принимает свободу в церкви. Православие, как и католичество, исходит из понятия церкви, но тогда как для католичества церковь – всё христианство, для православия, говоря словами еп. Феофана Затворника, – «то не решительный ещё признак истинной жизни во Христе, если кто-нибудь именуется христианином и принадлежит к Церкви Христовой»¹². Раз навсегда нужно помнить, что духовная истина открывается диалектически, что она имеет форму бесконечного ряда ступеней, так что частное положение может быть истинным и ложным в зависимости от того, занимает ли оно своё место, свою ступень. Один и тот же принцип имеет разный смысл, будучи поставлен в системе на разные места. Православный принцип свободы личного христианства выступает вслед за

ступенью христианской церковности и имеет тот смысл, что принадлежать к церкви необходимо, но в церкви должна вмещаться полнота интимной жизни и свобода личного опыта.

В этом бесспорная сущность христианства. Мы теперь говорим о христианской свободе мирянина, о мирянском творчестве, не только как о сущности христианства, но и как о научно-богословском методе. Та подвижность в христианском опыте, в христианской мысли, которая отличает мирянина от иерарха, может быть использована в интересах богословского развития. Богословская мысль мирянина, не связанного официальным положением в церкви, мысль пытливая – то же, что крейсера во флоте: они бороздят таинственное море по всем направлениям с лёгкостью, которая недоступна тяжёлому кораблю, и оказывают последнему незаменимую услугу, если он хочет оставаться неподвижным. Если бы он сам стал пытаться все пути, он мог бы оказаться в рискованном положении. Тысячи путей, пройденных крейсерами, окажутся ненужными, но один из них будет тем, по которому пойдёт большой корабль церкви. В свободе крейсерства, в поиске нового, заключается возможность еретичества, но эта возможность образует, неизбежное условие церковной жизни, церковного прогресса – восхождения на небо. Эта истина сознавалась ещё в древности. Вот что мы читаем в *Церковной истории* Евгария.

«Да не посмеивается над нами никто из идолопоклонников, что последующие у нас низлагают прежних, и что к вере нашей всегда присоединяется нечто новое; ибо, испытывая неизреченное и неизследимое человеколюбие Божие и желая всячески почтить и возвысить Его, мы обращаемся то к тому, то к другому мнению. И ни один изобретатель ереси между христианами не хотел умышленно произносить хулу, ни один не решался намеренно уничтожать божественное, но всякий думал, что, утверждая это, говорит лучше предшественников. Впрочем, существенное и главное исповедуется обще всеми. Троица – наше поклоняемое, единица – наше славословимое. Это – прежде веков рождённый Бог-Слово, для творения воплотившийся вторым рождением. Если же в ином отношении постановлялось новое, то и это бывало потому, что Спаситель

наш Бог касательно того даровал нам свободу, дабы святая вселенская и апостольская церковь говоримое так или иначе приводила к надлежащему разумению и благочестию, и через то выходила на один открытый и прямой путь. Вот что заставило апостола очень ясно сказать: «надлежит быть и ересям между вами, дабы открылись между вами искусные (1Кор.11:10). Причём надобно также дивиться неизреченной премудрости Бога, вещавшего св. Павлу: «сила моя совершается в немощи» (2Кор.12:9). То есть, от чего расторгаются члены церкви, то самое способствует и располагает к утверждению правых и неукоризненных догматов, – тем самым вселенская и апостольская церковь Божия возбуждается к возрастанию и восхождению на небо».

Ту же мысль высказывает и новейший церковный историк, знаменитый В.В. Болотов.

«Для истинных греков αἵρεσις было не только не предосудительным, но даже желательным явлением. В этом смысле ап. Павел в послании к Коринфянам говорит, что «подобает быти между вами (христианами) ересям, дабы явлены были искусные» – οἱ δόκιμοι, т. е. представители чистых, правильных воззрений (1Кор. 11:19). Выбор, αἵρεσις, между различными воззрениями необходим, чтобы отличить настоящую монету от фальшивой, поддельной. Сам ап. Павел до обращения в христианство жил, по его словам, «в строгой фарисейской ереси» (Деян.26:5), «ревнитель сый отеческих преданий (Гал. 1:14). В иудействе были различные αἱρέσεις – фарисеи, саддукеи, – и принципиально иудей не мог смотреть на их существование, как на незаконное. Это походит на то обстоятельство, как в конституционном государстве различные партии ведут борьбу между собой за преобладание, но при этом все они имеют одинаковое право на существование. Ап. Павел заявляет, что он проповедует «путь», а не ересь (Деян.14:14). Путь один, который ведёт к известной цели, месту, но на пути иногда приходится делать объезды. Это понятно всякому, кто знаком с просёлочными дорогами. Предстоит выбор, какая дорога скорее приведёт к цели, и останавливаются обыкновенно на лучшей. В дождливую погоду, например, более

удобна горная дорога, между тем как в сухую – преимуществует дорога низменная. С этой точки зрения, и αἴρεσις – вполне закономерный приём, но выбирать можно лишь между равноправными, в принципе одинаково хорошими величинами»¹³

В протестантстве личное убеждение есть последняя инстанция христианской истины, в православии, кроме её интимного аспекта, есть ещё аспект церковный. Церковь оценивает личные опыты, индивидуальные питания, выбирает между ними: одни отвергает, другие допускает к церковному употреблению. В первом случае, по указаниям православной совести, необходима покорность церкви, подчинение её приговору: упорство христианина в своём, индивидуальном, личном, было бы изменой духу христианства, нарушением союза любви. В этом отличие православия от протестантизма; но сохраняется отличие его от католичества в том, что оно даёт место индивидуальному разнообразию, личной глубине, что оно допускает личное творчество к церковному употреблению. Это делает православие живым организмом, а не мёртвым механизмом. Весь процесс богословского созидания хорошо изображён Леонтьевым¹⁴ «Миряне могут и должны мыслить и писать о *новых* вопросах, и потому, что они обязанностями *сана* не связаны, и потому ещё, что слово их не имеет той *более обязательной* силы, которую, для верующих читателей, всегда будут иметь слова патриарха, епископа, или духовного старца, уважаемого подвижника. Мыслить и писать о *новом* мирянину надо, не надо только ему считать свой образ мысли *непогрешительным*. Надо уметь (публично даже, если нужно) отказаться от него, если *признанные* церковные власти открыто и властно его отвергают. Позволительно даже, пожалуй, утешаться внутренне или тем, что *час* принятия этих мыслей, по смотрению Божию, *ещё не пришёл*; или хоть тем, что *мне самому*, тоже по Высшей Воле, душеспасительней теперь замолчать и покориться. Такие временные приостановки не исключают ни движения, ни даже позднейшего какого-нибудь приблизительного торжества» Свобода есть один из основных элементов православия, в отличие от католичества. Она

регулируется, но не подавляется. Православие знает благо свободного творчества; его духу не свойственно насилие.

На то ли жизни благодать
Господь послал Своим созданиям.
Чтоб им бесплодным истязаньем
Себя казнить и убивать?
Он дал природе изобилье
И бег струящимся рекам,
Он дал движенье облакам.
Земле цветы и птицам крылья.
Оставь земле её цветы,
Оставь созвучья Дамаскину

Свобода есть стихия православия, необходимая не только для членов церкви, но и для её собственной жизни, для её живого поступания. У православия нет иных путей поступательного развития, кроме личных исканий.

Лишь временно и местно могут забывать об этой стихии, и тогда одновременно страдают как церковь, так и её члены. Вот страничка из *Дневника* А.В. Горского.

«Вчера рассказывал о. ректор, что Владыка (М.М. Филарет) в беседе о рассуждениях между прочим выразил ему мысль о недостатке у нас сочинений духовных. Учёные духовные наши, говорил он, ничего не пишут. Да, как и писать? Что ни будет написано со старанием раскрыть новую сторону в предмете, всё это покажется ересью. Вот, например, ересь: мысль о развитии догмата, т. е. нельзя сказать, чтобы догмат, оставаясь одним и тем же в сущности своей, не прибавляясь, не уменьшаясь в своём содержании, впоследствии становился в умах яснее, определённое от особенных обстоятельств, которые побуждали христиан заниматься более этим догматом, прежде принятым только посредством чувства. Как же смотреть на христианскую догматику? Ужели она всегда была одна и та же и по количеству объяснённых истин, и по определённости этих истин? Когда рассматривается догмат, как мысль Божественная, он един и неизменен, сам в себе полон, ясен, определён. Но когда рассматривается догмат как мысль Божественная, усвоенная или ещё усвояемая умом человеческим, то его внешняя

массивность необходимо с течением времени возрастает. Он прилагается к различным отношениям человека, встречается с теми или другими мыслями его и, соприкасаясь, объясняет их и сам объясняется; противоречия, возражения выводят его из спокойного состояния, заставляют раскрывать свою божественную энергию. Иногда века, народы его не понимают, отвергают; наконец он берёт верх. Правда он не был побеждён и тогда, когда ложь над ним торжествовала: по крайней мере, люди не так думали. Новые открытия ума человеческого в области истины, постепенно возрастающая опытность его, – прибавляют ему новую ясность. В чём прежде можно было ещё сомневаться, то теперь было уже несомненным, дельно решённым. Таким образом, каждый догмат имеет свою сферу, которая с течением времени возрастает, теснее и теснее соприкасается с прочими частями догматики христианской и с другими началами, лежащими в уме человеческом: всё это срастается, воплощается в одно тело, оживляется одним духом: вся область ума от того просветляется; все науки, чем более которая соприкосновенна догматике, от того выигрывают в точности, положительности; с течением времени всё более и более становится возможной полная, строгая система знаний. Вот ход развития догмата, вот жизнь его! Это звезда небесная. Для неопытного и невооружённого глаза эта звезда была небольшой светящейся точкой. Чем более он потом всматривался в неё, дальше стал наблюдать её, более употребил нужных к тому пособий, тем яснее стала для него необычайная огромность этой точки (он ошибался прежде); он стал различать на этой точке различные особенности: потом он дознал её отношение к прочим её окружающим; эти разнообразные звёзды стали для него одной правильной системой. Догматы – то же самое».

Всё это рассуждение о развитии догматов знаменитого А.В. Горского весьма интересно и относится к нашей теме. Особенно же примечательны эти слова: «что ни будет написано со старанием раскрыть новую сторону в предмете, всё это покажется ересью». Эти слова находят себе подтверждение в истории русского богословия, в судьбе всех наших выдающихся

богословов. Над кем из них не тяготело подозрение со стороны охранителей правоверия? Начнём со славного Феофана Прокоповича, с которого богословие в России стало русским богословием. Всё время до Феофана, до Петра Великого, для истории свободной религиозной мысли есть пустое место, непроницаемая мгла: тогда русские не имели даже понятия о свободе в религии, они представлялись наблюдающим их со стороны как «хранящие отеческую веру... сущие не любопытательные и нелукавные человеки» (Иерусалимский патриарх Досифей), они жили по нерушиму правилу: «сомнения не иметь и не испытывать, и не рассуждать, но только веровать» (митрополит Макарий). Первый Феофан Прокопович заговорил о чистых и неповреждённых источниках христианского вероучения, об испытывании наследованных верований, о самостоятельных путях богословствования¹⁵, – и вся жизнь его прошла под Дамокловым мечом обвинений в еретичестве. Его многочисленные враги, порождённые завистью к его блестящей карьере, в его свободном богословствовании искали слабого места для борьбы с ним, орудия для устранения его со своей дороги. Первый донос был заявлен Стефаном Яворским – пред поставлением Феофана в епископы¹⁶. И, что особенно любопытно, историками установлено, что Стефаном руководила далеко не ревность о православии. В науке принято мнение, что Феофан Прокопович стоял под влиянием протестантских систем Гергарда, Голлазия и Квенштедта. Для нас теперь не важно, насколько это мнение правильно. В те дни была переведена и издана (в 1710 и 1711 годах) книга «Богомыслие в пользу благоверных», представляющая собой буквальный перевод книги Гергарда *Meditationes sacrae*. Стефан Яворский деятельно распространял книгу в Москве и Петербурге, «не обращая внимания на то, что в ней высказывались совершенно неправославные мнения по тем самым вопросам, в решении которых московские богословы расходились с Феофаном». Известный вольнодумец Тверитинов «попрекнул этим Яворского, которому ничего не оставалось, как только сознаться, что он эту книгу не смотря и не читая раздавал»¹⁷. Феофан удачно оправдался, и был посвящён в

епископы. Стефан вынужден был примириться с Феофаном, причём признался, что сочинений Феофана не видел и подсунутый ему (архим. Феофилактом Лопатинским и иеромонахом Гедеоном Вишневским) донос подписал не читая¹⁸. Составленное Маркеллом Родышевским «Житие еретика Феофана Прокоповича» (напечатано в *Чтениях в Общ. Истор. и Древн. Рос.* 1862, кн. II) может служить образцом крайней мелочности, придирчивости, беззастенчивой изобретательности в обвинениях, на какие способна только холодная ненависть. И над Родышевским и над многими другими врагами своими Феофан одержал верх, но атмосфера доносов, окружавшая его до конца жизни, направила всю его энергию на борьбу с врагами, искалечила его душу¹⁹. Не всегда в таких громадных размерах, угроза обвинения в ереси висела и над позднейшими богословами.

Митрополит М. Платон в своей *Автобиографии* сообщает, как угрожало ему это обвинение в молодости, когда он ещё был Петром Левшиновым, учителем Академии. «Успех и похвала учительства Петрова, по Москве разнёсшаяся, подвигла к зависти некоторых, а особливо Преосвященного Амвросия, тогда бывшего епископа Переславльского, а после архиепископа московского: и разглашено, что аки бы Левшинов учит многому, Церкви противному; а потому-де его наказать и из Академии изгнать. Сие разглашение дошло и до Петра, и немало его смутило». А Иннокентий Херсонский? Сам митрополит Филарет Московский? Протопр. И.Л. Янышев? Последний пишет о себе: «Сделанный мной опыт разъяснения и определения понятий (христианского нравоучения) был, в форме диссертации, представлен в Совет С.-Петербургской Духовной Академии на соискание требовавшейся тогда от ординарного профессора учёной степени доктора богословия. Но ни совет Академии не признал возможным без разрешения Святейшего Синода, ни Святейший Синод не разрешил – печатать его: так необычными показались тогда мои посильные разъяснения важнейших в учении о нравственности понятий». А проф. Олесницкий и целый ряд других скромнейших профессоров богословия, преимущественно, нравственного?

Никак нельзя сказать, чтобы у нас так уж и не понимали важного значения личного и, в частности, мирянского творчества в богословии. Вспомните, как М. М. Филарет, под режимом которого задышался умнейший Горский, относился бережно к Муравьеву. Достаточно справиться с письмом (325) Филарета к нему.

«Да сохранит Вас Бог от того, чтобы у Вас «дух упал», и тем остановилось дело. Есть ли бы Вы предприняли дело для чести или для выгоды, и были в опасении не достигнуть их: это был бы случай поколебаться духом. Но когда Вы предприняли дело по любви к Церкви, для блага ближнего: Вам должно продолжать оное с миром и твёрдостью, вверяя оное Провидению Божию. Какие бы не были последствия: труд Ваш не потерян пред Богом. Думаю же, что и напрасно Ваше опасение, и что дела не остановят. Мне кажется, справедливы и сильны причины не останавливать дела, сообщённые мной Вам и представленные Начальству.

Выписываю Ваши слова: «скажете, зачем мирянину писать то, что ему несвойственно?» – Не говорил сего и не скажу, потому что не думал и не думаю. Я знал, по Вашей доверенности, о Вашем предприятии написать жития Святых Российской Церкви прежде, нежели Вы приступили к делу. Прошу Вас вспомнить, слышали ли Вы что-нибудь от меня похожее на то, что Вы мне приписываете? Есть ли бы Вы сделали мне сие возражение от лица других, я мог бы сказать Вам в разрешение: Симеон Метафраст писал жития Святых, не будучи Епископом или Пресвитером»...

Ещё выразительнее, в силу более принципиальной формы, рассуждение архиеп. Антония (Храповицкого).

«Если в настоящее время какой-либо, даже простой, смиренный христианин начинает рассуждать об истинах веры (в новых терминах), но без всякого противоречия церковному преданию, то такой автор, оставаясь в согласии с православным богословием, не открывает новых тайн веры, но с точки зрения вечной истины веры разъясняет новые запросы современной человеческой мысли. Современный читатель, видя в его словах давно жданный ответ на свои недоумения в вере,

готов провозгласить такое толкование «новым откровением», а иной, чуждый этим запросам, почитатель школьных авторитетов с недоверием и недоброжелательством медлит согласиться с автором и настойчиво отыскивает у него ересь, не желая примириться с тем, что предмет объяснён как будто лучше, чем в установленных учебниках. Между тем, ничего противного учебникам не сказал он, и самая оценка сравнительного достоинства его толкований с литературой учебной зависит преимущественно не от изложения того вечного содержания веры, которое тождественно в обоих этих толкованиях, но от разъяснения изменяющихся запросов современной мысли».

Какая, скажете, великолепная апология мирянского творчества в богословии! Как великолепно проведена граница между вечным, неизменным содержанием христианства и временными, местными, индивидуальными облачениями его, личными переживаниями и мнениями!

Но уймите свой восторг. Преосвященный автор говорит не о всяком мирянине, а об определённой личности, о Хомякове, как Филарет писал Муравьеву. О, если бы за каждым профессором мирянином было признано право мыслить и писать «по любви к церкви, для блага ближнего», если бы ему уступалась возможность, «оставаясь в согласии с православным богословием – объяснять предмет как будто лучше, чем в установленных учебниках, идти навстречу современным запросам», – какой энтузиазм охватил бы профессорскую корпорацию, какой богословской оригинальной производительностью заявила бы она себя изумлённому русскому миру. Но нет, «не для них придёт весна», а для Муравьева и Хомякова. Для чужих открыта гостиная, свои подождут в передней. Для чужих широта творчества, смелость мысли, для своих – скромное исполнение заказов²⁰.

Проф. Н.И. Барсов, много писавший о Хомякове, в статье «О значении Хомякова в истории отечественного богословия» (Хр. Чт. 1878, I) восхвалил в Хомякове, наряду со многими другими чертами богословствования, его смелость. «Самая смелость в постановке проблем христианской догматики и в

своеобразном их решении – это черта поистине святоотеческая»²¹.

Я ослеп, проводя за чтением целые дни в течение многих лет, и ни разу не случилось мне читать, чтобы восхваляли «святоотеческую смелость» в богослове из своих, хотя ещё Духовный Регламент в отделе о «домах училищных» проектировал воспитание в учениках духовной школы «честной смелости, каковой требует проповедь слова Божия». В отношении к реальной деятельности *своих* существует особая речь. «Не имея возможности заинтересовать студентов своим залежалым литературным товаром, профессора-либералы несатытым оком взирают на Трубецких, Соловьёвых и Лебедевых, и особенно на профессоров Тюбингенцев». Да и того много хуже.

И всё же бумага терпит, когда мечтают «возбудить – в питомцах духовной школы – религиозную и богословскую *самодетельность*», когда ждут от них в будущем «смелости мысли, и творчества, и нравственного одушевления», надеются увидеть «конец бесплодию академической науки».

Откуда же всё это возьмётся? Что говорить, в духовной школе не может быть терпимо отрицательное отношение к христианству, но если кто думает, что здесь кроется возражение против «свободы богословского творчества», тот позволяет себе жалкие уловки. Речь исключительно о таком творчестве, которое, не противореча православию, разъясняет «с точки зрения вечной истины новые запросы мысли». Равным образом, не поднимаем даже вопроса об авторитете высшей церковной власти, которой бесспорно принадлежит решающий голос: не о том у нас речь! Вопрос об отношении к сочинениям, положительно, с любовью к Церкви и благу ближнего, раскрывающим христианскую истину в виду новых запросов мысли, – об отношении к таким богословским сочинениям со стороны критики, будет ли то критика лица официального или же вольного. Предполагаем, что такой критик обладает собственной богословской системой, или же он почитатель школьных авторитетов, и что новое сочинение представляет своеобразную систему. Всё условие богословского прогресса

состоит в том, чтобы новая система не была судима с точки зрения системы рецензента или установившихся учебников, чтобы её православие измерялось только догматами церкви, а не мнениями рецензента, чтобы была полная терпимость к тому, что в новой системе есть своеобразного не в противоречие с догматами православия²² Такой-то терпимости у нас, в нашем церковном обществе, и нет!

Слушайте внимательно:

– «Где система, там своеличное соображение, где своё соображение, там возможность своего мнения, в том или другом несогласного с другими». Это читается у Феофана Затворника «Душа и ангел не тело, а дух» (1868 стр. 38).

Ясно, что несогласие новой системы с системой критика ещё не означает несогласия с православием. Разнообразие систематических построений – в этом жизнь богословия. Этого-то у нас и не понимают. Всё, несогласное с личным мнением рецензента, у нас объявляется ересью. У нас православие смешивается с установившейся учебной системой. У нас нет любопытства к новым построениям. Всё, на чём лежит печать оригинальности, подвергается преследованию. «Смелость мысли, творчество и нравственное одушевление» считаются личным оскорблением рецензента: он так весь и распаляется ненавистью. Именно своему-то всё это и не прощается: дикий стадный инстинкт. Всё творческое и оригинальное клеймится кличкой ереси. Эпидемия обвинений в неметчине здесь же коренится. «Неметчина» – это модное обозначение ереси. Оно плод той же нетерпимости к оригинальному, своеобразному, творческому. Лишь сильнее подчёркивается нетерпимость к оригинальности у своих. «Туда-же!» «Умнее нас!» Если рецензент мнит себя богословом κατ' ἐξοχήν, этой кличкой устраняется соперник; чаще всего – это голос тупого самодовольства стадной нивелировки, православием и национализмом прикрывается духовная немощь, внутреннее рабство. Это психология рабов. Нет уважения к себе, веры в себя, смелости иметь собственные ценности, своих героев. Жители Назарета. Но в этом-то и состоит рабство.

Не цепи делают раба,

Но рабское сознание.

Как же вы можете освободиться от немецкого засилья, если вы не имеете внутренней свободы, если вы не можете своего лучшего, «смелого и творческого» признать своим? Чтобы освободиться от жалкой зависимости от немцев, от немецких компиляций, давайте свободу своим делателям, своим творцам. Иначе нет конца рабству. В духовной области не немцы наши враги, не они навязывали нам наши компиляции. Зло в тех наших порядках, которые выстилают гладкий путь для компиляции. Последнее наше зло, это – отцы Светловы, отцы Клитины, враги всякой свободной мысли. Освистывают артистов Божией милостью, и освобождают сцену для балаганных петрушек. Здесь я нахожу уместным возвратиться к отзыву о. Светлова о моей системе. Отзыв о. Светлова это великолепнейший образчик господствующей у нас принципиальной, что в данном случае значит: *патологической*, нетерпимости к индивидуальному элементу богословствования. К тому же и самый предмет моего пререкания со Светловым сосредоточивается в вопросе об индивидуальном начале в богословии. А то обстоятельство, что мне приходится говорить о личном деле, – пусть оно не оставит ни малейших следов «своего рода неудобства», т. е. я приложу старания о полном устранении из своей речи следов личного раздражения, буду рассуждать спинозовским *more geometrico*, методом геометрическим, *ac si quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset*, как если бы дело шло о линиях, плоскостях или о телах. Следовать этому методу особенно необходимо, когда имеешь дело с прот. Светловым, который стяжал себе печальную известность непристойным высокомерием и чрезвычайно, прямо сказать – болезненной грубостью в отзывах о профессорах богословия: с такими людьми, чтобы не походить на них, необходимо быть сугубо корректным. Устраняя неудобства, я воспользуюсь всеми удобствами указанного обстоятельства, именно – полной осведомлённостью в материале, о котором будет речь.

Отзыв о. Светлова о моих *Основах христианства* на редкость поучительный факт: он, если не искажает моей мысли,

что также бывает, упрекает меня в том, что имеется и у него самого.

В рецензии о. Светлова (*Христианское вероучение в апологетическом изложении* т. I изд. 1910 года) богословию «некоего М. Тареева, бывшего профессора духовной академии», вменяется в порицание «принцип абсолютного индивидуализма» или «религиозного творчества» в христианском знании вследствие чего богословие каждого получает значение только субъективно-автобиографическое, как выражение разных внутренних «переживаний и запросов религиозной личности». Всё это богословие – продукт его индивидуального и «самодержавного» религиозного творчества, не представляющий решительно никакого значения для тех, которые в богословии ищут средств к познанию христианства, а не автобиографий богословов, едва ли кому нужных за неизвестностью их авторов. Несомненно, в качестве самой характерной черты религиозно-богословского «творчества» или религиозного мирозерцания М Тареева должен быть отмечен проникающий его *религиозный индивидуализм*, особенно прискорбный для христианской религии любви и единения всех верующих во Христе, связанных в жизни и знании «посредством всяких, взаимно скрепляющих связей» (Еф.4:16) в единое Тело Христово, в Церковь. Вместо этого христианство Тареева является откровением полноты жизни и знания, приуроченной к отдельным личностям, – какой-то абсолютности евангельской жизни, абсолютности личности, выражаясь неуклюжим языком г. Тареева. Религиозный индивидуализм этого рода в качестве цельного настроения личности был бы самообоготворением на религиозной почве, злоупотреблением евангельской идеей богосыновства, самопревозношением мнимой абсолютностью, естественно соединённым с презрением к «мирской условности». Кажется (о. Светлову), трудно идти дальше тареевского христианства по пути абсолютного «творчества в богословии», и состряпанная творческим воображением М. Тареева карикатура на христианство на основании каких-то его переживаний лучше всяких слов самым делом предостерегает от крайностей индивидуализма в христианском знании. В таком

богословии не остаётся никакого места для объективного, божественного элемента; всё сведено к творчеству «самодержавной» личности, её разума; поэтому здесь нет христианского знания (330–334).

Так о. Светлов характеризует моё богословствование. Далее я выпишу те места из *Основ христианства*, которые вызвали возмущение прот. Светлова, а затем перейду к собственному «учению» его.

Прот. Светловым приведены из моих сочинений два ряда мест, в каждом из которых – своя тема В *Хр Чт*. 1908 янв. стр. 45. 46 = *Осн. хр.* IV, 339. 340 идёт речь «о религиозном творчестве и познании», которое называется самодержавным в отношении к дискурсивному познанию, т. е. идёт речь о том, что называется интуицией, мистическим постижением. Там сказано: «Религиозное познание опирается на критическую философию, которая имеет незаменимое значение в деле изгнания из области религиозного мышления всяких гностических суеверий; но положительного значения в религиозном мышлении философия не имеет, она ничего не даёт для его содержания. Религиозное творчество и познание, подобно художественному творчеству и познанию, образует совершенно самодержавную область, которая совместима с реально – позитивным познанием, но не может быть заменена философским гносисом». Под религиозным творчеством здесь разумеется духовная жизнь религиозных людей и, прежде всего, жизнь Христа, которая составляет *предмет* христианского богословствования. «Новое откровение евангелия дано не в форме нового теоретического познания, а в форме нового опыта богосыновних (а не богословских, как переписывает Светлов) переживаний Христа, которые усвоятся верующими. Всё христианское познание развивается только из этого опыта и совершенно не имеет характера мистико-гностического или рационалистического». Вот что я называю религиозным творчеством и познанием, самодержавным в отношении к реально-позитивному познанию. Во второй группе мест (Бог. В. 1908 май 143 и июнь 338) идёт речь о личном богословском творчестве, о систематических богословских построениях,

которые всегда бывают запечатлены индивидуальным субъективным характером. Я пишу *Бог. Вестн.* 1908 май 143: «Не трудно понять, что более или менее устойчивую ценность в богословской области имеют труды или чисто-исторические, излагающие объективную правду, или же такие, содержанием которых служит религиозное мышление, личное богословское творчество. В первых стушёвывается личность автора; напротив, всё значение вторых в личном элементе, в последовательном мирозерцании, в определённой авторской физиономии. Первые ничего не теряют, появляясь анонимными, и они, конечно, должны подготовить и уступить место последующим более совершенным исследованиям: во вторых – вложенная душа автора, личные переживания, религиозные надежды и страдания имеют вечную, незаменимую ценность. Наша среда ценит первого сорта работы, понимая лишь объективность исследования в смысле безличности, бесцветности литературного труда; но она совершенно не подготовлена и неспособна оценить работы второго рода». И *ibid.*, июнь 338: «У нас долговременные гонения на религиозную мысль породили глубоко укоренившееся суеверие, что неприлично говорить о своих личных религиозных убеждениях. Излагать принятое церковное учение, трактовать внешний церковно-исторический факт, это – научно, а строить личное религиозное мировоззрение, самое меньшее – не принято: это оскорбляет здравый смысл» и пр. Между богословским творчеством и мистикой христианской религии, как объекта богословского мышления, предполагается аналогия (конгениальность: т. II, 18. 312), но они не отождествляются, ибо богословие есть лишь наука о религиозном опыте (о жизни и лице Христа). Подробнее эта тема раскрывается у меня во введении ко второму тому. Там я говорю о недостаточности критической науки для построения христианской идеи. «Мы разумеем поразительную бесплодность критического богословия в положительных результатах, в построении перво-христианской идеи. Историко-критические выводы весьма ценны и необходимы для научного понимания евангельского учения, – превосходно построена историческая перспектива христианских

первоисточников, рельефно выработана историческая основа, исторический фон христианского учения; но воспроизвести самое учение, воссоздать христианскую идею научное богословие одними своими силами не может... Внешне-историческая критика может определить внешнюю судьбу памятника, его историческую основу, довести до порога его внутреннего содержания, но здесь и предел для неё. Для построения его собственного содержания, для его внутренней оценки, к принципам библейского богословия нужно добавить новый принцип – принцип сродного творчества, внутреннего постижения. Это было бы плодотворным соединением научного критицизма с субъективным творчеством, которое наполнило бы критическую форму внутренним содержанием и дало бы научное обоснование религиозной ценности»... (11–13). Богословствование, являясь, в своём субъективном элементе, присоединением к выводам критической науки, равным образом не абсолютно со стороны исторического факта (жизни Христа) и церковного догмата. Ведь всё моё богословствование есть лишь истолкование жизни и учения Христа, истолкование четвероевангелия, как оно принято церковью, в буквальном понимании фактов жизни и слов Христа и в границах церковных догматов. Это я прямо говорю во вводных, строках первого тома (стр. 6) «Автор обязан заявить, что эта религиозная система не имеет в его глазах ни конфессионально-дидактического, ни чисто-объективного значения: он даёт личное понимание христианства, личное религиозное мировоззрение. В этих книгах обсуждается не та сторона христианства, которая образует общепринятую церковную формулу и общепризнанную внешне-научную рамку христианской религии, но то в христианстве, что лежит за этой формулой и за этой рамкой и что неизбежно предполагает субъективное переживание, индивидуальное освещение»... О догматических границах богословствования см особенно II, 19–20; V, 215–227, *Бог. Вест.* 1910 июль-авг. 509.

Итак, я говорю о самодержавии религиозного творчества, прежде всего, самого Христа, о самодержавии духовного опыта верующих, и о личном богословском творчестве, о

субъективном творчестве в богословствовании, т. е. в постижении объективной стороны религии, но я ни разу не впал в безумие, чтобы сказать: моё богословствование самодержавно. Ни на деле, в содержании моей системы, ни на словах, в моих определениях богословского метода, у меня нет принципа *абсолютного* индивидуализма, так чтобы «богословствование каждого получало только субъективно-автобиографическое значение». Напротив, я ни разу не применяю принципа субъективного постижения, богословского творчества иначе, как в целях познания объективной стороны христианства: в противном случае не было бы места для религиозного *познания*, так как я не допускаю гностицизма. «Биологическая эволюция (филогенезис) повторяется в эмбриологическом развитии (онтогенезис): религиозно-историческая эволюция повторяется в лично-религиозном развитии. Две религиозные эволюции, историческая и личная, взаимно освещаются. В силу этого религиозное исследование приобретает лично-религиозную ценность, а субъективное переживание и религиозное творчество, в отличие от схоластического богословствования, получает гносеологическое значение» (II, 31–32 ср. 18–19) Абсолютный индивидуализм я выразительно отвергаю «Помимо школьного богословия у нас в последнее время появилось немало любителей религиозного мышления из среды представителей светской литературы. Здесь часто мы встречаем то, чего недостаёт школьному богословию – свободную религиозную мысль, свободный религиозный опыт. Но примечательно – эти свободные религиозные мыслители имеют недостаток, который роднит их с представителями богословской схоластики, – у них то же и даже ещё большее пренебрежение к историческому смыслу евангелия, в толковании библейского текста они придерживаются метода, который можно назвать чревовещательным, они с безудержным произволом вносят в священные речения собственный смысл, до результатов ницшеанской философии и декадентской мысли включительно» (II. 10). Весь состав моего метода направлен, одной стороной, против односторонности критической науки, и другой – против

крайностей абсолютного индивидуализма как же рецензент ухитрился заставить меня и *в той и другой* крайности, что было бы противоестественно?

Теперь обратимся к собственным писаниям протоиерея Светлова. На стр. 320 названного тома *Христианского вероучения* он пишет: «Христианское знание вообще и догматическое знание, имеющее своим предметом христианскую веру в особенности, складывается из органического взаимодействия или гармоническим сочетанием двух элементов божественного и человеческого, откровения и разума, учения церкви или догматов и частных богословских мнений или изъяснений их верующей мыслью». Эти два элемента нужно строго различать «Выделение в христианском знании данных частных богословских мнений из области собственно догматической есть дело возможное, так как догматы или истины, определённые церковью, известны каждому верующему из катехизиса. В особенности отчётливое различение догмата от частных богословских мнений не трудно для богослова. Оно для него и более других обязательно. Постоянное отчётливое различение догмата и частного мнения есть верный признак хорошего богослова, и мы находим эту черту у великих богословов патристического периода, т. е. именно у отцов и учителей церкви. Весьма нередко они нарочито подчёркивали перед своими читателями собственные свои мнения из боязни, чтобы их не смешивали с учением церкви. Так св. Василий Великий и Иоанн Златоуст отличают сказанное *δογματικῶς* от *ὑποκειμενικῶς*, а бл. Иероним высказывает мысль, что в творениях св. отцов всегда следует отличать то, что они писали *διαλεκτικῶς* от того, что они излагали как истину. Что касается дурных богословов, то они, напротив, стараются только о том, чтобы их убогие мнения принимали за догматы церкви; у них дурная привычка говорить *δογματικῶς* (догматически), от имени церкви».

Так пишет прот. Светлов. Чем же отличается от высказанного им здесь принципа мой принцип? Почему же на этой странице о. Светлов не вспомнил меня и не сказал так: «как пример из новейшего богословия – может быть,

единственный пример – строгого различия между догматом и частным мнением должен быть назван проф. Тареев, который в предисловии к *Основам христианства* честно и открыто заявляет, что он излагает здесь *личное религиозное мировоззрение* и не претендует возводить на ступень общеобязательной нормы своих интимных отношений к историческому Лику Христа (*Осн. хр.*, т. I, стр. 6)?» Вот на какой странице, в какой связи мыслей вспомнил бы меня и вспомнил с похвалой о. Светлов, если бы он был объективнее в своих приговорах.

На тех же страницах (326–328) о. Светлов отстаивает свободу индивидуального творчества в богословии. «Церковно-административная опека над религиозно-богословской мыслью источник свой всегда имеет в недостаточном разграничении области чисто-церковного учительства от учительства в церкви частных лиц, её отдельных членов, которому никак нельзя усвоить церковного авторитета, и потому от предоставления частной богословско-литературной деятельности полной свободы при ясном отличии её от деятельности самой церкви не может быть никакого вреда для церкви. Перенесением свойства неизменности и неподвижности с объективного элемента знания на субъективный или богословствующий разум богословие, как наука, зачёркивается: в христианском знании этим отрицается место для *индивидуального творчества* и свободы мысли в области религиозного знания, и в ущерб подвижности, жизненности и разнообразию знания выдвигается на первое место единство в смысле мёртвого однообразия всякое индивидуальное проявление в области богословского знания, например, в виде даже частных богословских мнений, хотя бы не противоречащих догматам, становится в латинском типе религиозного мышления грехом, недостатком, нарушением принципа единства: оригинальность и новизна мысли преследуются, но консерватизм поощряется. Особенно затрудняется при таких условиях существование тех отраслей богословского знания, где по самому существу дела неизбежно *личность* должна выступать на видное место (область систематического богословия, имеющего своей целью

разработку и изъяснение *положительного* содержания христианской религии, выработку цельного христианского мирозерцания, уяснение и раскрытие христианского идеала жизни и знания)».

Так но если о. Светлов отстаивает *индивидуальное творчество* в богословии, свободу проявления личности в выработке христианского мирозерцания, то почему же индивидуальное творчество в моём богословствовании оказывается «внушающим ужас»?

По местам грозные филиппики о. Светлова звучат как моя апология. «Без веры, – пишет Светлов (335), – нельзя быть богословом. Это истина и она есть непреложный вывод из учения о сущности и условиях христианского знания. У нас, видно, основательно забыли эту простую истину, если и Тареевы считаются представителями христианского научно-богословского знания, лишь бы головой кое-как овладели известным количеством сведений о том, что маловерующими и неверующими было написано о христианстве и что среди них носит громкое наименование подлинной науки, критического богословия и т. п. Если истинное христианское (православное) знание невозможно без истинной христианской (православной) веры, то невозможна и истинная христианская (православная) богословская *наука* без православно-христианской веры в богословии, и при том, конечно, живой, а не рассудочной веры юридика. Православной богословской науки до тех пор у нас не будет, пока в богословии не вспомнят об этой старой истине и не возвратятся в христианском знании на путь, указываемый Библией с её религиозно-этическим воззрением на познание, как дело воли и чувства, совести, всей личности, и учением отцов церкви о познании, а также их живым примером» (335). Великолепно. Но ведь это моя мысль, – об этом-то я и говорил, в этом-то, прежде всего, и состоит моя теория самодержавия религиозного опыта! Как же возможно теорию самодержавия, отстаивающую независимость религиозного опыта или веры от притязаний критического богословия, объявлять рабским следованием критическому богословию? Что-то чудовищное!

Самодовлеимость критического богословия есть полная противоположность теории самодержавия религиозного опыта.

Мало и этого. Собственно в *Христианском вероучении*, даже в третьем издании первого тома (1910), вышедшем позднее *Основ христианства*, автор не возвышается над мыслью о личных мнениях в догматических вопросах. Но в следующем, 1911 году, он пишет в *Отдыхе христианина* специальную статью (апр.): *Жизнь во Христе или внутренний христианский опыт, как главное основание христианской уверенности*. Уже в предшествующей статье (март) *Жизнь Христа, как наглядное историческое свидетельство о христианстве и основание христианской уверенности*, где речь идёт о том, что «правильным понятием о существе христианства (как исторического факта) для изучающего христианство и желающего удостовериться в истине его прежде всего устанавливается обязанность научно-исторического обследования христианства, исторических основ его, не умствования над христианством и его догматами, а исследования христианства в его исторических основах» (377–378), уже в этой статье сказано (387): «только христианин может понимать христианство и сказать веское слово о нём, доказательство чего ниже дано будет в главе о внутреннем христианском опыте, как фундаменте христианского знания, источнике христианского убеждения и главном условии понимания христианства, т. е. Иисуса Христа, Его личности, дела, учения», так что очевидна «непригодность отрицательной литературы по истории христианства или так назыв. научно-исторической отрицательности библейской критики для обследования исторических основ христианства». В статье *Жизнь во Христе* и раскрывается эта мысль о внутреннем христианском опыте, как главном основании христианской уверенности. С внешней стороны христианство есть явление Бога во плоти, жизнь и учение Иисуса Христа, а со стороны внутренней христианство есть новая духовная жизнь, принесённая в мир Христом. Отсюда – из того, что христианство есть не только исторический, но и психологический факт – следует тот вывод, что основой христианского знания должен

служить внутренний религиозно-нравственный опыт, или христианская жизнь, жизнь во Христе. Наша христианская уверенность покоится, в конце концов, на этом внутреннем опыте, как на главном своём основании. Принцип субъективного основания нашей религиозной уверенности не есть *eo ipso* односторонний протестантский субъективизм. По воззрению субъективной школы к вере во Христа мы приходим не историческим путём, а продолжающимся действием на нас живущего в своём обществе прославленного Христа. Протестантское богословие ричлианской и эрлангенской школы пренебрегает историческими научными изысканиями о христианстве, говоря, что ими унижается вера. Напротив, нужно сказать, что истина, сделавшаяся в лице воплотившегося Бога-Слова осязательным историческим фактом, стала доступной знанию даже научно-историческому. Правильно понятый субъективизм лишь присоединяется к объективному познанию. Он направляется лишь против предпочтения внешнего знания внутреннему опыту, против желания остановиться на внешнем без проникновения внутрь его опытом: наше знание зиждется не на одном внешнем основании исторических фактов, но и на внутреннем основании опыта...

Так рассуждает о. Светлов, и я не могу не одобрить его рассуждений, ибо они представляются мне почти буквальным повторением введения ко второму тому *Основ христианства*. С иной точки зрения можно было бы считать очень важным дату *Внутреннего христианского опыта*, но теперь для нас интерес в другом. Какое можно найти не оправдание, а объяснение страстных выпадов о. Светлова против моей теории богословского творчества, тогда как эту же теорию высказывает и сам рецензент? Ведь то, что он приписывает мне теорию *абсолютного* индивидуализма, не имея к тому оснований ни вербальных, ни фактических, переделывает моё выражение «богосыновние переживания Христа» в «богословские переживания», переносит самодержавность с религиозного творчества Христа и верующих на личное богословствование – всё это не причина, не объяснение, а результат страстного ослепления. Равным образом, усвояя мне ложный

спиритуализм, презрение к «мирской условности», мысль о слиянии плоти и духа, он искажает моё мирозерцание, которое решительно направляется против спиритуализма, против презрения к мирской условности, против слияния плоти и духа. Объяснения выпадов о. Светлова можно искать единственно в его патологической нетерпимости к оригинальности и новизне моей системы, причём его ненависть к автору *Основ христианства* вполне удостоверяется всеми этими приёмами: «бывший профессор», «никому не известный автор», «невразумительное бормотание». Я с удовлетворением подчёркиваю этот психоз рецензента, потому что мне ни разу не приходилось встретить отрицательный отзыв об *Основах христианства*, который не имел бы аффективного характера. Грубая рецензия о. Светлова выделяется из ряда других лишь тем, что рецензент, будучи сторонником теории богословского индивидуального творчества, возмущается моим принципом богословского творчества и моей системой, построенной по этому методу. Его рецензия с эффектной наглядностью свидетельствует о господствующей в нашем обществе некультурности, неблаговоспитанности. Как дикарь, не способный возвыситься до общеобязательных принципов, говорит: «добро – это, когда я стащу у другого корову, а зло, когда у меня уведут корову», – так и о. Светлов пишет: «свобода богословского творчества – это, чтобы за мной признавали право личных мнений и чтобы это право не принадлежало другим». Если Светлов провозглашает теорию индивидуального богословского творчества и внутреннего опыта, как источника христианского убеждения, то это оригинально, а если Тареев ещё раньше не только формулировал эту же теорию, но и построил по этому принципу стройную богословскую систему, что уже много важнее, то это – неметчина, ричлианство.

IV

Эпидемическое выискивание неметчины тонет в более широком явлении – в страхе ереси, в рабской боязни всего «смелого и творческого». Равным образом и действительная неметчина, обилие компиляций с иностранного есть лишь частный случай более широкого явления – духовного расслабления, духовной лени. Нужно быть младенцем, чтобы принимать неметчину в буквальном смысле. Вы думаете, что у нас действительно было серьёзное тяготение к немецкому и протестантскому богословию? Мы списывали с латинского (позднее французского и английского) языка не менее, чем с немецкого, списывали у католиков не менее, чем у протестантов. И, оставаясь в круге компиляций, можно признать бесспорным, что наши копиисты никогда догматически не уклонялись к католичеству или протестантству, что они никогда не руководились пристрастием к неметчине как к неметчине, к протестантству как к протестантству. Вопрос о влиянии католических или протестантских идей в нашем богословии нужно отделять от вопроса о составлении наших систем по иностранным оригиналам, с непременным устранением догматических отступлений от православия. Конечно, с системой проникал к нам и дух католичества или протестантства, особенно в этической области, где различия вероисповеданий не бросаются в глаза схоляров так, как различия догматические; но всё же при компиляциях, при работе Феофилакта Горского, Платона Фивейского, прот. Солярского, определяющим началом было не пристрастие к неметчине, а нужда позаимствовать систему у кого бы то ни было, бессилие создать собственную систему, написать свою книгу. Когда позднее у нас богословская литература на русском языке разрослась, тогда наши немощные писатели начали, подобно жителям одного легендарного острова, которые находили средства пропитания в том, что стирали друг другу бельё, – списывать друг у друга. Мерзость плагиата, вытекающая из духовной немощи и нравственной

недобропорядочности богословов-писак, наполнивших богословскую арену, которая тщательно для них очищается, – мерзость плагиата лишь изменила свой вид, и нужно же понять, что подлинными наследниками Феофилактов Горских и Платонов Фивейских, являются у нас ныне отцы Малиновские и Стеллецкие, стиравшие друг у друга бельё. И последнее зло хуже первого, потому что то были первые шаги в науке, а теперь господство плагиаторов создаётся искусственно, всякими отцами Светловыми и Калитиными, и совершается плагиатство, соответственно этой новой обстановке, во всеоружии отвратительных приёмов, крайней наглости. Мне уже пришлось написать отзыв о догматической системе о. Малиновского, у которого на протяжении четырёх больших томов «нет ни одного своего слова». Чтó Малиновский в догматике, тó Стеллецкий в нравственном богословии. В *Опыте нравственного православного богословия в апологетическом освещении* – предполагается три тома, вышел I-й в Харькове (1914), как оттиск из журнала *В. и Р.*, где продолжается в 1915 году печатание второго тома – *нет ни одного своего слова*. Это сплошной плагиат с сопровождающими его обычными кунштюками: оригиналы или совсем не указываются, или именуются в указателях литературы предмета, причём об этих указателях заранее сделано замечание, что поименованными здесь сочинениями автор не пользовался, а они только известны ему²³; ставятся фальшивые цитаты, заметающие настоящий след: афишируются обильно иностранные цитаты, всегда взятые из вторых рук.

В первом параграфе *Введения* определение нравственного богословия, как науки, излагается по учебникам Пятницкого и Олесницкого, после чего о. Стеллецкий, не ставя кавычек, выписывает из статьи Х(рисанфа) *Христ. Чт.* 1868, ч I *Задачи нравственного богословия, как науки*.

Стеллецкий пишет на стр. 1–3: «Христианский нравственный идеал, как и само христианство, несмотря на свои неизменные и вечные основы, есть явление историческое. До христианства и после него были и являются особые нравственные идеалы. Сопоставление их совершенно

необходимо для уяснения характера и содержания христианского идеала. Таким образом, нравственные воззрения древних религий» и т. д. «Христианство не дало определённых форм для общественной жизни, – это было ниже его задачи. Религия вечных идеалов жизни – не определяет преходящих форм её, изменяющихся под влиянием разнообразных исторических условий человеческой жизни» и пр.

У Хрисанфа стр. 358: «Идеал этот, как и само христианство, несмотря на свои неизменные и вечные основы, есть явление историческое. До него и после него были и являются иные нравственные воззрения, иные нравственные идеалы. Сопоставление того и других совершенно необходимо для уяснения характера и содержания первого. Таким образом, воззрения древности» и пр. стр. 361: «Христианство не дало определённой формы для общественной жизни, – это было ниже его задачи. Религия всеобщей истины, религия духа и вечных идеалов жизни – не определяет преходящих форм её, изменяющихся под влиянием разнообразных исторических условий быта» и пр.

Далее Стеллецкий рассуждает о названиях науки – рассуждения заимствуются у Янышева и Бронзова.

Так стр. 3–4: «Греческое название этический (от ἠθος или в ионическом диалекте εθος) не библейского происхождения, хотя оно три раза встречается в св. Писании (1Кор.15:33; Деян.16:21; 26:3). Название это от εζο – сажать (в форме среднего залога εζοισι сидеть) первоначально, именно у Гомера, означало осёдлость, постоянство местопребывания и только у позднейших писателей оно получило значение образа жизни, обычая, характера деятельности... Название moralis, очевидно, получило начало от латинского слова moralitas, mos – нрав, которое в свою очередь происходит от movis, moveo»...

У Янышева *Прав. хр. учение о нравственности* изд. 2, стр. 12–14: «Русское слово *нравственность*, равно как и латинское moralitas, греческое ἠθικα или ἠθος не библейского и не церковного происхождения. Греческое ἠθος встречается в 1 посл. Кор.15:33. Moralitas происходит от mos, нрав, которое в свою очередь происходит от movis, moveo.. Греческое ἠθος, в

ионическом диалекте εἶδος, от глагола εἶζο – сажать, в форме среднего глагола: сидеть... именно у Гомера означает осёдлость, постоянство местопребывания; только у позднейших писателей оно получило значение образа жизни, обычая, характера»...

На стр. 6–7 Стеллецкий определяет нравственность словами Янышева со ссылкой на него, но и следующее за этой ссылкой тоже взято из Янышева стр. 16. Последний абзац выписан из Мартенсена, который и называется в подстрочном примечании, но кавычек не поставлено.

Параграф второй *Нравственность и религия* понадёрган из Гусева, Городенского, Пятницкого, статьи А. Б. *Зависимость нравственности от религии* в ж. В. и Р. 1889, Левитова, Янышева. Олесницкого. Книга проф. Городенского *Нравственное сознание человечества* не упоминается, но из неё стр. 136 Стеллецкий взял на стр. 10 цитату из Гюйо, поставив в подстрочном примечании: Guyau (sic) *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, ed. F Alcan. Paris 1905, p. 116, хотя в других случаях, например, стр. 241, он, вслед за другими руководителями, цитует: Гюйо *Очерк морали*. Из Городенского взята стр. 21: «Различие в этом отношении простирается до неспособности понимать друг друга: дикарь на увещания миссионера, что не справедливо и очень дурно употреблять в пищу человеческое мясо, уверяет, что это, наоборот, очень хорошо. (В подстр. прим. О. Flugel Ueber die Entwicklung der sittlichen Ideen. Zeitschrift für Völker-Psychologie und Sprachwissenschaft S 31). С точки зрения различия в человеческих мировоззрениях понятно и то, почему на известной ступени культурного развития всякий народ признаёт такие нравственные обязанности, которые потом будет рассматривать как преступления. Таков, например, обычай мести, всюду предшествующей уголовной каре за преступления. (Подстр. прим. I. George Humanität und Kriminalstrafen. Jena, 1898, s. 3,5. Ср. Гроссе *Формы семьи и формы хозяйства*. Москва. 1898, стр. 56)» и т. д.

У И. Г. Городенского стр. 2–3: «Различия в убеждениях здесь простираются до неспособности понимать друг друга:

дикарь на увещания миссионера, что очень дурно употреблять в пищу человеческое мясо, начинает уверять, что это, наоборот, очень хорошо. (O. Flügel Ueber die Entwicklung der sittlichen Ideen. Zeitschrift für Völker-Psychologie und Sprachwissenschaft. B. XII, S. 31) На известной ступени культурного развития всякий народ признаёт такие нравственные обязанности, которые потом он будет рассматривать, как преступления. Таков, например, обычай мести, всюду (I. George Humanität und Kriminalstrafen. Jena 1898, SS. 3, 5) предшествующий уголовной каре за преступления (... Гроссе Формы семьи и формы хозяйства М. 1898, стр. 56) и пр.

Стеллецкий списывает у Городенского текст, заимствует у него в подстрочных примечаниях иностранные цитаты, но о Городенском ни звука.

Ни словом не упоминая в данном месте о Янышеве, Стеллецкий заимствует у него стр. 24–25: «Обыкновенно религии производят из врождённой человеку особой потребности, называемой религиозной, под которой разумеют стремление человека искать первопричину всего существующего и ставить себя в такие или иные отношения к ней» и т. д.

Янышев стр. 269–270: «Отношение человека к Богу или его религию обыкновенно производят из врождённой человеку особенной потребности, называемой религиозной, под которой разумеют стремление человека искать первопричину всего существующего и ставить себя в такие или другие отношения к ней», и т. д.

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

У Пятницкого, о котором не упоминается ни словом во всём параграфе, похищена стр. 12: «Психологической основой религии служит религиозное чувство, а нравственности – нравственное чувство. Религиозное чувство характеризуется стремлением к бесконечности, нравственное чувство – стремлением к истинно-доброму» и т. д.

Пятницкий стр. 10: «Психологической основой для нравственных явлений служит нравственное чувство, а для

религиозных обнаружений – религиозное чувство. Нравственное чувство характеристическим своим признаком имеет стремление к нравственно-доброму; религиозное чувство – стремление к бесконечному» и пр. (Продолжение на стр. 7).

Гусев. А.Б., Левитов цитируются, но размеры заимствованного у них несравненно превосходят процитированное. Так стр. 17 взята у Левитова *Из курса христианского нравственного богословия* вып. I, стр. 18–19 (и Хр. Чт. 1909 янв. и февр.) Особенно обильны почерпания из Гусева и статьи А. Б.

Параграф третий – сплошной плагиат, но ради даже одной такой цитаты, как на стр. 33: «Подробнее см.»..., я обхожу этот параграф (Также ниже, в конце главы *Номизм и антиномизм*, сказано (стр. 301 подстр. прим) «Настоящая глава составлена по Мартенсену». Следующий большой параграф «Отношение нравственного богословия к догматике и к нравственной философии» (стр. 35–46) есть ряд неговорённых заимствований у Левитова (стр. 36, 41–42), Мартенсена (37–39, 42–46), Хрисанфа (40–41) и Олесницкого (46), – соответствующие страницы: у Левитова вып. I, 9–11 (и в Хр. Чт.), Мартенсена I, 38–44, Хрисанфа 363–366, Олесницкого учебник стр. 13.

Стр. 36: «Тесная связь и внутренняя зависимость существует лишь между *всем* христианским вероучением и *всем* христианским нравоучением, но не всегда между отдельными системами того и другого. Поэтому, показать, каким образом из каждого частного догмата» и т. д.

Левитов стр. 11: «Тесная связь существует лишь между *всем* христианским мирозерцанием и нравоучением, но не между отдельными элементами того и другого. Показать, каким образом из каждого частного догмата» и т. д.

Из Мартенсена взято восемь страниц, причём в одном месте Стеллецкий даже списать грамотно оказался не в состоянии.

Стр. 45: «Рационализм совершенно не обращает внимания на то, что естественный разум в деле разрешения моральных, как и всяких других, вопросов повреждён грехом, и что

христианство должно относиться к разуму в этом отношении так же, как оно относится к природе человеческой вообще, т. е. частью восполняющим, частью совершенствующим образом. Допуская, таким образом, этическое единство между разумом и откровением, мы отвергаем, однако ж, абсолютное единство между ними, именно вследствие повреждения разума грехом; мы утверждаем, что для естественного разума всегда в откровении будет оставаться нечто *трансцендентальное*, нечто превышающее его силы и нечто всегда преобладающее, по мере преспеяния в христианской нравственной жизни».

У Мартенсена I, 44: «Рационализм вполне упускает и даже отрицает факт, что естественный разум помрачён грехом, и что христианство так относится к нашему разуму, как и к человеческой природе вообще, именно частью избавляя, частью дополняя и развивая до совершенства. Но утверждая, следовательно, известное единство разума и откровения, мы всё-таки отнюдь не хотим сказать, что это единство есть абсолютное, пока именно продолжает существовать грех: единство это скорее включает в себе ещё относительную противоположность между разумом и откровением, – противоположность, которой никогда нельзя сгладить в течение настоящей жизни, потому что во всём нашем познании всегда должно остаться нечто *трансцендентное*, которое не может быть нами познано».

Заменив уместное в контексте «трансцендентное» трансцендентальным, с добавлением ненужных слов: «по мере преспеяния в христианской нравственной жизни», о. Стеллецкий обнажил своё круглое невежество в философии²⁴.

Параграф пятый состоит весь, без изъятия, из чужих отрывков, а параграф шестой «Исторический очерк науки нравственного богословия» стр. 53–68 весь заимствован буквально из статьи проф. Гренкова «Первоначальное происхождение науки о христианском нравоучении и краткая её история», Прав. Соб. 1875, I, лишь в двух-трёх местах внесены видоизменения по Бронзову и сделаны некоторые фальшивые, заметающие след, цитаты. К числу таких цитат относится на 61

стр. ссылка на не идущую к делу другую статью Гренкова: «См Гренков Библиогр. Зам Правосл. Собес. 1872 г. III, стр. 87»

Вот таким образом составлена вся книга о. Стеллецкого: в ней ни одной строки не принадлежит отцу Стеллецкому. Так составляется и продолжение книги, печатающееся в текущем году в ж. *В. и Р.*²⁵

Курс профессора-протоиерея Стеллецкого – это колоссальная афера, грандиозная пощёчина всему духовному миру (и, в первую голову, редакции ж. *В. и Р.*), попрание элементарных правил общежития: Опыт нравственного богословия, построенный неблаговидным приёмом фальши, обмана. Это всецело механическая работа кописта, переписчика; в ней не проявилось ни малейшего напряжения мысли, никакого интеллектуального труда, никакого культурного усилия. Он не выбирает лучших пособий, не брезгуя ничем, он не старается согласовать расходящиеся источники, сваливая всё в одну кучу, он никогда не в силах исправить ошибок в своих оригиналах, тщательно переписывая опечатки, описки²⁶.

На стр. VII Стеллецкий пишет:.. «проф. Левицкий в конспекте по Нравственному Богословию 1817 года». Это из книги еп. Стефана *К вопросу о системе нравственного христианского нравоучения* стр. 8: «В 1817 году в Московской Академии выработан был профессором Левицким и утверждён комиссией духовных училищ конспект по нравственному богословию, оказавший громадное влияние на дальнейшее направление этой науки». Ошибочное сообщение. Конспекты для комиссии духовных училищ были составлены Филаретом, ректором Петербургской Академии, позднее митрополитом московским, в *Обзрении богословских наук* (1814 г.). А о. Левицким в *Истории Московской Духовной Академии до её преобразования* С.К. Смирнова читаем следующее (стр. 23–24): «Чтение по классу нравственного богословия первый открыл в Академии бакалавр Григорий Александрович Левицкий, который начал читать лекции по сему предмету с 6 сентября 1817 года. В расположении плана лекций Левицкий следовал конспекту, составленному комиссией духовных училищ».

В § 6 введения Стеллецкий выписывает из статьи Гренкова, между прочим, следующее место (стр. 61): «С преобразованием духовных школ, богословские науки стали преподаваться на русском языке и появились печатные труды; к числу их относится «Деятельное Богословие» Иннокентия Пензенского». Здесь погрешность: Иннокентий (Смирнов) читал свои лекции на латинском языке, напечатаны они были, после его смерти, в русском переводе.

Иностранные цитаты обычно берутся из вторых рук, с умолчанием о том, – так что они оказывают рецензенту книги Стеллецкого своеобразную услугу. Требуется отыскать оригинал для такой или другой страницы. Уже очевидно для рецензента, что оригинал нужно искать в таком-то сочинении, но спрашивается, где именно в оригинале данное место. Это легко отыскать, если у Стеллецкого стоит иностранная цитата: тогда нужно пробежать в предполагаемом оригинале подстрочные примечания, и загадка разрешается быстро. Так у Стеллецкого глава о «внутреннем или естественном нравственном законе» (стр. 106–127) составлена по Мартенсену и Городенскому. Мне нужно было отыскать в книге проф. Городенского место, соответствующее страницам 120 и 121. У Стеллецкого здесь стоит цитата: см. Steinthal. Allgemeine Ethik, Berlin 1885, S. 501. Пробегаю подстрочные примечания в книге Городенского и нахожу на 103 странице: Steinthal. Allgemeine Ethik, Berlin 1885, S. 50. Это и есть страница, соответствующая тексту в книге Стеллецкого, который поставил S. 501 вместо 50, вероятно, для внушительности.

Заимствуя цитаты из чужих рук в огромном количестве и расставляя их в своей книге, как украшение, Стеллецкий теряет среди них голову. Он не догадывается, что Guyau (по Стеллецкому Guyau) *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (стр. 10) и Гюйо *Очерк морали* (стр. 241) – одно и то же. На стр. 227 стоят три цитаты: 1) Arth. .Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Leipz. 1881, S. 203–209. 2) *ibid.* S. 205–210. 3) Шопенгауэр, *Свобода воли и основа морали*, перев. Черниговца, СПб. 1896, стр. 306 ср. 327–329. Стеллецкому не приходит в голову, что *Die beiden Grundprobleme der Ethik* и

Свобода воли и основы морали – подлинник и перевод. Чтобы у читателей не оставалось сомнения, что Стеллецкий, заимствующий цитаты по подлиннику из одного источника, а цитаты по переводу из другого, принимает подлинник и перевод за разные сочинения Шопенгауэра, он преподносит им на стр. 230 такую цитату: Die beiden Grundprobleme der Ethik S 227–230 ср. *Свобода воли и основа (ы) морали*, стр. 312–323 (? нужно 287–294). Анекдотическое невежество Стеллецкого здесь достигает геркулесовых столбов.

Как же Стеллецкий, при таком отношении к цитатам, посмел сказать в предисловии стр. XXVII–XXVIII: «Считаем долгом совести заявить, что мы не смотрели на свои цитаты, как на украшение своей книги. Кто не знает, как мучительны, так называемые, *глухие* ссылки, если читатель не знаком с подлинными сочинениями, – кто не знает, насколько важно читателю самому разобраться в обсуждаемых предметах, опереться на твёрдую почву в своих выводах?»

Не беспокойтесь, читатель, за совесть прот. Стеллецкого: и это клятвенное заверение Стеллецкого – плагиат. См. *Из истории этики. Социализм*, вып. 1, стр. 2: «Кто не знает, как мучительны общие изложения и *глухие* ссылки, если читатель не знаком с подлинными сочинениями, если для него бесполезны указания цитат, – кто не знает, насколько важно читателю самому разобраться в обсуждаемых предметах, опереться на твёрдую почву в своих выводах. Я не смотрю на свои цитаты, как на украшение своей книги»...

У меня эти слова имеют смысл: я ими оправдываю очень длинные выписки, которые делаю из источников, не довольствуясь *глухими* цитатами. А Стеллецкий заимствует из чужих рук *глухие цитаты*, – и выписанная им тирада служить к его сугубому осуждению: он рядится и рядится в чужие перья!

* * *

Книга прот. Стеллецкого представляет собой позор не только для богословской науки, но и вообще для русского дела. Она есть результат интеллектуального паралича и нравственного маразма. По сравнению с работами Феофилакта Горского и Платона Фивейского она – ужасающий регресс.

Плагат, как следствие интеллектуального паралича и нравственного маразма, большее зло, чем «засилье немцев», – он более широкое русло, в котором исчезает ручеек переводной зависимости от иностранной литературы, в сравнении с которым даже идейное соприкосновение с Западом было бы далёкой мечтой. Борьбсь с немецким засильем, чтобы расчищать почву для Стеллецких, это значит: из огня да в полымя. Для одоления этого зла недостаточна борьба с немецким засильем: оно может уступить место лишь широкой оригинальной производительности, напротив, его подлинная причина – эпидемическое отыскивание ересей, преследование всего оригинального, как бытовая черта.

Для преодоления немецкого засилья в духовной школе и, что важнее, для вытеснения со сцены русской истории доморощенных паяцев богословия, нужна широкая дорога оригинальному богословскому творчеству: не более и не менее. Внешнее рабство вместе с духовным маразмом может быть преодолено единственно Внутренней Свободой.

II. Метод духовной науки²⁷

Мм. Гг. В нынешнем году вы будете писать семестровую работу по нравственному богословию, тогда как слушать лекции по этой кафедре вам предстоит лишь в следующем году. Это представляет громадное неудобство: вы будете работать по предмету, о котором не имеете понятия. То правда, что нравственное богословие вы изучали ещё в семинариях, но это «нравственное богословие» ничего дельного не внушает своим нелепейшим названием и даёт ложное представление о нашей науке своим содержанием. И было бы много лучше, если бы вы совсем не изучали прежде «нравственного богословия». Чтобы несколько облегчить вам ваше положение, я кратко изложу понятие о нашей науке, причём нам придётся говорить главным образом о её методе.

Наша наука первой своей задачей ставит – учение о христианском опыте, как историческом факте и личном переживании, учение о христианской жизни, учение о христианстве в его внутреннем, духовном содержании, в мистической сущности.

Вторая задача нашей науки – понять отношение христианства к реальной жизни, решить вопрос, что такое христианство пред лицом живой жизни, в её психо-биологическом и историческом, индивидуальном и общественном аспектах, дать оправдание христианства с точки зрения жизни и произнести суд над ним по принципу: не человек для субботы, а суббота для человека.

Так как углы зрения опытного (мистического) и жизненного обнимаются в понятии нравственного, то обе намеченные задачи можно объединить в формуле: нравственное учение о христианстве. То, что по схоластической традиции называлось нравственным богословием, так и нужно называть: нравственное учение о христианстве.

Но нравственное учение о христианстве стоит в неразрывной связи с нравственной философией, т. е. нравственным учением о жизни вообще. Это общепризнанная

истина. У нас ещё в 1805 году неизвестный автор *Сокращения нравственной богословии* писал: «Начало и основание нравственной Богословии есть Священное Писание и природа, особливо человеческая, которую мы познаём помощью здравого разума. Да и самые предписания, содержащиеся в Священном Писании, без правильного употребления просвещённого разума, ни познать достаточно, ни надлежащим образом ко всякому случаю приложить не можно; и для того всегда надлежит соединять с нравственной Богословией нравственную философию, очищенную, сколько возможно, от ложных мнений». Когда мы говорим об оправдании христианства перед жизнью и о приложении его к жизни, мы должны разуместь не всякие мимолётные, индивидуальные, случайные, разнообразные всплески живого человеческого сознания, но жизнь, организованную в нравственно-философском сознании. Нравственность есть общечеловеческое явление, наиболее характеристическое для человеческой жизни, и жизненное оправдание христианства есть оправдание его с точки зрения нравственно-философской.

Связь между нравственным (мистическим и жизненным) учением о христианстве и нравственной философией можно установить в двух отношениях: в отношении научно-систематическом и в отношении к содержанию. В первом отношении сочетание нравственного учения о христианстве с нравственной философией важно тем, что нравственная философия даёт систему, в которой находит своё место и, следовательно, научно оправдывается нравственное учение о христианстве. Напротив, в отношении к содержанию нравственное учение о христианстве открывает для нравственной философии самый высокий духовный опыт человека, самую высшую духовную ценность, которая ложится в основу конкретной нравственной оценки, и потому становится *введением* в нравственную философию.

Таким образом, нравственное учение о христианстве есть собственно нравственно-философское учение о христианстве, – и наша наука в своём полном виде есть этико-мистическое учение о христианстве и нравственная философия.

Общим для всех частей нашей науки является метод, который и вносит во все части внутреннее единство. *Нравственное* учение о христианстве – наименование это и указывает на метод науки – не имеет предмета, особого от других богословских наук, и нравственное учение о жизни вообще имеет предмет общий с другими науками. Нравственное учение о христианстве от других богословских наук, главным образом от догматики, и нравственная философия от наук положительных отличаются особым методом. Это один метод, объединяющий нравственное учение о христианстве с наукой о жизни и проявляющийся, может быть, наиболее ярко в нравственном учении о христианстве.

Наша наука не есть учение о христианской нравственности. Нравственность, в самом узком смысле этого слова, как *предмет* специальной науки, именно науки о нравственности или философии нравственности, есть собственно социальная нравственность, нравственность нравов, *die Sittlichkeit der Sitten*, как говорил Ницше. Но в христианстве такой нравственности нет: христианская нравственность это фиктивное понятие. Говоря конкретнее, в христианстве нет учения о семейной жизни, о государственном строе, об экономической нравственности: христианская жизнь есть только духовная жизнь. Поэтому, когда представляют себе нравственное богословие и нравственную философию, как две параллельные науки, как будто есть, например, христианская семейная, экономическая, государственная нравственность и есть философская, языческая, естественно-разумная нравственность семейная, экономическая, государственная, то стоят на ложном пути: о духовной жизни есть только христианское учение, а нравственность семейная, экономическая и государственная всегда есть только естественная, разумная, философская, такой остаётся она и в нравственном богословии. Можно противопоставлять христианское нравственное учение лишь этике позитивной, плотскому направлению мирской жизни, этическому утилитаризму, эвдемонизму – в том смысле, что христианство мирится с «нравственной философией, очищенной, сколько

возможно, от ложных мнений», мирится с мирской жизнью в границах здорового естества, но мирская нравственность и в таком очищенном виде остаётся естественной, земной, утилитарной, делом благоразумия, змеиной хитрости, действующей рядом с христианской голубиной простотой, с духовной жизнью.

Нравственно-философское учение о христианстве не то же, что христианское учение о нравственности, о нравственной природе человека и его духовной судьбе. Христианское учение о нравственности, т. е. о природе первозданного человека, о природе человека согрешившего, о благодати, действующей в человеке возрождённом, это есть часть догматического учения, хотя она и переносится обычно в богословие нравственное. Не христианское учение о нравственности, а нравственное, нравственно-философское (этико-мистическое и жизненное) учение о христианстве, как часть нравственного учения о жизни – такова наша наука.

Ложно думают, считая христианство, как предмет науки, поделённым между богословиями догматическим и нравственными. У нравственного учения о христианстве и у богословия догматического предмет один и тот же, а различаются они между собой лишь методом изучения этого предмета, который различен у богословия догматического и нравственного учения о христианстве и общ у нравственного учения о христианстве и нравственной философии. Нравственное учение не имеет дела с частью христианства, например с делами в отличие от веры, причём обыкновенно вопрос представляют так, что догматическое богословие имеет дело с догматическим учением, а нравственное богословие с поведением человека, как выводом из догматического учения, как его нравственным приложением. Нет, нравственное учение имеет дело со всем христианством, в его целом, но отличается от догматического богословия методом отношения к этому, единому для них, объекту. Догматическое богословие есть объективное познание христианства, иначе сказать – абстрактное, напротив того, нравственное учение, нравственная философия имеет дело с непосредственным отношением к

объекту познания, с конкретным содержанием нашего опыта, с интимной стороной жизни. Непосредственное отношение к объекту познания можно назвать ведением в отличие от знания. Нравственная философия имеет дело не с познанием жизни, как положительные науки, не с познанием христианства, как догматическое богословие, а с ведением жизни, с ведением христианства.

Ведение, иначе – мистическое, интуитивное знание, есть непосредственное переживание действительности, освещённое сознанием. Непосредственное отношение к действительности, конкретное содержание жизни – это область чувствований, желаний, стремлений – удовольствия, одобрения, согласия, ожидания, дружбы, понимания... В отличие от объективного знания, это область интимная, субъективная, антропоцентрическая: *я хочу, мне нравится, моё желание*. Здесь нет взгляда со стороны, здесь всецело взгляд изнутри, здесь движение не от периферии к центру, а от центра к периферии, здесь весь свет исходит от души, здесь решающая роль принадлежит субъекту, который по-своему окрашивает всю действительность, оценивает всё познаваемое. Подобно как знание вполне реализуется в науке, которая объективность делает своим методом; так и конкретное содержание жизни упорядочивается, формируется, объединяется принципиальностью оценки, которая завершается в нравственной философии. Субъективность переживания становится методом отношения к действительности, методом оценки. Как в научном знании всё распределяется в порядке причин и следствий, и создаётся объективный мир, вне которого не мыслим ни один факт; так и здесь лучом, исходящим из сердца, освещается всё содержание жизни, и всё оно распределяется в порядке ценностей, вне которого немыслимо ни одно переживание. В этом мире ценностей всё, каждый момент, рассматривается не с точки зрения действительного бытия, а в перспективе одобрения или неодобрения, близости к сердцу или отдалённости от него, в аспекте творчества, созидания, – здесь каждый момент, каждая часть рассматривается как строительный материал, который не может

не занимать своего места в плане стройки. Знание – это взгляд назад, когда человек не может не стоять; ведение это взгляд вперёд человека движущегося, напрягающего мускулы, взгляд вперёд, пред которым картина постоянно меняется, и именно в ней всё перемещается от усилий воли. Это уже не перспектива действительного бытия, а перспектива истинного бытия, ценного бытия, онтологического распределения всех частей опыта. Таким образом, получается сокровенное обладание, недоступное постороннему взору, интимное, внутреннее сокровище, которое для самого человека более несомненно, чем свет солнца, но которое не переводимо на язык дискурсивного мышления, объективного знания.

Конечно, субъективность, даже индивидуальность исходного начала должна быть принята, и заранее должно отказаться достигнуть общеобязательного, общезначимого в области ведения. Однако это не есть субъективность в смысле неизбежной ограниченности, которая и в ведении преодолевается своими путями. Есть возможность убежать под знамя индивидуализма, прятаться под знаменем формул: мне так кажется, моё мнение – пред натиском чужого скептицизма, нагло наступающего, не допускающего нежного внимания к чужой душе. Однако это не есть абсолютный индивидуализм, солипсизм, которому нет дела до других душ. Принципиальный субъективизм интимного ведения всецело допускает наряду с собой, как обязательное для себя, объективное познание; всецело допустимо, что интимное ведение может разрешаться в терминах позитивного знания, дискурсивного мышления, – лишь не сохраняется в этом разрешённом виде самая интимность. Мыслимо даже, в беседе с другим, применительно к чужому позитивизму, ироническое отношение к собственному ведению; нужно даже считаться с фактом приступа сомнений в самом мистике. Вообще, он *может* описывать свой внутренний опыт в терминах позитивного знания, научной психологии, хотя *понимания* этим путём не даётся. Это раз. Второе – то, что объективную ценность имеет и субъективный опыт, именно ценность типическую. Интимный мир, благоустроенный принципиальным освещением, вылившийся в стройное

миропонимание – постигается лишь внутренним взором, понимается лишь субъективно. В интимной беседе я не могу говорить своему собеседнику так, как это делается в сообщении внешних знаний, например: «стань на моё место, смотри в стекло. Видишь то-то? (Вижу) Теперь повернись вправо» и т. д. В интимной беседе я говорю совершенно иначе: я устремляю взор внутрь или вдаль, и приглашаю собеседника внимать тому, что я переживаю. Я говорю: когда я делаю то-то и то-то, со мною бывает вот то-то, тогда я представляю себе весь мир таким-то и таким-то и пр. Это всецело монолог, но не диалог, – во время его я даже могу забыть о своём собеседнике. И лишь кончивши, я вспоминаю о нём и спрашиваю: слышал? понял? Может случиться, что предо мной сродная натура – тогда мой собеседник понимает меня из глубины своего духа, понимает с полуслова: может быть, он слышал лишь мои первые слова, а затем слушал уже себя. Но может этого и не быть, и тогда мой собеседник, если только он человек интеллектуально честный, не одержим предубеждением, – выслушав меня, должен сказать: «да, всё это хорошо, всё это прекрасно, но я не убеждён... я сомневаюсь».

Пусть не убеждён, но решающее значение имеет это чужое, это стороннее: «хорошо, прекрасно». Пусть мой опыт для чужого знания есть лишь возможный опыт, но его уже нельзя игнорировать. Мы взбираемся на гору, с которой открывается прекрасный вид. Я поднялся на сто футов и вижу далёкий горизонт, но другой поднялся на две тысячи футов и, по его словам, он увидел восхитительную картину. Описывая впоследствии эту гору другим, я уже не могу не упомянуть о том, кто взобрался на две тысячи футов, не могу не сослаться на его свидетельство. Внутренний опыт, достигнутый некоторыми, не постигается дискурсивным мышлением, не характеризуется чертами интересубъективной общезначимости, он навеки связан с лицом, пережившим этот опыт, но с типологической точки зрения он – общечеловеческое достояние. Если даже это был единственный человек, всё равно: его опыт – общечеловеческое сокровище, он должен привлечь к себе всеобщее внимание, его не может

миновать никто, строящий мировоззрение на основе человеческого опыта.

Достигнувший в известном направлении наибольшей высоты получает неоспоримые преимущества пред другими: он понимает всех других, тогда как его опыт превосходит понимание других. Его сокровище есть личное достояние, индивидуальное, если угодно, это: «моё мнение, я так думаю», – но интеллектуальная добросовестность заставляет других признать его преимущество, признать ценность его опыта. Он строит за других. Отсюда открывается возможность для других участия в его опыте путём личных отношений к нему, личного дружества, доверия. В этом случае последней опорой убеждения служит интимность личных отношений, снова – субъективный опыт.

Приложение этого метода, принципиально-субъективного, этого пути ведения к христианству, подхождение к нему, как к мистическому опыту, смотрение на него изнутри интуиции – и создаёт нравственное учение о христианстве. Здесь ни слова нет о христианской нравственности: вопрос здесь обо всём христианстве, в нераздельности веры и жизни, обо всей христианской религии, вообще о христианстве. Но изучается здесь христианство не со стороны объективно-абстрактной, а в полноте конкретного содержания. Здесь изучение ни на минуту не отрывается от истории и личной психологии: в центре всего здесь – опыт Христа, как творческий, и опыт верующего христианина, как путь познания того опыта. Не то, чтобы здесь была только история, только психология: субъективность здесь принципиальная. Оценивающее, верующее отношение, в противоположность объективному знанию, вот что здесь единственно важно. Здесь познающий весь в порыве, весь в движении, с протянутыми вперёд руками, с устремлённым вдаль взором, с горящим сердцем. Здесь не создаётся ни одно понятие, не произносится ни одно слово вне акта веры, признания, оценки; всё это учение всецело сводится к онтологическому размещению деталей картины, к освещению всех частных в направлении центральной ценности. Здесь задача в том, чтобы все христианские формулы, все

богословские понятия пропитать ароматом опыта, благоуханием мистических переживаний, чтобы ни на одну секунду не оторваться от живительной почвы опыта. Здесь обнимается всё содержание теоретического богословия, но ставится принцип – воздержание от объективизма, изгнание малейших признаков гностицизма.

Всё бывающее схватывается нашим сознанием в двояком отношении: в объективном познании и субъективной оценке. Двояко относимся мы к внешнему миру, и научно и интимно, хотя внешний мир преимущественно предносится нашему вниманию в качестве «природы», объективно организованного опыта, рассчитанного на утилитарные запросы нашего существования. Внешний мир познаётся, чтобы быть использованным. Двояко постигается нами и духовная сфера: и в объективном, т. е. догматическом познании, и в интимном, этико-мистическом восприятии, хотя духовная сфера есть преимущественно царство интимного, мистического признания, веры, где верования, даже в догматической формулировке, имеют вторичное значение, производную ценность. Всю религию, всё христианство мы можем включить в объективные, абстрактные тезисы: премивно существует Бог в трёх лицах, Он создаёт мир и человека, человек согрешил, Бог совершает его искупление, мир и история будут иметь свой конец, за которым последует загробный суд и вечная жизнь. Таково догматическое учение. Но всё христианство можно описать в терминах конкретного содержания, интимного опыта. В этом случае в исходном пункте ставится, при историческом аспекте, жизнь Христа, а при психологическом аспекте – опыт верующего, причём и жизнь Христа понимается в свете опыта верующей души и опыт верующей души формуется по образу Христовой жизни. Здесь совершается переход от духовной жизни верующего, от обитания в его душе Духа, к богосыновней жизни Христа, от Духа и Сына к Отцу Небесному. Здесь решающий момент в признании исторического Иисуса Богом, в признании божественной ценности духовного блага. Здесь постигается не по прошедшему настоящее, не по греху Адама наше спасение, а обратно: по настоящему прошедшее, по наличному духовному

благу ставшее, с наступлением его, прошлым греховное состояние, как отрицание блага. Равно и будущее здесь включено в настоящее, и вечная жизнь есть уже достояние верующего. Таким образом, всё объективно-догматическое знание переводится на язык духовного опыта, всё христианство получает конкретный, интимный вид. Вместе с этим абстрактные догматические формулы наполняются содержанием, ибо конкретный, интимный опыт, мистическое постижение, есть единственное содержание христианской религии, по отношению к которому догматические верования оказываются интеллектуальным отражением, логическим закреплением его. Содержание это включает в себе, как неотъемлемый элемент, внутреннее, мистическое ведение, которому присуща высшая степень самоочевидности. И это есть основа нравственного учения о христианстве. Легко видеть, что только христианство, одно среди всех религий, имеет такое, исчерпывающее всю религию, историко-психологическое содержание, так как лишь в христианстве историческая личность признается всецелым, высшим Богом, а психическое переживание, т. е. духовная жизнь, подлинно божественным онтологическим, – и потому христианство является единственной религией. Равным образом, очевидно, что христианство, и именно оно, может быть постигнуто интимным путём всецело, исчерпывающим образом, – по отношению единственно к нему уместен нравственно-субъективный метод, пристойно этико-мистическое учение. И это есть духовная истина, духовная наука. Она говорит на своеобразном языке, у неё своеобразная логика. Божественное для неё – высшая ценность; положительные суждения – признания ценности, исповедание и утверждение её. Вся духовная наука – постижение и раскрытие неземной сладости, небесной красоты духовного царства. Она не отрывается ни на одно мгновение от сердца, никогда не забывает о субъекте, в ней нет места безличным, абстрактным истинам. Она всегда прислушивается к сердцу, в котором коренятся все её суждения – приговоры; она всматривается во внутреннюю действительность, на которой утверждается непоколебимая уверенность. Но уверенность эта не есть

знание, и духовная наука неуклонно отвращается от объективных, логически принудительных суждений, никогда не становится на внешнюю, «со стороны», точку зрения²⁸.

Метод нравственного изучения христианства, метод ведения, принципиально-субъективного отношения к его исторической и психологической феноменологии – открывает, сравнительно с объективным познанием, совершенно новые горизонты, новое царство духовного блага, духовных ценностей. Те же слова, те же понятия, но новое содержание, иная глубина постижения. Разумение этого метода, последовательное его приложение – это труднейшая задача, для многих непреодолимая работа. Всё, что вы доселе воспринимали от богословской науки, все годы вашей богословской тренировки – приучали вас к иному методу. Богословская библиологическая и историческая наука и особенно догматика, властвующая в нашем богословии, дающая тон всем отраслям богословия и, в частности, старому, отживающему свой век нравственному богословию – всё это воспитывало в вас богословский объективизм, в котором усомниться для вас не было случая. Легко ли вам войти чрез узкие врата единственной нашей науки в новое царство опытного христианского ведения, стать на новую точку зрения – нравственного изучения христианства? К вам предъявляется теперь требование – совершенного воздержания от объективизма; вам теперь предлагается идеал последовательного проведения субъективного, опытного метода – иначе вы не войдёте в это новое царство! Ни разу не сбиться на объективную точку зрения, ни разу не погрешить рационализмом и гностицизмом, соблюсти чистоту и целомудрие религиозного ведения – я не знаю более высокой и более привлекательной литературной задачи²⁹.

Сознаю: трудно вам избежать Сциллы объективизма. Но, опасаясь, не ещё ли труднее для вас пройти мимо противоположащей Харибды. Я говорю о нравственном, опытном, этико-мистическом изучении христианства, а вы уже рисуете себе махровый *мистицизм* с его эстетическим аскетизмом, художественными упражнениями, восхищениями, фотизмами, левитациями и пр. Христианство всецело мистично.

Христианский дух не от мира сего, но это не «мистицизм». Будучи всецело не от мира сего, христианство гуманитарно. Оно вполне в личности, которая создается духовной свободой и свободной (абсолютной) любовью: христианская мистика есть мистика личности, духовная мистика. Оно вместе с тем есть мистика личностей, так как личность реализуется в царстве личностей, возглавляемом Богом-Лицом. Как происходящее не от природы и усилий, а от Духа Божия, как открывающееся в личности, христианство есть исключительно духовное благо, не поддающееся никаким физическим определениям. Но, как всецело гуманитарное, как состоящее в свободной любви, оно прагматично и жизненно: в христианстве человеческая душа выходит из себя, переходит на других, объемлет весь мир, утверждает всю жизнь. Природа христианского духа творческая, рождающая, отдающая и совместно объемлющая, утверждающая, провозглашающая миру: «да!» Божественная любовь отстоит от земной любви, от любви рождающих, как небо от земли, и, однако, сходна с этой любовью, символизируется ею. Они одинаково кенотичны, катаболичны: тепло божественной любви, как и тепло любви рождающих, всё переходит в движение, не задерживается внутри, не аккумулируется, не романтизируется, не разжигается внутренним сжиганием. Христианский дух кроток и молчалив. Ему чужда эротическая сентиментальность, распалённость, выражающаяся в возбуждённом фантазировании и безудержном красноречии. Несомненно, в духовной любви красота, самая высшая красота.

Одна есть в мире красота.
Не красота богов Эллады,
И не влюблённая мечта,
Не гор тяжёлые громады,
И не моря, не водопады,
Не взоров женских чистота.
Одна есть в мире красота –
Любви, печали, отречения
И добровольное мученья
За нас распятого Христа.

В свободной любви красота, но христианству чужд эстетизм: в христианстве вся красота гуманизируется, вливается в единственное русло любви, человечности, царства личностей. Христианская красота есть единственно красота Сына Человеческого, полагающего душу Свою за людей: ἐγὼ εἶμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός – ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν πρὸβᾶτων. Христианство не может остановиться на одном ὁ καλός, не влагая в него этического содержания. В христианстве мистика и красота – мистика и красота духовная гуманитарная, этическая, творческая, жизненная, кроткая и молчаливая.

Не то «мистицизм». Корни мистицизма не в духе, а в физиологии. Мистицизм всецело натуралистичен, и он всецело принадлежит языческой почве. Мистицизм коренится уже в ноздрях, в идиосинкразии обоняния. Мистик обоняет добро и зло, он «нюхом» узнаёт присутствие ангела или дьявола. Мистицизм таится и в прочих чувствах, в особом устройстве их у мистика: для него все цвета имеют моральное значение, разделяются на цвета добрые и цвета злые, он все духовные понятия воспринимает цветовым ощущением. Мы говорим: этого не одобряет моя совесть, а мистик говорит: это нехорошо пахнет, это дурного цвета. Аскетическая оторванность от жизни объясняется органическими (или историческими) причинами³⁰. Но особенно фундаментом мистицизма служит идиосинкразия сексуального строения. Мистицизм есть построение религии на физиологии и преимущественно на сексуальности: мистицизм это религиозный сексуализм. Мистическая функция пола совершается в направлении «внутренней секреции»: мистическая любовь это любовь нерождающих. Она всецело задерживается внутри, не расходуется, не переходит в движение, аккумулируется до высочайших степеней эротической махровости, накаляется внутренним сжиганием. Мистик-эротик может жить одним собой («святой эгоизм»), он в себе носит неиссякаемый родник фантастических образов, видений, слов и песней: он прирождённый гностик. Он живёт в замкнутом круге, он окружает себя собственными проекциями, своей средой, он отрешён от жизни. Мистицизм весь в мёртвой,

абстрактной красоте. Мистицизм это – пышный цветок, распускающийся на могильном холме, это – чистый эстетизм. В противоположность царству духа, мистицизм есть сфера эротизма, игра физиологии в сознании; в противоположность гуманитарному, катаболическому, жизненному прагматизму, это анаболический эстетизм. Трупная, могильная красота мистицизма соблазнительна; она одуряет, одурманивает. Она враждебна вместе и духовной красоте, и жизни³¹.

Можно назвать обычным у нас отождествление опытного, мистического религиозного ведения со специфическим мистицизмом. Подобно тому, как в жизни у нас понимают лишь две крайности: или монашество или разгул, и тому, кто не пьянствует и не развратничает, с изумлением говорят: «ведь ты не монах!» – так и в богословской теории всю область религиозной мысли разделяют на две противолежащих системы: или рационализм или мистицизм. Если заходит речь об опытном религиозном познании, то представляют себе не иное, как специфический, натуралистический, эстетический мистицизм, опыт экстаза, видений, фотизмов. Логически такая классификация в корне несостоятельна. Теория опытного, мистического ведения шире специфического мистицизма: последний есть лишь частный случай опытно-мистического познания. Нравственное, т. е. этико-мистическое и жизненное, учение о христианстве призывает не к натуралистическому мистицизму, а к мистицизму, говоря богословским языком, *духовному*, говоря языком философским, *этическому*. Духовно-этическая мистика есть мистика духа, плоды которого – любовь, радость, мир..., мистика Бога, Который есть любовь. Христианская мистика не есть ни мистика головы, ни мистика сердца, ни мистика чрева (что всё есть в чувственном мистицизме), – она есть мистика духа, мистика личности, мистика самосознания. Духовный мистицизм устанавливается в богословии, на основании евангелия Христова в отличие его от мистико-аскетической, греко-сирийской письменности. Борьба за духовную мистику против эстетического мистицизма есть борьба за Евангелие против греко-восточного духа. Этический мистицизм устанавливается, в философии, принципом жизни, и

борьба за него есть борьба за философию жизни против философии смерти, философии дохлого эстетизма.

На пути к царству христианской ценности нужно миновать Сциллу рационализма и Харибду натуралистического мистицизма. У врат этого царства вам придётся также разуть свои ноги и сбросить с себя бремя будничных забот, отрешиться от всех практических интересов, связанных с наукой, от интересов апологетики, пастырского назидания, от желания убедить других, от тревог за общественные нравы. Сосредоточьтесь исключительно на благе личного ведения, подойдите к христианской истине с детски открытым сердцем, с детски простой душой. Если вы убеждены, что что-нибудь знаете, что вам нужны лишь опоры для вашего знания, если вы заранее прилепились к известным тезисам, если вы одержимы некоторым научным самодовольством, находитесь во власти тех или других предубеждений, то для вас потерян ключ к христианской истине. Сумейте всю критику направить лично на себя, сумейте отдаться духовной истине без всяких предусловий, сумейте запастись всей искренностью личного искания правды, сумейте учиться, стать детски доверчивыми – вот основное требование субъективного метода в богословии. Нужно решить христианскую проблему для себя, нужно убедить себя самого, нужно утвердить своё личное прикосновение к христианской ценности без малейшей заботы о том, чтобы быть убедительным для других, чтобы быть прочным объективно, чтобы обезопасить себя со стороны. Дело идёт о сокровище, которое может быть только внутренним, от обладания, которое может быть только личным, о правде пред собственной совестью. Объективно я могу быть совершенно беспомощным, неправым, но про себя владеть всей истиной: объективно я могу быть неуязвимым, но внутри быть пустым. Нужно самому для себя познать истину, уловить её внутренним оком. После может возникнуть особая задача – объективного, гносеологического оправдания внутреннего опыта, или миссионерского воздействия на других, но первая задача – личное постижение истины, личное понимание. Всё острие критики нужно направить на самого себя, нужно для себя

преодолеть всевозможные возражения и вместе с тем быть наивным, как голубь. Автор – скажу словами Ницше – всякий автор должен одержать победу – над самим собой (Menschliches, Allzumenschliches). Нужно самому подойти как можно ближе к истине, заглянуть в неё как можно глубже, не заботясь о мнении других. «Система должна быть доказательна, прежде всего, для себя самого» (Киркегоор). Это не то, что интеллектуальная честность, мужество не обманывать себя, энергия не останавливаться на видимости, – этого мало для духовной истины: она требует, чтобы человек искал её для себя, чтобы сам брачно сочетался с ней. Ведение должно быть бескорыстным запросом собственного сердца, устремление к истине должно наполнить тишину уединения. Умение про себя наслаждаться нахождением правды, в уединении блаженствовать от истины, обнажаться пред ней: это незаменимое условие христианского ведения. Только из этого внутреннего обладания, наивного сочетания с истиной – из этого только источника должно выливаться и всякое плодоношение истины, её проповедание, её защита, – иначе всякая христианская деятельность *ad extra*, миссионерство и апологетика, будет человеческим делом.

Единственным органом познания христианства в его интимной, духовной сущности служит христианская личность, личный христианский опыт. Исторический центр христианства – Христос, а психологически Христос постигается в опыте христианина: Христос и христианин – в них всё интимное христианство и вся христианская философия. Только во Христе мы познаём христианство и только от христианина узнаём мы о Христе. Если нам нужно узнать лик кого-либо удалённого от нас, мы выбираем художника – портретиста и поручаем ему нарисовать тот лик. Можно было бы заказать фотографический снимок, который в том отношении преимуществует перед художественным рисунком, что каждый художник внесёт в своё произведение субъективные черты. Тем не менее, мы не предпочитаем фотографического снимка, так как он, при всей своей механической верности, не имеет в себе жизни. Чтобы иметь живое изображение лица, мы предпочитаем работу

художников, выбирая из них лучшего. Пусть каждый художник воспринимает лик лишь со своей стороны, тем не менее, каждый даёт живое изображение. Так и Христа может изобразить только христианин, как бы ни был разнообразен христианский опыт. Пред фотографической и фонографической, пред literalной и археологической, пред научной точностью передачи христианский опыт имеет то неоценённое преимущество, что он только может воспроизвести жизнь Христову, и он всегда, неизбежно, – если только есть действительный, а не мнимый христианский опыт, – имеет в себе жизнь Христову, отражает Лик Христа. Но – при всём том – как художник, которому мы поручаем зарисовать дорогой Лик, должен не себя рисовать, а этот Лик, так и христианин-философ, христианский мыслитель, действуя как художник, не себя должен описывать, но всё своё внимание должен устремлять на созерцаемый объект. В себе христианский философ познаёт христианство, но он не должен говорить о себе, не должен нянчиться с собой, выставять себя. Его личность должна быть чистым зеркалом, которое пропускает лучи, не будучи видимо само. Христианская философия менее всего может быть автобиографией автора. О личности христианского философа можно повторить (*mutatis mutandis*) всё то, что Ю.Ф. Самарин удачно сказал о личности христианского проповедника. «Элемент личности должен быть в духе самой христианской философии; но не должна личность христианина-философа выступать из философии и становиться в глазах читателей резкой объективностью. Это был бы величайший порок. Личность философа не должна иметь самостоятельного значения по себе; всё должно быть ей растворено и проникнуто; она сама, как личность, не должна быть нигде. Личность есть та прозрачная среда, сквозь которую проходят лучи вечной истины, согревая и освещая человечество. Если же субъективность философии выступит вперёд и станет пред читателями в своей резкой исключительности, как твёрдое, непроницаемое тело: то она, как преграда, заслонит от них общее».

Христианское ведение есть опытное обладание истиной, переживание божественной действительности, отражение духовной жизни. Всякая жизнь, особенно духовная, в частности христианская, есть не иссякающий процесс, непрерывный ритм; и христианское ведение, в отличие от статического гносиса, должно быть процессуальным диалектическим. Какая бы то ни была остановка – для него гибель; всякая застывшая формула – для него то же, что рабские цепи: оно может дышать лишь на свободе вечного движения. Больше всего нужно бояться принять частную сторону за целую истину, данный момент за вечную неподвижную точку, личное откровение за последнее слово. К духовной истине нет пути кроме диалектического. Это диалектика частью историческая, частью психологическая. В каждую историческую эпоху духовная истина открывается в особом аспекте, каждый подходит к ней со своей стороны. Что под объективным углом зрения показалось бы ограниченностью, то для опытного обладания истиной представляется необходимым условием успеха. Полнота истины оказывается не (абстрактной) системой, а бесконечной цепью ступеней, переходов, – и чтобы подступить к ней, нужно занять какую-нибудь ступень, нужно двигаться в каком-нибудь переходе. Поэтому проблемы христианской науки являются поразительно сложными, неисчерпаемо сложными. Вот, например, проблема: вера и любовь, или знание и любовь. Что раньше – вера и знание или любовь? От веры и знания любовь или от любви вера и знание? Для мистического познания христианство есть духовный опыт, реальное переживание, следовательно, основной принцип христианства есть любовь: любовь составляет христианский опыт, христианскую реальность, онтологическую ценность. Она есть исходный принцип христианства. Христианство из всего содержания действительной жизни выделяет, как наивысшую ценность, любовь, в любви оно полагает истинное бытие: Бог есть любовь. Христианское ведение есть то ведение, которое даётся любовью, содержится в переживании любви. Кто имеет любовь, тот знает Бога (А). Но от этого центрального в христианстве пункта можно двигаться в ту и другую сторону. Проследим

генезис любви. Ведь христианская любовь это не есть простая человеческая, земная любовь: это любовь по характеру абсолютная, по происхождению божественная, любовь от Бога, Божия любовь Абсолютная любовь есть любовь Божия: от Бога такая любовь переходит к нам, вселяется в нас. Она есть плод Святого Духа в сердцах наших. Усвояющей силой является вера – вера в Бога. Мы верим в Бога, верим во Христа, и по нашей вере Христос вселяется в нас, Божия жизнь, именно Божия любовь становится нашим достоянием, сообщается нам: христианская любовь от веры (Б). Вера это исходный пункт всей духовной жизни. Она есть способность человека выходить из своего самодовольства, из позитивной ограниченности – в беспредельный океан неизвестного, таинственного, способность отдаться высшему званию, творить новое, беспредельное. Вера, усвояющая нам Духа Святого, Божию любовь, Божию жизнь, есть вера любящая: и бесы веруют, но трепещут. Истинная вера есть вера, соединённая с любовью к Богу, ко Христу. Подобно тому, как мы, в обыденной жизни, во всём подражаем своему другу, усваиваем его привычки, его манеры, его думы, так и дружеская любовь, верующая дружеская любовь ко Христу, к Богу, или любящая дружеская вера в Христа, в Бога, порождает в нас те же чувствования, какие были во Христе Иисусе, делает нас родными Христу и Богу по духу (В). Но вера во Христа и Бога, дружеская любовь ко Христу и Богу не возможна без знания: *nullus potest amare aliquid incognitum*. Как можно веровать в Того, Кого не знаем? (Г). Как божественная любовь есть всецело плод Св. Духа, так и это предварительное знание есть дар благодати Божией, Промысла Божия, и однако оно обуславливается нашими усилиями: нужно искать истину, и нужно сердце своё приготовить доброй нравственностью (Д) Вы видите, как петля за петлёй идёт без конца цепь духовной жизни. Теперь уже мистический, онтологический характер христианской любви вырисовывается для нас яснее. Любовь от веры, но содержание любви не дано ещё в вере, по своему содержанию любовь христианская больше веры, она не есть психологический результат веры, но божественный ответ на нашу веру, откровение посредством

веры. Равным образом и предварительное знание не есть та полнота знания, которая даётся нам опытом божественной любви, это есть знание только символическое. Когда открывается для нас подлинная духовная реальность, тогда и обнаруживается призрачность предварительного знания, тогда мы уже не по чужим речам веруем, тогда мы уже не имеем нужды в научении, тогда мы сами знаем всё (Ин.4:42; Ин.2:27). Христианская любовь не есть лишь вывод из знания, отражение знания; она есть божественное бытие, переживаемое верующим, она есть самодовлеющая реальность. Кто говорит противное, тот проповедует уже не христианский гностицизм. Продвинемся теперь в другую сторону от любви. Христианская любовь, как духовная реальность, которой человек живёт, становится в нём началом действия, охватывающего весь мир, началом побеждающей мир веры: ибо эта вера, которая не уступает никаким искушениям, не одолевается никакой видимостью, – эта вера питается духовной реальностью, которой живёт человек. Живущий духовной реальностью человек не может не веровать в победу её над видимостью, подобно тому как имеющий дар слова не может не говорить, имеющий руки и ноги не может не действовать, не может не верить в видимый мир (Е). В частности духовная реальность, которой человек живёт, естественно порождает верования, которой церковь живёт, естественно порождает верования, которые церковь формулирует в виде общеобязательных догматов. В эти верования духовная жизнь облекается, как в одеяние, в них приобретает закрепляющую её определённость, в них находит свою опору. Разве можно жить духовной жизнью, жить божественной любовью среди злой видимости мира и не верить в грядущий суд Божий? (Ж).

Так сложна проблема веры и любви. Столь же неисчерпаемо сложны проблемы религии и нравственности, личности и церкви, христианства и культуры. При решении всех этих проблем необходимо самое тщательное разложение каждого вопроса на последовательные фазы, необходимо самое внимательное обозначение того места в живом движении религиозной мысли, которое отводится тому или другому тезису,

необходимо самое ясное опознание той позиции, исторической и психологической, которую занимает мыслитель. Это более чем диалектика понятий у Сократа. Это – приведение мысли к её основе, к жизни, это, соответствующая опытному характеру христианской истины, процессуальная концепция её. В противном случае, при статической концепции христианской истины, неизбежна трагическая безвыходность. Думают, что ту или другую христианскую проблему можно решить одной формулой: одному моменту придают значение целого. Как часто приходится наблюдать словесный или литературный диспут двух противников по вопросу об отношении между знанием и любовью, религией и нравственностью и пр., из которых один приписывает преобладающее значение знанию или религии, другой – любви или нравственности, которые не могут прийти ни к какому соглашению, не понимают друг друга – единственно потому, что для них не ясна диалектика проблемы. Обычно страстность критических нападок на оригинальные богословские опыты, нетерпимость ко всяким религиозно-философским построениям объясняется неспособностью полуобразованного критика освободиться от власти общих формул, от власти статической системы мысли. Разве можно зависимость любви от усвояющей веры и предварительного знания (В и Г) считать возражением против идеи мистической самодовлеемости христианской любви и её гносеологической мощи (А)? Разве нравственно-практическое значение догматических верований (Ж) обращает христианский опыт в простой вывод из догматического силлогизма? Разве опытное обоснование христианской истины есть непременно адогматизм и *абсолютный* индивидуализм?

Учение о христианстве не есть задачник с ответами. Решение той или другой христианской проблемы не состоит в отыскании заранее определённого ответа. Не в том дело, чтобы сделать выбор между да или нет. Отвечающие по-видимому разное, один: «да» и другой: «нет», в сущности могут говорить одно и то же. Может иметь место и обратное: если двое говорят одно и то же, то это не одно и то же. Дело не в ответе: «да» или «нет», а в том, как даётся ответ, как излагается проблема.

Достоинство религиозно-философской работы – в том искусстве, с каким развёртывается то или другое понятие, в богатстве содержания, которое вкладывается в понятия, в сочности красок, которыми зарисовываются формулы и схемы. Вся эта содержательность и красочность берётся из полноты духовной жизни, из богатства духовного опыта. Нужно *жить* христианской религией, нужно всегда носить Христа в своём сердце, нужно ложиться и вставать под радостным и бодрящим наитием Св. Духа, чтобы быть богословом. Нужно иметь то ведение от Св. Духа, то помазание, которое делает излишним дискурсивное обоснование. Христианская философия – это плод исключительно интуиции. Уста богослова открываются от избытка сердца. Я не боюсь, что мою мысль о зависимости богословского творчества от христианского опыта поймёте в том смысле, что здесь идёт речь об образе жизни, о внешнем благоповедении, что будто духовная опытность свидетельствуется какой-нибудь внешностью, что будто на призванного богослова можно указать пальцем. Ю. Самарин предложил назвать А.С. Хомякова учителем Церкви. И он так ответил на возможное против этого возражение: «Как! Хомяков, живший в Москве, на Собачьей площадке, наш общий знакомый, ходивший в зипуне и мурмолке, этот забавный и остроумный собеседник, над которым мы так шутили и с которым так много спорили: этот вольнодумец, заподозренный полицией в неверии в Бога и в недостатке патриотизма; этот скромный мирянин, которого семь лет тому назад, в серый, осенний день, в Даниловом монастыре, похоронили пять или шесть родных и друзей, да два товарища его молодости, за гробом которого не видно было духовенства... этот отставной штаб-ротмистр, Алексей Степанович Хомяков – учитель Церкви? Он самый». Это сказано неподражаемо хорошо. Да, в зипуне и мурмолке может скрываться учитель Церкви, ибо нет определённого покроя платья для этого достоинства, ибо дар духовного познания не связуется никакой внешностью.

Я надеюсь, вы настолько богословски развиты, чтобы понять, что нет никакой определённой внешности для человека духовного опыта. Что я говорю о духовной опытности, то говорю

лишь для самих богословов, ссылаюсь лишь на их собственную совесть, призываю в свидетели их самоиспытание. Скорее предполагаю вас несвободными от другого предрассудка. Вы, может быть, понимаете дело так, что будто богословское творчество есть результат, внешний и неизбежный, доброй христианской жизни. Нет, богословское творчество бьёт из родника духовного опыта, но оно вместе с тем есть особое, специфическое направление духовной жизни, особый дар Св. Духа. Мерой этого дара не бывает степень достигнутой святости, тем менее – святости внешне обнаруживающейся. Духовный опыт необходим, но полнота христианской мудрости, проницательность христианского разума – это самобытное свидетельство о духовной одарённости. С прискорбием скажу, мы недостаточно внимательны к этому таланту. В наше время и в нашем обществе он не ценится: мы не культивируем его в себе, и мы непочтительны к нему, когда он в ком-нибудь обнаруживается.

Вся область богословия красной нитью разделяется на два неоднородных отдела: библейская и церковно-историческая наука и собственно богословие. То есть наука в самом строгом смысле слова. Там требуются таланты чисто научные, там уместна работа объективно-научная. Богословие требует особых приёмов. Научно-богословские приёмы для него пагубны. Богословие в специфическом смысле должно быть творчеством оно может быть ценно только в виде христианской *философии*. И это именно относится к *нашей* науке, так как и догматическое богословие, как учение (историческое) о догматах, должно иметь строго научный характер. Наша же наука, неудачно называемая нравственным богословием и представляющая собой нравственно-субъективное учение о христианстве, может быть успешной только в виде христианской философии, духовной науки, *должна быть христианской философией*. Наша наука занимает исключительное место среди всех специальных богословских наук: она есть не наука, а философия. И кто не чувствует в себе призвания к бескорыстному христианско-философскому творчеству, тот пусть и не вступает в эту область – как равно она недоступна и

для людей духа административного, пастырского, миссионерского, апологетического, полемического – вообще для практиков. Между богословием и философией нет водораздела. Требовать от христианского мыслителя философского подъёма это не значит требовать слишком много. Над вратами богословского храма, над дверями нашей аудитории нужно начертать надпись: «в ком не горит сердце, тому нет сюда доступа». Не обманывайте себя. Бог поругаем не бывает. Не берите на себя непосильного ярма. Это – дорога для тех, кто идёт по ней благоговейно и радостно.

Богослов – творческий талант. Он – созидатель. У него своё слово. Имени богослова, христианского мыслителя, заслуживает лишь тот, у кого есть свой опыт и своё слово. Поэтому-то все богословы (как их мало в наше время!) так интересны друг для друга. Приступая к богословской работе, будьте – я вам говорю – свободны и дерзновенны, будьте оригинальны, творите своё слово. Конечно, своим словом вы лишь вольёте содержание в общеобязательную догматическую формулу. Своей оригинальной интуицией вы лишь дойдёте – это для вас идеал – до понимания Христова учения. Богословская оригинальность может развёртываться лишь на историческом корне и в догматических границах. Это само собой разумеется. В том однако дело, что догматическая формула перестаёт быть пустой формулой, наполняется содержанием лишь в христианском опыте, который высказывается в оригинальной богословской системе. Дело в том, что историческое учение Христа не может быть понято помимо личного христианского опыта, не может быть изложено систематически иначе, как на пути богословского творчества. Оригинальность богословской работы должна состоять не в свободе от исторических основ религии и догматических границ религиозной мысли, а в свободе от богословской литературы. Вы хорошо знакомы с приёмами посредственных работ в областях экзегетической и церковно-исторической. Происходит ознакомление с существующими мнениями учёных по данному вопросу: из них выбирается наиболее правдоподобное, или комбинируется среднее. Ничто подобное не терпимо в области богословской, в

христианской философии. Здесь какую-нибудь ценность может иметь только работа, автор которой говорит *от себя*, имеет свою систему. Работа компилятивная, с шаблонными цитатами, с нахватанными чужими мыслями в этой области есть чистый *nonsens*. Читать и здесь нужно. Читать богослову нужно не менее, чем экзегету и историку. Чтению богослова нельзя положить никакого предела. Он должен не только изучить науку библейскую и церковно-историческую, но сверх того он должен быть знаком со всеми оригинальными мыслителями духовной области – богословами и философами, со всеми путями, которые пыталась уже человеческая религиозная мысль. Только возможность сказать: я все читал, я читал, скажем примерно, и Платона, и Аристотеля, и Канта, или: и Филарета, и Платона, и Феофана, или: и Хомякова, и Соловьёва и т. д. и т. д., – только такая возможность, вообще говоря, даёт право выступить с оригинальной системой. Общение с другими религиозными мыслителями для богослова то же, что молитва для религиозной жизни: и то и другое средство питает духовный подъём. Читать нужно всё, но писать только своё, только от себя, только выношенное, только сложившееся в свою систему. Библиотека богословов должна быть библиотекой оригинальных мыслителей. Как лубочные картины не находят доступа в художественные музеи, так равно должна быть прорыта, в сознании духовного общества, непереступаемая пропасть между творческим богословием и популярной макулатурой, этой ржавчиной, разъедающей христианские умы, портящей духовный вкус. Задача духовной школы – воспитать благоговение к первому и отвращение ко второй. Кто не чувствует в себе призвания к богословскому творчеству, тот пусть идёт на ниву богословской *науки*, где требуется не меньше ума и не меньше труда, и где создаётся основной фундамент богословия; но лишь бы не оскорблял он святыни богословия компилятивной мазнёй. Не соблазняйтесь увлекательностью и кажущейся бесспорностью пришедшей в голову религиозной мысли; не соблазняйтесь видимой несомненностью и основательностью решения того или другого богословского вопроса. Поймите, ведь каждую мысль нужно продумать по

всей линии христианской системы, каждый отдельный вопрос может быть ценно решён лишь в цельной философии. Где ни стала в первый раз нога мыслителя, там центр оригинальной системы. В христианской философии нет частных вопросов, здесь везде центр. Разные мыслители начинают рыть христианскую шахту в разных местах, один работает над вопросом об искушениях Христа, другой о Христовом воскресении, третий о религиозном обосновании нравственности, но все они идут к одному и тому же центру, каждый из них строит *всю* христианскую систему.

Есть в нашей науке место и для сотрудничества, но оно лишь другого рода, чем в богословской науке. Компиляция, мозаика в христианской философии не применимы, но здесь уместно и желательно открытое ученичество у того или другого мыслителя, участие в его работе. Изучить того или другого христианского философа, изложить его систему – это благородное и полезное занятие, для многих – вообще, для всех – в первую пору богословской работы. Это работа, несомненно, полезная для автора, полезная и для богословия. Я бы рекомендовал такую работу каждому начинающему: изучить значительную систему, проникнуть в тайны её сознания – что другое может приготовить, воспитать мыслителя? Хорошим маэстро будет лишь тот, кто был хорошим учеником. Начать с того, чтобы быть учеником – в этом хороший вкус. Это так же хорошо, как в христианском аскетическом упражнении хорошо иметь старца. Это полезно для богословия. Создаются школы, традиции. Всё богословское движение опирается, таким образом, на прочную историческую почву, на гранитный пьедестал, и может надеяться на будущее, ибо будущее существует лишь для того, для кого есть священное прошлое. Особенно следует подчеркнуть нашу священную обязанность изучить историю русского богословия. Вот наш грех – невнимание к своему национальному прошлому. Отсюда – жалкий интернациональный характер богословских работ, их беспочвенность. Лишь путём уважения к своему прошлому вырабатывается самоуважение, главнейшее условие для творческой свободы. Мы не можем рассчитывать на

уважение к себе, если сами не благоговеем пред своими предшественниками; мы не создадим атмосферы, благоприятной для свободной мысли, если не будем ценить своих учителей. Даже будем к ним снисходительны, будем находить у них больше, чем они оставили, ибо находящие всегда будут правы, ибо прошлое всегда создаётся, а тип Иуды-предателя есть самое отвратительное из всех порождений ада. Более всего страшитесь походить на Иуду! Работа эта может быть и более продуктивной, чем кажется с первого раза. Истинное творчество всегда имеет органический характер, поэтому всякая оригинальная система способна к бесконечному развитию. Отыщите у мыслителя основное, отбросьте временное, случайное, ошибочное, облеките ценное зерно в новую оболочку, и вы одинаково, как окажете услугу истории идей, так и создадите себе имя: этим путём ученик не только сравняется с учителем, но может стать выше его.

Чтобы работать в богословии, нужно читать, много читать. И нужно *уметь* читать. Нужно читать не только своих учителей, но и всех мыслителей, – и нужно уметь читать всякие книги. Всякую читаемую книгу нужно прежде всего понимать – не только для того, чтобы её усвоить, но и чтобы её критиковать. Большое искусство – ценить и критиковать книгу. Бывает критика слабой ученической работы со стороны учителя, критика бессовестной компиляции или жалкой бездарности со стороны авторитета. Эта критика – другое дело. Мы говорим об отношении читателя к книге, направление которой ему не нравится, но которой он не смеет назвать бесталанной или слабой. Духовная школа воспитывает в нас особую борзость в критике, особое критиканство. Мы скоры на язык. С детских лет нас приучают разносить Штраусов, Ренанов и тысячи других подозрительных имён. Мы набиваем руку в разносе инакомыслящих, с творениями которых не знакомы. В нас развивается зуд с негодованием набрасываться на автора с первой строки его книги, даже по простой наслышке, по распространённому предубеждению. Мы не умеем читать, и у нас господствуют ложные взгляды на ценную книгу. Хорошей книгой у нас считается та, которая содержит в себе известное, не будит в нас

тревоги. Напротив, всякая книга, содержание которой нужно ещё одолевать, в которой есть что-то своё, вызывает у нас ненависть и гонения. Дж. Рёскин писал по вопросу о чтении как будто для нашего общества.

«Мы охотно говорим о книге: Как она хороша! В ней именно то, что мы думали! – Тогда как нам следовало бы говорить совсем другое: Как это удивительно! Я никогда не думал так прежде, а между тем это совершенно верно; и если тут есть кое-что не совсем ещё для меня ясное, то я надеюсь со временем понять и это – Но отнесётесь ли вы с таким смирением или нет, во всяком случае, знайте, что вы обращаетесь к автору за его пониманием, а не для того, чтобы встретить там своё. Отнеситесь к нему критически впоследствии, если сочтёте себя вправе, но прежде всего, уясните его себе. При этом будьте уверены, что если автор стоит чего-нибудь, то вы не сразу поймёте его и, чтобы вполне уяснить его мысль, вам придётся сделать немало усилий. Хотя он высказывает всё, что думает, и притом в очень сильных выражениях, но, всё же, не может и, – что ещё удивительнее, – не хочет сделать этого иначе, как скрытно, в форме притч, желая убедиться, что вы действительно нуждаетесь в нём»³².

Всякий оригинальный мыслитель, и более всего религиозный, пробивает брешь в тюремной стене установившихся взглядов, принятых мнений. Всякая хорошая книга, скажу словами Ницше, – всякая хорошая книга, появляясь в свет, имеет в себе какую-либо горечь, будит в ком-нибудь тревогу. Поверьте опыту старого человека, принёсшего много, много лет на алтарь истины: и он когда-то думал так же, как все вы думаете теперь. Но каждый год, наполненный уединёнными думами, удалял его от того, что ясно для всех, с каждым днём его тропинка далее и далее отодвигалась от торной, большой дороги. В чём же ином и состоит прогресс мысли, как не в одолении непосредственно очевидного, явного для всех, навязчивого, как не в свободном подъёме над общим уровнем? Что же иное требуется от мыслителя, как не то, чтобы он сказал новое слово, пролагал новые пути? И если тревога и даже озлобление всего традиционного против нового слова

является естественным, то ведь в этом же заключается и естественность того, что при таком озлоблении отсутствует понимание. Автор одерживает победу над собой, и читатель, чтобы понять автора, должен преодолеть существующее против него предубеждение, – это элементарное требование школы от своих питомцев. Прошедшие систематическую подготовку должны отличаться от толпы и умением читать, умением понимать авторов. Покойный Леонтьев сказал однажды своему собеседнику: «Чтобы вы могли понять меня, вам надо забыть всё, что вы знали, и слушать меня долго и часто, увлекаясь не желанием переспорить, а жаждой понять». Это вправе повторить о себе и каждый оригинальный автор.

Критика необходима. Не только наше мышление должно быть критическим, но необходимо, чтобы мыслитель, усвоив все родственное себе, разделялся с другими авторами. Нет иного лучшего пути для уяснения собственной мысли, как критика других систем. Необходимо быть ревнивым к собственной концепции, к собственному лику, необходимо быть последовательным в своей мысли, в своём деле, чистым от всяких посторонних примесей в своём произведении. Но нужно вместе уметь выбирать себе противников, чтобы они были достойны внимания, чтобы целью было отыскание истины, а не мельче уколы, не игра самолюбия, чтобы борьба шла из-за направления, а не из-за промахов. Даже своего противника нужно уважать, чтобы не терять собственного достоинства, чтобы не терять ценности собственной мысли. На нас лежит обязанность понять даже ту систему, с которой мы не согласны. На время нужно даже её полюбить. Нужно обладать даром перевоплощений. Об этом верно судит Амиель. «Понимать вещи – значит побывать в них и потом выйти из них. Нужно, стало быть, пленение и потом освобождение, – очарование и разочарование, увлечение и охлаждение. Тот же, который находится ещё под очарованием, так же, как и тот, который не был очарован – одинаково не компетентны. Мы знаем хорошо только то, чему прежде поверили и потом обсудили. Чтобы понимать, надо быть свободным, но прежде этого быть пленённым. Любовь есть первое условие критики, разум и

справедливость предполагают в начале чувство». Строгим критиком имеет право быть лишь тот, кто пережил увлечение системой, а это критиканство, эта заранее готовая холодная ненависть, эта невосприимчивость тупого самодовольства – это то же, что пошлый холодный разврат без поэзии любви.

Не соблазняйте же непосредственной очевидностью вашей, ещё не тронутой сомнением, позиции, не соблазняйте видимым юродством лежащей пред вами книги, внешней беззащитностью чужой системы. Она требует к себе нежного внимания. При вашем грубом слове она закроется от вас как *timosa pudica*. Она обнажится лишь взору того, кто долго будет стучаться в её ворота.

В каждой ценной системе есть своя правда, которой нужно отдать справедливость и которой нужно дать место в своей системе. Не нужно лишь забывать о различии углов зрения, нужно дорожить чистотой своей мелодии, своего стиля: это предохранит нас как от компиляции, от синкретизма, так и от несправедливости, от жалкой замкнутости. В нашей системе всему должно найтись место, но только своё место.

Система духовной истины должна быть гибкой. Каждый её тезис должен иметь смысл лишь на своём месте, лишь в определённой связи. Каждый её тезис должен содержать в себе возможность выхода на новый простор, она вся должна быть проникнута свободой вечной палинодии. Крайняя гибкость мысли и ни одной окоченевшей формулы: это не идеал только, но и условие духовной мудрости. Вы пробиваетесь к намеченному пункту, роете свою шахту, подходите ближе и ближе к концу, мысль вырисовывается яснее и яснее, складывается определённое и точное выражение, но когда намеченный пункт достигнут, тогда скажите себе: и всё же здесь не вся истина, и всё же это будет ложь, если мы останемся здесь неподвижно. Нужно выработать понятие чистой духовности, признать для жизни необходимым подъём к чистой божественности, и вместе с тем помнить, что спиритуализм есть ложь. Нужно оценить и практическую силу верований и систематическое значение догматических определений, но не забывать призрачности догматизма. Нужно воспеть

спасительность аскетики, чтобы выяснить понятие одностороннего аскетизма... Логика твёрдых тел, с которой орудут люди обыденности, герои практической деятельности, – здесь недостаточна (Бергсон). Здесь требуется мужество воздвигать строение, в котором части не имеют иной опоры, кроме взаимной поддержки, которое не имеет иного оправдания, кроме внутренней красоты. Приходится примириться с невозможностью вывести из этой красоты определённые практические правила, сделать из неё житейское применение. И то опять не для всех посильное бремя, что каждая часть в отдельности здесь ни к чему не годна, что здесь можно работать лишь над целым. Какая же одарённость, при всей возможности внешнего убожества, здесь требуется, какая призванность, какой вкус! Это работа для избранных натур, это работа для священных минут.

Вы уже видите, что в самом существе духовной истины заключается причина её непопулярности. В ней нет ни одной черты, которая была бы по вкусу толпы, напротив, каждая её черта сжимает круг её адептов. Духовная философия – менее всего философия народная, это – слово для немногих друзей. В ней всё непопулярно – и её простота, и её аристократическая бескорыстность, и её свобода, отсутствие преодолевающей принудительности и недостаток осязательных выводов, её сверхчеловеческая дерзновенность и чрезвычайная скромность, а более всего в ней непопулярно совмещение, по-видимому, непримиримых противоречий. Первый признак призвания христианского философа – приуготовленность его души к одиночеству: напротив, самое опасное для него искушение – внимание к прочным ожиданиям, к установившимся мнениям, к принятым решениям, искание общего одобрения...

Христианская философия не воздвигается усилиями чистого разума, она не есть логическая система: она требует всего человека, она предполагает живой опыт, она творится интуицией. И всё же она есть мудрость, – она есть комплекс понятий, обнимающих опыт, она есть разум жизни. Она не обладает логической, принудительной убедительностью, но она не есть и результат темперамента. Она всецело выражается в

слове, не нуждаясь ни в схемах, ни в вычислениях, ни в иллюстрациях, ни в аккомпанементе, – в прекрасном человеческом слове, которое проникает до глубины человеческого состава, запечатлевается в сердце; при всём том ей чужд эстетизм слова, его чувственная магия. Действие на воображение и нервы, навязчивая риторика, вкрадчивая сентиментальность, нудящая благочестивая внешность, рассчитанная на истеричные души, всякая искусственность, лукавая стилизация – все это дурной вкус, неуместный в божественной философии. Красоте духовной жизни приличествует демократическая простота мудрой речи, ей свойствен благородный подъём, чуждый искусственных украшений, скромный и целомудренный. «Философ должен быть достаточно честным, чтобы обходиться без помощи поэзии или риторики (ein Philosoph muss sehr ehrlich sein, um sich keiner poetischen oder rhetorischen Hilfsmittel zu bedienen)» – эти слова Шопенгауэра особенно подходят к христианскому мудрецу. Христианская философия облекается в простое слово, предоставляя эффекты другим родам литературы. Тихий ветер, а не буря и гроза – вот древний символ Бога. Духовная жизнь сравнивается в евангелии с горчичным зерном, которое меньше всякого другою зерна: таким же, тихим и простым, должно быть слово христианской философии. В частности здесь нужно отметить следующие три пункта. Во-первых, теория духовной мистики отгораживается от специфического мистицизма (натуралистического, филологического, магического) – не только по содержанию, поскольку она утверждается на вере в Духа Христова, в реальность духовной жизни, и на слове евангельском, но и по тону речи, отличаясь от мистицизма трезвенностью, целомудренностью. Теория евангельского христианства, теория духовной мистики требует от мыслителя – богослова отречения от популярной, соблазнительной красоты эстетизма, эстетического аскетизма, натуралистического мистицизма, как и всегда служители Истинного Бога предохранялись пророками от чувственных языческих культов. Все приёмы, которыми оккультная философия действует на воображение и чувственность, должны быть чужды

христианскому философу так же, как не свойственна ему логическая убедительность, рационалистическая софистика. Он должен говорить, вслед за апостолом Павлом, не в превосходстве слова или мудрости и не знать ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого. Таков собственный стиль христианской философии, – философии евангельского слова, учения Христова. Столь же органически – и это второй пункт – присуща христианской философии современность языка. Ведь единственный истолкователь интимного содержания учения Христова есть сам верующий, просвещаемый обитающим в нём Духом Божиим, руководимый своим духовным опытом. Поэтому христианский философ может быть искренним и правдивым лишь в той мере, в какой он говорит на языке своего опыта, на языке своего времени, своего места: в такой же лишь мере система его представляет и интерес. Напротив, всякая стилизация под тон прошлого, всякое подборание исторических увядших цветов – звучит фальшью, распространяет запах мертвечины. Вы чувствуете, что я касаюсь вопроса, насколько, при всей высокой ценности церковного предания, для нас обязателен национальный дух того народа, с историей которого сплелась христианская традиция, – я говорю о греческой, точнее – греко-восточной концепции христианства. Нужно строго различать в прошлой истории церкви существенную непрерывность церковной жизни и историческое облачение её в национальные черты. Церковное учение, выработке которого так много содействовал греческий гений, для нас обязательно, но системы древних христианских мыслителей, пропитанные специфическим греко-восточным духом – обязательны ли они для нас? Греко-восточный натурализм, коренившийся в самых языках древних и в греческом, быть может, более, чем в других, равно как и средневековый схоластицизм – были чужды евангельской идее и не столько раскрывали её, сколько затемняли. Европейская философия, выросшая на их почве, лишь в самое последнее время подошла к тем проблемам, которые решаются евангелием, – лишь философия наших дней поставила вопросы духовной жизни и стала на принципиально-субъективный путь их обсуждения. Здесь, а не в старом

гностицизме, ещё раз вспыхнувшем в германском идеализме, – нравственно-философское учение о христианстве найдёт себе родную среду. В частности, должно вспомнить и о русском богословии, которое в лице своих виднейших представителей, Феофана Прокоповича, м. Платона Левшина, митр. Филарета Дроздова, св. Тихона Задонского, Феофана Затворника, дало систему интимного и жизненного понимания христианства, свободную от приражений гностицизма и натуралистического мистицизма. Не время ли нам открыто стать на путь родного национального философствования, глубочайше конгениального евангельскому учению? Размерами этого чтения я вынужден ограничиться лишь поставленным вопросом, хотя имею под руками обильнейший материал для ответа на него.

Ещё одна последняя сторона в *стиле* христианской философии. Богослову-мыслителю, как сказали мы, нельзя положить никаких пределов в приобретении нужных ему знаний, в необходимом для него чтении. Нет таких знаний, которые были бы бесполезны философу; однако же в построение христианской философии не должно вмешиваться никакое специальное знание. Она должна быть философией чистого духа. В противном случае каждое специальное знание, давая видимые преимущества христианскому мыслителю, в действительности служит тормозом в понимании и изложении духовной мысли. Мутнеет зрение. Лучи рассеиваются. Картина искажается, ибо вся прелесть христианской истины в её простоте. Нужно помнить, что царство духа не имеет в себе ничего натуралистического: оно всецело не от рождения, а от возрождения. До него нельзя дойти прямым путём от естественных начал мысли и природных корней жизни: они в духовной истине *предполагаются*, но сама духовная истина возносится *над ними*, так что в духовной философии эти начала и корни пересматриваются заново. Мы начинаем с законов знания и с достигнутых познаний, но духовная Истина не есть знание. Мы начинаем с законов и ценностей жизни, но духовная Жизнь есть совершенно новая Ценность, в терминах естественных не выражимая. Поэтому в духовной философии язык человеческий должен потерять всю свою природную,

стихийную непосредственность и всю историческую сложность: он здесь употребляется исключительно в символическом значении, напитываясь совершенно новыми красками, неземными мелодиями. Ни одно слово здесь не должно иметь стихийного значения, ни одна черта духовной жизни не должна пониматься в смысле какой-нибудь специальной науки. Поэтому фон духовной истины должен быть начертан во всеоружии научной критики, дабы порождения невежества не заслоняли духовная света, но самая духовная истина должна быть созерцаема чистым оком, должна быть облачена только в свои слова. Среди вас большинство чуждо специальных познаний, и я говорю вам: нимало не смущайтесь этим. Пусть даже мысль не входит в ваши головы, что будто вы лишены каких-нибудь средств для построения христианской философии. Среди вас, вероятно, есть несколько специалистов: математиков, естественников, историков, филологов, – и таковым я говорю: забудьте о своих преимуществах у порога христианской философии, дабы они не были для вас бременем. Есть много областей, в которых требуются специальные знания математики, химии, физики, истории, филологии; даже в богословии эти знания многообразно полезны – для апологетики, экзегетики, церковной истории. Но они не должны давать ни малейшего содержания для христианской философии. Все знайте, что духовная Истина имеет собственное содержание и должна иметь свой язык – язык слов, оторванных от стихийной почвы, наполненных новым смыслом, язык, в котором нет терминов и имён, язык до чрезвычайности гибкий и субъективный, совместно – и всем доступный и каждый раз, у каждого мыслителя, наполняемый личным смыслом, язык, имеющий одновременно разную глубину для разных читателей и слушателей, – единственный язык, в котором запоминается только содержание и не запоминаются слова, потому что они у каждого свои, подобный Воскресшему Христу, Которого узнавали не по внешнему виду, а по духу божественной жизни.

В наше время искусство писать стало доступно широким массам. Литературный слог, и даже философский язык – этим

могут похвастаться многие. Появилась профессии писателей на высокие темы, толпа сотрудников духовных, идейных журналов. Модные вопросы борзо обсуждаются в статьях и фельетонах. Бойкие, шумливые, самоуверенные, эти писатели, сильные своею численностью, общедоступностью, – прирождённые враги духовной философии, сорная трава духовной нивы. Если бы наша жизнь была цветущей, свободной, смелой, бескорыстной, если бы у нас царили *человеческие* порядки, то нашей школе была бы поставлена задача вырабатывать тонкий вкус, готовить призванных делателей христианской мудрости, художников духовного слова. У нас ценились бы тогда строители, на которых Отец Небесный положил Свою печать, как ценятся в иных местах тонкие дегустаторы, – школьные годы были бы священным временем «сидения при ногах Гамалиила», создалась бы вместо тренировки и выучки та «школа», которая не смываемой благодатью, нерушимым благословением внедряется в душу питомцев и которую всегда так легко узнать, тогда наша Академия выпускала бы из своих стен духовную армию благовоспитанных служителей слова, чтобы отовсюду вытеснить наёмников и фальсификаторов, понижателей христианской ценности. Суровая жизнь не даёт простора для этих мечтаний, но погрешу ли против своей совести, отдавшись «возвышающему обману» в эту минуту, когда, может быть, Дух Небесный бросает семя в ваши молодые, восприимчивые души?³³

* * *

Никто не будет спорить против того, что главной причиной незavidного положения русского богословия, сравнительно с западным, главным врагом русского богословия, является лубочная богословская письменность. Наша богословская наука не дорожит своей репутацией, не имеет самоуважения, не держит высоко своего знамени, не воспитывает в своих адептах чувства профессиональной чести, сознания ответственного и полезного дела; вместе с тем она не пользуется уважением и со стороны интеллигентного общества. Это объясняется первое всего тем, что в широкой богословской области не отмежёваны отделы научно-критический и популярно-фельетонный: в

сознании читателей эти отделы безраздельно сливаются, и признаки низшей религиозной письменности усвояются высшему богословию, богословской науке. Вред этого смешения сказывается из подотделов научного богословия собственно на том, которым обнимается религиозное мышление, – не на церковно-исторической науке, а именно на богословии.

Нетрудно понять, что более или менее устойчивую данность в богословской области имеют труды или чисто-исторические, излагающие объективную правду, или же такие, содержанием которых служит религиозное мышление, личное богословское творчество. В первых ступеньке выдвигается личность автора; напротив, во вторых – значение в личном элементе, в последовательном мирозерцании, в определённой авторской физиономии. Первые ничего не теряют, появляясь анонимными, и они, конечно, должны подготовить и уступить место последующим более совершенным исследованиям; во вторых – вложенная душа автора, личные переживания, религиозные надежды и страдания имеют вечную, незаменимую ценность. Наша среда ценит первого сорта работы, понимая лишь объективность исследования в смысле безличности, бесцветности литературного труда; но она совершенно не подготовлена и неспособна ценить работы второго рода. Последние работы нашей средой совершенно не принимаются и остаются в ней чуждым, не перевариваемым телом. И здесь возможны разные ступени отчуждения.

Наряду с указанными двумя типами богословской литературы мыслим третий – популярное изложение известных истин, теоретических и практических, в целях дидактических и назидательных. Эта популярная богословская литература относится к учёному богословию, историческому и религиозно-философскому, так же, как лубочные картины, которые трудно не встретить в каждой деревенской избе, к художественным произведениям. Но тут нужно установить то важное различие, что границу между лубочной мазней и художественной работой, в общем, конечно, признаёт всё интеллигентное общество, тогда как нет такого общего признания особенных областей

богословия популярно-проповеднического и научного, – эти области обычно смешиваются. Обильной, как песок морской, популярной письменностью безнадежно поглощается научное богословие, – и нет ни малейших следов общественной тенденции различно относиться к тем и другим книгам. Для общества, интересующегося религиозно-церковными вопросами, и для общества, не интересующегося этими вопросами, вся богословская литература, начиная с указаний легчайшего пути в царство Божие и кончая критической философией христианства, сваливается в одну кучу.

Назидательная церковная письменность в России появилась одновременно с христианством, во всяком случае, задолго до рождения у нас учёного богословия, и она всегда была обильна. В последние же дни она увеличилась сотрудничеством светской интеллигенции. Да, в наше время много светских лиц занимается религиозно-церковными вопросами. Спасение, антихрист, Дух Святой, аскетизм – ревностно обсуждаются светскими писателями. И несомненно одно: брошюрочно-фельетонная литература, выходящая из-под пера этих писателей, нимало не обогащает учёного богословия, но тесно примыкает к назидательной области.

Различие между церковной назидательной письменностью и новейшим светским богословским фельетонизмом должно быть отмечено: в последнем уже не передаётся принятое учение, но как бы прокладываются «новые пути». Однако это не есть личное религиозное творчество, потому что здесь доминируют программно-партийные цели. Весь светский религиозный фельетонизм без остатка распределяется по рамкам освободительно-социального движения, и каждое его течение тесно примыкает к тому или другому освободительному направлению. Здесь богословие стоит на службе у политики, и личное религиозное творчество заменяется партийными программами. Здесь по-своему также проповедуют, поучают, обличают, и знать не хотят критических научно-богословских приёмов. Чревоуветствие и произвол уступают лишь одной границе партийной программы, а затем – беспредельны. Пишут

об аскетизме, духе святом, церкви, но не твёрдо выговаривают эти святые слова.

Мало пользы богословской науке приносить этот богословский фельетонизм, а лучше сказать он не приносит богословию ничего кроме вреда. *Timeo Danaos et dona ferentes*³⁴.

Шумят, что наше богословие было доселе схоластично, мертво, что его нужно оживить, поставить ближе к жизни, – шумят и злоупотребляют этими копеечными истинами. Ныне громко провозглашать и доказывать этот призыв не значит быть героем, но значит ломиться в открытую дверь: кто ныне уже не исполнен ненавистью к схоластическому богословию и не чувствует жажды живого религиозного мышления? Но ныне центр тяжести в другом вопросе: в чём именно жизненность богословского мышления? В том ли, что религиозное знание должно иметь утилитарный характер, должно стоять на службе у временных практических интересов, или в том, что религиозное знание должно быть поставлено на почву живого личного опыта, и лишь из этой личной глубины приводить к практическим выводам, которых заранее и предвидеть нельзя? И то и другое направление идёт против схоластицизма, но между ними самими громадная разница. Ведь одно дело ценить каждое знание по его практической пользе для данного времени, и иное дело – знать собственную ценность науки. И это имеет значение по отношению к каждой науке, в частности к богословской.

Что всякая наука должна иметь практические результаты, это выше сомнения. Можно вполне согласиться с тем, что по этому вопросу говорит Паульсен. «Практические задачи возникают раньше и являются более важными, чем теоретические проблемы. Если мы скажем, что науки возникли для решения практических задач, то в этом не будет большой ошибки. Знания, по крайней мере, при их первоначальном возникновении, являются средствами для практических целей: анатомия и физиология – для врачебного искусства, геометрия – для измерения земли. И философия, или теоретическое знание вообще, возникла первоначально благодаря вопросу о значении и задачах жизни»... Это так. Но

ведь также несомненно, что «ныне различаются два вида научных дисциплин: теоретическая и практическая, теория и прикладные знания, собственно науки и учения об искусствах. Цель первых – познание, цель последних – преобразование вещей при помощи человеческой деятельности: они указывают, как изменить вещи применительно к нашим целям». Но всё дело в том, ограничить ли пределы теоретического знания ближайшими практическими интересами, или же предоставить ему руководиться своими собственными интересами? Есть ли практическая польза *результат* теоретической науки, или же её нет? В решении этого – второго – вопроса едва ли можно не согласиться с Пуанкаре, по мнению которого, «нельзя сказать, чтобы действие было целью науки. Должны ли мы осудить исследования, произведённые над Сириусом, под тем предлогом, что мы вероятно никогда не предпримем никаких действий по отношению к этой звезде?»

То же самое нужно сказать, в частности, и о религиозном знании, о богословской науке. Что богословие должно быть живо и действенно, это ныне стало общим местом, из которого нельзя извлечь никаких значительных выводов. На пути к последним стоит более реальный вопрос о том, связано ли богословие, как наука, непосредственно с современными проблемами религиозно-церковной и социально-политической практики, должно ли оно ограничиваться служением этим проблемам, должно ли оно управляться программными симпатиями, или же богословие есть наука с автономным содержанием, с которым нужно считаться, приятно ли это нам или неприятно, соответствует ли это интересам времени или не соответствует. В действительности же желают, чтобы богословие прислуживалось к общественным партиям, или консервативным или прогрессивным, чтобы оно руководилось партийными симпатиями монархическими, конституционными, социалистическими, социал-демократическими, социал-революционными, анархическими. Не по существу богословия, не потому, чтобы богословие было неразрывно связано с временными политическими веяниями, а потому, что издавна привыкли и ныне кажется всем весьма удобным – пользоваться

религией в политических интересах, на богословие претендуют все политические партии. Анархизм хочет иметь своё богословие (например, г. Чулков), социализм – своё (христианский социализм), монархизм – своё, церковная политика – своё, конституционные партии также включают в свои программы церковно-богословские вопросы и т. д. Все хотят опираться на богословие, все хотят на место богословской науки поставить фельетонно-брошюрочное производство. Одни партии опираются и претендуют на богословие между прочим, краешком своих программ, а другие утверждают на богословии всем своим основанием, хотят поглотить всё богословие, но большой разницы тут нет. Одинаково отрицают богословие, как автономную науку, одинаково близоруко смотрят на ту пользу, которую может оказать богословское знание. Забывают, что знанием можно только пользоваться, к нему нужно прислушиваться, открытым законам нужно повиноваться. *Naturae non imperatur nisi parendo*.

Религиозная наука по существу своего объекта, а не только по общим научным основаниям, имеет уклон к решительной свободе от субъективных интересов минуты. Религиозно относиться к жизни это и значить смотреть на жизнь с точки зрения вечности. Христианская религия, как религия абсолютная, адекватно выражается лишь в личном религиозном творчестве и не имеет иного отношения к общественным формам, к временным интересам, как только через посредство личного творчества. Фельетонизм, брошюрочный кругозор, программная близорукость эссенциально противны христианскому богословию, как науке. Но вместе с тем на высоте христианского отношения к жизни никак не может удержаться толпа, для которой жизненность христианства доступна единственно в смысле публицистического кругозора. Вот почему нет другой такой области, где бы дурная популярность, вульгарность, фельетонизм и шарлатанство приносили столь громадный вред делу и пользовались столь широким распространением, как в богословии. Впрочем – аналогию с богословием может дать медицина. Как ни велико и существенно различие между научной медициной и знахарским

шарлатанством, однако последнее в некультурном обществе слишком успешно оспаривает у медицины её значение. Защищая объективную ценность науки, Пуанкаре пишет: «Правила игры представляют произвольное соглашение; можно было бы принять соглашение противоположного содержания, *которое не оказалось бы хуже*. Вопреки этому наука есть такое правило действия, которое приводит к успеху вообще только при том условии, чтобы правило с противоположным содержанием не имело успеха. Когда я говорю: для добывания водорода действуйте кислотой на цинк, – я формулирую правило, приводящее к успеху. Я мог бы сказать: действуйте дистиллированной водой на золото, – это было бы также правило, но оно не вело бы к успеху». Против этих слов Пуанкаре нельзя спорить; однако высказанный им тезис не во всех областях пользуется одинаковой очевидностью. Конечно, в области инженерного строительства первый же опыт – постройка моста, туннеля – проведёт непереступаемую границу между знанием и шарлатанством. Но вот в медицинской области далеко не для всех очевидно различие между наукой и знахарством, или, по крайней мере, не все истолковывают это различие в пользу науки. Медицинская наука скромна: она признаётся, что не все болезни излечимы, что не всякая болезнь излечима при всяких условиях, что она зависит от организма, которому лишь помогает. Напротив, знахарское шарлатанство обещает чудеса, внушает надежду на излечимость всех болезней и поддерживает эту надежду так называемыми «лошадиными дозами». В силу этих обстоятельств медицина в низко-культурном обществе не может конкурировать со знахарством. И, во всяком случае, сама медицина, собственными средствами, бессильна бороться со своим конкурентом. Но ещё печальнее положение научного богословия. Оно видит рядом с собой религиозное шарлатанство, которое то обещает своим адептам власть над природными силами, магическую помощь, то рекомендует религию как надежнейший и вернейший путь социального и политического благоустройства. В наше время особенно вошёл в моду последней вид религиозно-богословского

шарлатанства – богословско-фельетонная игра на социально-политических симпатиях, пред которыми не может устоять толпа даже полу-культурная. Как легко поддаться под неглубокие вождения этой толпы! В наши дни – в дни борьбы со старым режимом – стоит лишь провозгласить, что христианская религия на стороне социализма и против такой-то власти, – и толпа рукоплещет. Не поймёт она, что как бы ни была настоятельна нужда социально-политических реформ, самых радикальных, всё же несомненная пошлость в том, что религия связывается непосредственно с определёнными формами социально-политического прогресса. Даже какой-нибудь Георгий Чулков, смыслящий в богословии менее любого семинариста, в силу одной только индивидуалистической точки зрения понимает, что «для религиозного сознания не может быть относительных критериев. Религия по духу своему всегда непримирима. Она не может говорить мне: сегодня пусть будет конституционная монархия, завтра республика. Религия ставит абсолютные цели». Но толпа, даже интеллигентная толпа, именно потому, что она – стадо, никогда не поймёт религиозного аристократизма, религиозной абсолютности. Ей нужны хлеб и зрелища! И научное богословие, имеющее своим объектом чистое религиозное познание и не проповедующее ничего, кроме абсолютного действия и личной свободы, не имеет собственных средств прямой борьбы с богословским шарлатанством.

И что всего любопытнее: соблазнительным для слабых душ является не определённое какое-нибудь фельетонное решение христианского вопроса, а именно самый фельетонизм, самая программная постановка христианского вопроса. Увлекаются одинаково и трудовым братством, построенным на принципах железной дисциплины, и толстовскими колониями, основывающимися на полном отрицании всякой дисциплины, и братством борьбы, вносящим в христианство начала революционных действий, и христианским социализмом. Остаётся в тени и тот факт, что все эти программы исключают одна другую: христианские «трудовики» со скрежетом зубным обличают нелепость как непротивленцев, так и христианских

общественников, непротивленцы в свою очередь ненавидят и трудовиков и общественников, последние, наконец, презирают и мирных трудовиков и пассивных непротивленцев. Но у них всех есть общее: все они не хотят знать богословской критической науки, все они проповедуют, обличают, выставляют свои программы, обещают немедленное исцеление недугов, предлагают «правила действия». Устраняясь от богословской науки, все они понятия и даже предчувствия не имеют о религиозной тайне, о красоте религиозного знания, все они страшно не религиозные люди. Они разменивали религиозную ценность на рыночные монеты, они волочат святыню по улицам, они заменяют религиозное ведение дешёвыми программами. От них мы не услышим религиозно-творческой мысли, крылатого слова, – они наводняют книжный рынок своими популярными брошюрами, своими рецептами для толпы.

При таких условиях научное богословие требует от своих работников героического самоотвержения. *Theologia vera virtus est*. Вместе с предложением приходится будить и спрос, вместе с бросанием зёрен готовить и почву, развивать и вкусы. Нет благоприятного встречного течения. Напротив, встречаешь предубеждение и недоверие. Выходишь на сцену под косыми взглядами. С первым шагом поднимаешь на себе грехи других. Заранее отказывают тебе в праве говорить истину историческую и правду личную, прилагают к твоей религиозной мысли чужие масштабы программные, внешние марки шаблонные.

Тесная область богословской науки и, в частности, религиозная мысль стиснута болотистым мелкоколесьем богословской публицистики. Целый сонм фиглярствующих писак, кривляющихся перед базарной публикой, забавляет её разыгрыванием ролей Савонарола и Брандов, ломается перед ней со своими дневниками, исповедами. Но оказывается, и в тесной области богословской науки религиозная мысль имеет против себя воинственную богословскую схоластику – в двух видах: в виде безличной церковно-исторической археологистики и в виде схоластической систематики.

Религиозная философия – это современная мученица. Она страдает уже от того, что её заливают грязная волна

публицистической, вульгарной фальсификации. Она страдает от цензуры – общей, специальной для учёных богословских трудов и добровольной цензуры рецензентов и доносчиков, действующих подобно «неким от Иакова». Она страдает от цензуры несравненно более других отделов богословия, потому что в вопросах религиозной мысли каждый считает себя компетентным, и не принято здесь сообразовываться с научными данными... Однако всё это было бы терпимо, если бы наша богословская наука давала в своей собственной сфере убежище для религиозной мысли. Но богословская наука хочет быть царством внешней учёности и не хочет дать места для религиозной мысли. Религиозная философия отличается от публицистики тем, что она опирается на критико-историческую науку, но сама богословская учёность отвёртывается от религиозной философии. Богословская наука – и церковно-историческая и систематическая – смотрит на религиозную философию, на религиозную мысль – пренебрежительно.

Первый мотив этого высокомерия тот, что-де академическая философия не мирится с творчеством мысли! Проф. А.И. Лебедев, наш знаменитый церковный историк, в своём автобиографическом очерке, писал следующее «Я никогда не чувствовал большого расположения к философствованию, а моя магистерская тема (философско-богословская) окончательно поссорила меня с философией, с философией, как она понимается в академии. Эта философия наперёд предрешает и предрешала все вопросы – и исследователю наперёд указывалось, где непременно нужно говорить: *да*, и где столь же непременно говорить: *нет*. Правда, при написании моей диссертации встречались случаи, где нельзя было с уверенностью сказать ни *да*, ни *нет*, но в этих случаях обязательно приходилось тянуть волосянку на мотив: нельзя не соглашаться, но нужно признаться. Всё это мне быстро наскучило – и возбуждало физическую тошноту. Я понял, что академическая философия есть истинная нирвана для действительной науки этого имени. И я не удивляюсь тому, что все ленивые люди в академии обнаруживают несомненную склонность к философии. Я отнюдь не пожелал мыслить

сообразно готовой указке и, раскланявшись со всем, что носило наименование академической философии, занял кафедру древней церковной истории». Эти слова почтенного церковного историка заслуживают внимания... А.П. Лебедев – мой достоуважаемый наставник по академии, о котором я доселе сохраняю самые приятные воспоминания. Его церковно-исторические сочинения составляют у меня настольные книги. И, однако (лучше сказать: тем более), я сожалею, что из-под его пера вырвалась такая необдуманная речь. Печально уже то, что в словах А.П. Лебедева не вполне исправна логическая сторона дела. Он в последних статьях своих с особенной настойчивостью (и болью) останавливает внимание читателей на тех гонениях и прещениях, которые задерживают развитие у нас церковно-исторической науки³⁵. Какое же различие в этом отношении, т. е. в условиях развития, между церковной историей и богословием? Почему это давление образует для исторической науки *внешнее* препятствие, а для богословия – *внутреннее* свойство? Может быть, это давление от исторической науки отскакивает, как от стены горох, а на богословии отпечатлевается всей грязной лапой? Слишком известно, что этого нет³⁶. Это по условиям развития, теперь – по существу. История религий и церковная история имеют своим предметом религию, как факт, и христианство, как факт; философия религии и философия христианства имеют предметом религию и христианство, как проблему. Т. е. по существу дело историка религий и церкви есть внешняя работа, дело религиозного мыслителя – творчество. Личное свободное творчество – *conditio sine qua non* хорошей богословской работы. Это ясно для всех, кроме представителей «научного» богословия – церковных историков и богословов-систематиков. Очень может быть, что А.П. Лебедев именно это религиозно-мыслительное творчество и отождествляет с ленью ума, противопоставляя его церковно-исторической работе. Но ведь это-то и характерно для нашего «научного» богословия, и как раз в этом пренебрежении к религиозно-творческой мысли церковная история становится в один уровень со схоластико-систематическим богословием.

Второй мотив пренебрежительного отношения представителей богословской науки к религиозной мысли – общедоступность тем религиозной философии. Как бы ни была последняя малодоступна по своему содержанию, как бы ни были высоки её требования от писателей и читателей, всё же остаётся неустранимым тот факт, что она обсуждает те же предметы, которые трактуются в проповедях и назидательных листках. Не так с церковно-историческими и богословско-схоластическими трудами. Здесь всегда есть возможность иметь дело с такими вопросами, которые никому не приходили в голову, с такими церковно-историческими именами, которых никто не слышал, и с церковно-историческими памятниками, которых никто не читал, – и это создаёт психологию высокомерного специалиста. Когда же несколько таких специалистов из разных концов земного шара протянут руки друг другу, тогда производится полная иллюзия чего-то одновременно и священнодейственного и всемирного. Хотя бы.

A teachers doctrine and his roof
Is all his province, and enough:
But is no more concerned in use,
Than shoemakers to wear all shoe us

При этом немаловажную роль играет и то соображение, что такие темы дают возможность не касаться личных убеждений, а это мало того, что иногда бывает очень удобно, но и считается признаком «хорошего тона» в богословско-научных кругах... Дело известное, что долго действующие порядки образуют соответствующую психологию толпы. Так и у нас долговременные гонения на религиозную мысль породили глубоко укоренившееся суеверие, что неприлично говорить о своих личных религиозных убеждениях. В этом суеверии – своеобразный семинарско-академический дух. Излагать принятое церковное учение, трактовать внешний церковно-исторический факт, это – научно, а строить личное религиозное мировоззрение, самое меньшее – не принято: это оскорбляет здравый смысл. И простым выводом из этого суеверия служит мнение, что писать и научно на общедоступные (религиозные) темы занятие очень лёгкое, не стоящее серьёзного внимания. И

таким путём в этой типической среде здравого смысла совершенно затушёвывается та несомненная истина, что философски и серьёзно обсуждать затасканные темы, вульгарные вопросы, не сбиваясь на публицистику, не повторяя избитых путей – это возможно лишь при более или менее крупном таланте и личной оригинальности. Мало того, что строить литературное здание не и своих убеждений, вообще, и религиозных в особенности, значит писать кровью и нервами, – это, сверх того, область, где ничем, ни трудолюбием, ни учёностью, нельзя заменить творческого огня, ничем нельзя замаскировать отсутствие Божьего дара. Ибо без этого огня и дара никакими усилиями не выбраться из трясины общих мест, торных путей, чужих, старых и мёртвых слов, надоедливого проповедничества и легкомысленного публицистического фельетонизма.

Так и стоят друг против друга, почти соприкасаясь, напыщенная учёность и шумливая публицистика, сдавливая и вытесняя религиозную мысль. Они часто ссорятся между собой, упрекая одна другую в невежестве, а та эту в безжизненности. Но милые бранятся, только тешатся. И известно немало примеров, когда неприступные учёные быстро переходили на шутовское амплуа базарных публицистов. Та и другая неизменны и последовательны в одном – в ненависти к религиозной мысли. И нет для этой страдальцы места ни в болоте вульгарного проповедничества, ни в камнях бесплодной учёности.

III. Философия жизни: её состав³⁷

...То, что ныне по печальной традиции известно под именем нравственного богословия, должно быть *нравственным учением о христианстве*, которому предстоит самая светлая будущность. Нравственное учение о христианстве – это название указывает на метод науки, на субъективный метод христианской философии, в отличие от объективного метода догматического учения. Прошлое богословия было временем безраздельного господства догматики, стояло под знаменем объективно-схоластической мысли; будущее богословской науки станет под знамя субъективного метода религиозной философии, этико-мистического изучения христианства³⁸. Наша наука есть наука будущего.

Говоря предметно, нравственное учение о христианстве есть учение о христианской жизни. В своём полном виде наука наша состоит из двух, связанных между собой самым тесным образом, частей: нравственное учение о христианстве, или *учение о христианской жизни*, и *нравственная философия*. Вместе с тем она, в составе обеих частей своих, постулирует, как завершающее её целое, *Философию жизни*.

Взаимное отношение двух частей нравственного учения, т. е. учения о христианской жизни (части богословской) и нравственной философии (части философской), как их неразрывная связь, обнаруживается очень легко. При этом начать с той или другой части – совершенно безразлично. Начнём с нравственной философии.

Нравственная философия в широком смысле слова есть то же, что философия жизни. В узком смысле, как обычно название это употребляется, иначе философия нравственности, или этика, – она есть специальное научно-философское учение о нравственной жизни, теория нравственности. Учение это может разрабатываться в чисто позитивном духе или на основе априорных начал практического разума, или же по принципу житейской телеологии, т. е. оценки результатов поведения и преследования целей, не выступающих за пределы земного

горизонта. И в круге позитивной мысли нравственность считается самым высоким продуктом исторической эволюции, – в позитивной литературе даже более, чем у представителей других направлений, обращают внимание на задачу обоснования нравственности. Вспомним хотя бы Огюнта Конта и Спенсера. И задача эта в научной этике исполняется вполне удовлетворительно. Примерами могут служить работы Вундта, Геффдинга, Паульсена и многих, многих других. Нравственность коренится в интересах жизни, преимущественно, социальной: она, по крайней мере, в своём низшем виде, может вполне быть оправдана независимо ни от каких метафизических построений и религиозных мотивов, может считаться вполне автономной областью, вполне человеческим явлением. Апологетические инсинуации, будто разум, предоставленный самому себе, неизбежно приходит к отрицанию нравственных устоев жизни, представляют собой печальное недоразумение. Слабая сторона позитивной морали в другом. Позитивная, условная, утилитарная, земная нравственность, как бы ни прочно она утверждалась на благоразумии, не имеет в себе ничего святого, ничего абсолютного, ничего онтологически-ценного: она оправдывается запросами жизни, но не вносит в жизнь ничего, превышающего условную видимость, не служит оправданием жизни. Такое значение нравственность получает лишь в том случае, если в её сферу включается религиозно-мистическое, христианское начало: лишь в этом случае этика становится нравственной философией. Христианский духовный опыт есть самое высшее явление в широкой сфере нравственности, которая сама подпадает критике под лучами этого высшего опыта. Христианство образует религиозно-историческое основание нравственности. Философский смысл придаётся нравственности не метафизической оправой утилитарного опыта, а включением в сферу этики нового содержания, именно религиозно-мистического. Поэтому богословие, или христианская философия, имеет в своём обладании ключи к последнему решению этической проблемы. Сколько бы ни углублялся философский гений в исследование формально-априорных предпосылок человеческого опыта, как бы ни

изошрялась наука в анализе психологических и социальных законов жизни, ни на том, ни на другом пути не разрешается тайна жизни, не преодолевается удручающая пошлость существования, не построяется философия жизни. И когда мы видим многочисленные усилия воздвигнуть философскую этику средствами чистого рационализма или эмпирической науки, мы присутствуем при одной из самых тяжёлых трагедий. Неудача здесь наглядно связывается с недостаточным богословским образованием: Канты, Соловьёвы плохо знали христианство, и здесь была их Ахиллесова пята. В лаборатории христианской философии выковывается меч, которым можно разрубить все узлы этической проблемы. Нравственное учение о жизни должно обнять, как свою важнейшую часть, учение о христианской жизни, а последнее не исчерпывается в беглых заметках, но постигается в своеобразной науке, орудующей специфическими приёмами.

С другой стороны и для богословия имеет решающее значение нравственно-философский угол зрения. Нравственная философия имеет дело с априорными началами духовной жизни. Здесь выступает трансцендентальная форма, в которую выливается разнообразный человеческий опыт и которая делает для нас уловимыми психические переживания. В этом полагаются основы строго научного изучения всей эволюции человеческого духа, всех новых её ступеней. На этом пути христианство становится пред лицом общечеловеческого нравственного сознания. Можно видеть, каким запросам человеческого сердца оно идёт навстречу, в какую почву оно бросает свои семена. Из всех видов критики, нравственная критика есть наиболее решающая, и вместе с тем здесь даётся оправдание христианства – совместно и всем доступное, и самое интимное. Нравственно-философский метод есть метод субъективного, или – как иначе говорят – субъективирующего, субъектного отношения к предмету познания. С применением этого метода познания (которое становится ведением), христианство постигается не с объективной стороны, как доступный научному изучению исторический факт или как ряд догматических формул, а как жизнь, как факт внутреннего

опыта, как духовное благо, как ценность. Это есть преодоление как гностицизма, так и историзма и психологизма. Наконец, нравственно-философское рассмотрение предмета есть рассмотрение его с точки зрения жизни, конкретной человеческой жизни, – а так как наиболее характеристичной чертой человеческой жизни является социальность, то – с точки зрения социальной. И к христианству, под этим углом зрения, прилагаются вопросы: что оно даёт для жизни, какую оно имеет ценность биологическую и особенно социально-историческую, что оно приносит для человека, как оно может быть использовано для земли. Христианство по своей интимной стороне входит в более широкое русло мистического опыта, который во всех своих видах, на всех ступенях постигается интуитивно и переживается как религиозное благо. В понятии мистического познания нет, однако, критерия, по которому можно было бы внести в «многообразие религиозного опыта» различие по ценности переживаний. Блаженство евангельской любви, созерцания Плотина, болезненные переживания хлыстов, йогов, мистические состояния, искусственно вызванные приёмом наркотиков – всё это формально явления одного и того же порядка. Теория мистического познания совершенно бессильна сделать между ними какой-либо выбор. Даже болезненные из них она не может лишить ценности достигаемых результатов³⁹. Теория мистического познания, оставаясь в своих собственных границах и развиваясь последовательно, может прийти единственно к плюралистическим выводам, как это делает Джемс. В таком же положении оказывается родственный мистицизму эстетизм.

\$%Непоколебимой истине

Не верю я давно,

И все моря, все пристани

Люблю, люблю равно

Хочу, чтоб всюду плавала

Свободная ладья.

И Господа и Дьявола

Хочу прославить я.

Все попытки сторонников мистицизма отыскать критерий оценки мистических явлений внутри его самого терпят неизбежное крушение, ибо противоречат самой идее мистического или эстетического простора. Правда, есть внутренняя логика религиозной эволюции, которая одному из её моментов, евангельскому опыту, придаёт кульминационное значение, по крайней мере, в круге христианской мысли. Однако это не есть научное суждение, оправдание религиозной вершины пред общечеловеческим разумом. Лишь нравственная философия ставит вопрос о ценности вообще, содержит общую теорию ценности, и лишь она в принципе *жизненной* оценки устанавливает критерий для суждения о видах мистического опыта. Для неё евангельская мистика, как духовная (этическая), выделяется среди всех мистических путей в качестве самого истинного пути.

Такова внутренняя связь между учением о христианской жизни и нравственной философией. Однако этого родства между ними нельзя понимать в смысле естественного или эволюционного их объединения. Мистический христианский опыт не выводим из разума человеческой нравственности, не может быть рационализирован в её терминах: он есть неизъяснимая тайна, откровение, нечто данное. Нравственная философия указывает лишь априорную форму, в которую он укладывается, по которой он узнаётся, но не предугадывается. Она намечает в человеческом сердце область непосредственного ведения, которая служит почвой для мистики, выясняет общечеловеческие искания и задачи, которых разрешаются на вершине религиозного блага, но не предопределяет содержания последнего. Переход от нравственного сознания к христианскому откровению является диалектическим. Равным образом и христианская жизнь имеет специфическое религиозное содержание, которое ни малейше не изменяется под нравственно-философским углом зрения. Нравственно-философскому критерию принадлежит лишь выбор в многообразии духовного опыта, но не переработка его. Христианский опыт вступает в сферу нравственного, как чистая духовность, как элемент всецело религиозный, обладающий

безотносительной истиной, самобытной ценностью, – вступает в сферу нравственного, поднимая её до себя, но ни малейше не принижаясь⁴⁰.

То составляло глубокую ошибку старого нравственного богословия, что оно считало своё содержание параллельным естественному нравоучению, как будто есть нравственность естественная и нравственность христианская. Но *нравственности* христианской нет. Нравственное богословие считало своей задачей противопоставить философскому учению о семейной, экономической и государственной жизни христианское учение об обязанностях семейных и государственных. Это было обманом зрения: христианство учит об отношениях христианина к собственности, семье, государству, но положительного учения о семье, собственности и государстве в христианстве нет. Под видом христианского учения о семейных и государственных обязанностях нравственное богословие излагало те же правила благоразумия, которые входят в содержание утилитарной морали. Таким образом, религиозно-христианское значение придавалось тому, что имеет природу земную, а это вело, с одной стороны, к подмене истинного христианского содержания, духовной жизни, правилами житейского благоразумия, а с другой стороны – сдвигало строение живой жизни с той почвы, в которой питаются его корни, с почвы естественной любви к жизни, естественного стремления к счастью. Пытаться обратить христианство на службу практическим интересам жизни – значит покушаться на святотатство, которое не может быть успешным. Христианство ценно для жизни, но ценно прежде всего своим специфическим, религиозным содержанием. Христианская истина входит в объём нравственной философии, философии жизни, в своём собственном религиозном, виде, без малейших приспособлений к практическим задачам нравственного учения, и это тем более, что христианство есть исторический факт, имеет историческое происхождение: христианская истина даёт религиозно-историческое обоснование нравственной философии. Всё дело лишь в том, что философией жизни, её субъективным методом, преодолевается абстрактный

догматизм и позитивный историзм в понимании христианства, которое для философии жизни ценно как духовный опыт. Но интимное, мистическое учение о христианстве сохраняет и в системе нравственной философии всю божественную оригинальность христианского опыта, всю его антитетичность человеческому опыту в границах земного горизонта⁴¹ Интимное, мистическое учение о христианстве не может не иметь нравственно-философской ценности, не может быть чуждым широкой сфере человеческого, т. е. нравственного опыта, но оно может и должно быть излагаемо без малейшей мысли о курсе этики. Не оно приспособляется к нравственной философии, а нравственная философия ухаживает за христианским учением, открывает ему свои объятия, достаточно широкие, чтобы в них могло поместиться всё христианство.

Христианство прилагается к жизни двойной антитетичностью: во-первых, оно открывается сознанию как антитезис позитивному содержанию жизни, во-вторых, оно возвращает верующего, с полнотой духовного содержания к формам мирской жизни. Философия жизни открывается первым антитезисом, – или преимущественным его выдвиганием, так как его нельзя вполне изолировать, без риска впасть в ошибочную односторонность, от второго. Нравственная философия prepares человеческое сознание к восприятию христианского опыта, но это приготовление обнаруживается лишь ретроспективно и должно выступать на первый план в последних фазах философии жизни.

Чтобы стала возможной нравственная философия, чтобы стало возможным нравственное строение жизни, сознание человека должно подняться от практических нравственных задач к религиозному опыту, от земных, природных целей существования, самосохранения и роста, к божественному содержанию жизни. Этот процесс совершается с каждым человеком в его возрождении, он пережит и всем человечеством в появлении христианства. Христианский опыт бросает закваску в человеческое тесто, которое начинает бродить, вскисать, он вносит живой ритм в материю человеческого существования, историческую и психическую, он

пробуждает дремлющего Адама, историческое человечество, он впервые делает возможным поставить самую проблему земного в противоположность открывшемуся небесному, проблему человеческого в противоположность божественному⁴².

Основы христианства

Итак, первый отдел философии жизни имеет характер богословский, религиозно-философский, составляется наукой о христианском опыте, нравственным учением о христианстве. Это – *Основы христианства*. Здесь не исследуется догматическая граница христианского богословствования, хотя она предполагается и даже служит отправной точкой: собственный предмет *Основ христианства* то опытное содержание, которым наполняется догматическая формула. И христианский опыт здесь берётся не в индивидуальном разнообразии, не в психическом обнаружении, как описание субъективной стороны спасения по разным документам христианской души, а в историко-принципиальной основе, как жизнь и слово Христа, что придаёт научно-критическую прочность нравственному учению о христианстве: лишь изучается историко-принципиальная основа христианства, жизнь и слово Христа, со стороны не внешне-научной, а мистической, изучается методом субъективным. Вот содержание *Основ христианства*.

Том первый *Христос* содержит два исследования – *Уничжение Христа и Философия евангельской истории*.

Уничжение Христа имеет следующее содержание.

Объяснение посл. Флп.2:5–11.

Вопрос о кенозисе в христианской письменности за первые три века.

Учение IV века о самоуничижении Иисуса Христа.

Учение Кирилла Александрийского о самоуничижении Иисуса Христа, в связи с христологией Феодора Мопсуестского.

Христология Феодорита Кирского с точки зрения кенозиса.

Данные для учения о кенозисе в догматическом послании Льва, папы Римского.

Учение о самоуничижении Иисуса Христа в догматическом послании Софония Иерусалимского.

Разъяснения к учению о самоуничижении Иисуса Христа в догматическом послании Агафона, папы Римского.

Иоанн Дамаскин по вопросу о самоуничтожения Иисуса Христа.

В предисловии к исследованию выясняется его положение в «системе религиозной мысли».

Между евангельским образом Христа и нашими понятиями стоит апостольско-патристическое догматическое учение, которое заслоняет от нас простоту евангельской истины. В общем, этот заслон наклоняется в сторону перевеса богословской стороны в деле и учении Христа над стороной человечески-исторической. Догматические формулы, в условном понимании их, для многих делают недоступной евангельскую истину в её исторической чистоте. Между тем в существа дела догматическая христология, правильно и в достаточной глубине понятая, возвращает нашу мысль к евангельскому факту и приводит наше сердце к живому Христу. Такое именно значение имеет апостольско-святоотеческая мысль о самоуничтожении Христа, завитая в церковной христологии, но не вошедшая в догматические формулы. Нам нужно начинать с догматической христологии, но прямая задача философии христологического догмата в том, чтобы вывести на свет эту заложенную в глубине догмата идею самоуничтожения, простиравшегося до подчинения Христа законам и условиям человеческого существования.

Из рассмотрения церковных учений об уничтожении Христа выводится, в конце исследования, наше «право перенести подвиг уничтожения внутрь богосыновнего самосознания Христа, понять идеологию кенозиса в качестве чувствований и внутреннего переживания исторического Христа», так что «учение об уничтожении Христа» служит «введением в философию евангельской истории».

В предисловии к *Философии евангельской истории* выясняется неудовлетворительность обычных объяснений евангельской истории – научно-исторического, археологического и рационалистического – и предначертывается новый приём объяснения. «Исходя из того, что евангелия – не исторически-летописный материал, а религиозно-творческое изображение Христа, что – далее – жизнь Христа свидетельствует о Его

исключительной оригинальности и представляет собой полный символизм, придающий Его чудесам идейную конструкцию, я полагаю, что невозможно написать, на основании евангельских повествований, исторической жизни Христа, что Его жизнь скрыта от нас за субъективно-идейным характером евангельских передач и за символизмом Его дел, – что, однако, нам дана возможность понять «чувствования» Христа, Его душу. Евангелия вводят нас в реальнейшую глубину наиболее самобытной человеческой души, не имея своей целью дать исторически-объективный очерк её жизни. Евангельский Христос это – единственный Человек, живший всецело для дела Божия, небесный человек это – душа, исполненная одной религиозной идеей», это – только Сын Божий, почти не касающийся земли, почти без исторически-бытовой окраски, без малейшей земной пыли. Евангельская история – откровение Христа, символическое облачение евангельской идеи. Поэтому мы выдвигаем новый приём объяснения евангельской истории – раскрытие её внутренней последовательности, её разума, её законов, её духа. Этот приём с полным правом можно назвать философией евангельской истории. Цель евангельских повествований указана евангелистом в том, чтобы читатели уверовали в богосыновство Христа (Ин.20:31), – в раскрытии евангельской идеи. Но евангелисты этой цели достигают не собственным обсуждением евангельской истории, а передачей и группировкой её событий, так что смысл евангельской истории в их повествованиях оказывается её духом, а не буквой. Уловить этот дух, этот логос евангельской истории и выразить его в рассуждениях, в логических формулах – такова задача философии евангельской истории». Далее формулируется общий смысл евангельской истории. «Жизнь Христа есть божественная, духовная, вечная жизнь, Он открыл миру Отца Небесного: в Нём жизнь явилась, вечная жизнь, которая была у Отца (1Ин.1:2). Сам Христос сознавал Свою жизнь в качестве откровения Отца. Это самосознание Христа не было Его самообманом или отвлечённой мыслью, выдумкой. В Нём это самосознание было непосредственно, природно, и оно было настолько реально, что определило всю Его жизнь. Затем – оно

не прошло бесследно для истории: чувствования Христа, форма Его отношения к Богу привиты Им человечеству, Он стал «начальником и совершителем духовной жизни христиан. Это мы утверждаем не в качестве догматической истины, а в качестве истины исторической... Христос создал дело исключительной оригинальности и универсальной значимости: Он создал новое отношение людей к Богу. Почему откровение духовной божественной жизни в условиях земного существования и составляет главный смысл земной жизни Христа как в существе Его личности, так и в Его историческом значении». Этот смысл жизни Христа раскрывается в следующем плане *Философии евангельской истории*.

Рождество Христа откровение в Нём божественной жизни.

Самосознание Иисуса Христа.

Крещение Иоанново.

Искушение в пустыне.

Учение и дела Христа.

Первый период служения Христова: лето Господне благоприятное.

Второй период служения Христова: кризис.

Третий период служения Христова: ослепление иудеев и суд над ними.

Воскресение Христа.

Второй том: *Евангелие (Вера и жизнь по евангелию)*. В предисловии выясняется метод «религиозного мышления», религиозного воспроизведения евангельского учения, задача внутренне-стройного и имманентно-убедительного воспроизведения евангелия Христа. «Евангелие не логическое измышление, а факт религиозного творчества, к которому возможно живое, опытное отношение, устанавливающее между ним и исследователем внутреннее сродство, подобное тому, какое существует между художником-критиком или комментатором и художником-автором». Содержание тома следующее.

А. *Ветхозаветная основа евангелия.*

Еврейский монотеизм. Изначальность еврейского монотеизма. Ревность Иеговы. Универсальное величие Иеговы.

Ничтожность языческих богов. Представление о славе, святости и духовности Божией.

Ветхий завет. Понятие завета и его цель. Вера и оправдание, грех и наказание. Партикуляризм еврейской религии. Ограниченность в представлениях о Боге и Его нравственных отношениях. Культ. Ангел Иеговы. Слово Божие. Дух Святой. Премудрость Иегова.

Ветхозаветное священство. Культ и завет. Понятие религиозного рабства (рабство – выкуп; обрезание, первенцы, начатки; кровь) и сознание греха. Священническое служение и искупительная жертва.

Царство (теократия). Значение народа по идее завета и вырастающее отсюда значение царства. Историческое значение царей. Теократия. Мессия-царь, носитель теократии. Две стороны мессианства: помазание, как основа, и ожидание грядущего осуществления целей. Отношение царства к священству.

Пророчество. Значение пророчества в теистической религии Иеговы. Три периода пророчества. Историческая основа ветхозаветного пророчества (сравнение с языческой мантикой). Борьба истинного пророчества с ложным. Позднейшие признаки истинного пророчества (нравственный характер). В чём раскрывался нравственный характер пророческого служения (историческая основа, внутренняя основа и живое отношение к судьбе веры и неверия). Этическое пророчество. Понятие правды и милости, как религиозная основа пророческой этики. Социальное содержание её (Исаия, Осия, Михей, Иезекииль, Захария). Вера и послушание. Пророческий суд над народной жизнью – культом и общественным строем.

Пророчество, как основа закона. Пророчество – кульминационный пункт ветхозаветной религии и его двоякое отношение к последующей истории. Содержание ветхозаветного закона: моральные основы социального строя евреев. Его национальная ограниченность: партикуляризм и экстернализм. Привременность пророческого этического монотеизма: объективная ограниченность религиозного созерцания пророков

и субъективная ограниченность религиозного опыта (отрок Божий). Количественная ничтожность пророчества.

Законническое иудейство. Связь законнической дисциплины с пророческой проповедью. «День Иеговы» – день суда, как историографическая рамка пророческой проповеди. Социальная правда, как условие спасения народа, и вытекающая отсюда цель социальной этики. Общественный закон. Индивидуальная нравственность у Иеремии и Иезекииля. Кагал. Достоинства закона. Характер закона, юридизм. Небесное правосудие и человеческая правда. Закон, как условие оправдания. Благо и тяжесть закона. Дела личного настроения (молитва, пост, благотворительность) Книжническая скрупулёзность. Этический пессимизм и нравственное самодовольство. Лицемерие. Фарисейское самомнение.

Иудейские верования загробные, мессианские и эсхатологические:

а) Древний шеол. Требования номизма. Отрицательные выводы Экклезиаста и Иисуса сына Сирахова. Положительная вера в загробную жизнь в Премудрости Соломона и в кн. Еноха СII, 4 – CIV, 8. Положительное и отрицательное значение этой веры. Формы загробного существования – бессмертие праведников, восстание для вечной жизни и телесное воскресение. Время суда.

б) Мессианские ожидания иудаизма и отличие их от пророческих. Царствование Израиля. Видение Даниила. Символ овцы у Еноха. Премудрость Соломона и кн. Юбилеев. Персональная определённости мессианских ожиданий и их второстепенное значение. Национализм и политическая узость. 17 пс. Соломона. Этические черты. Дополнительные мессианские представления. Презэкзистенция Мессии.

в) Космологическо-эсхатологические ожидания. Схема двух веков. Идея антихриста и хилиазм. Гностицизм.

Б. Евангельское учение.

Отец Небесный (евангельская любовь). Богословские предпосылки евангельского учения. Божественно-абсолютная любовь Христа, как первый факт евангельского опыта. Его гносеологическое значение. Евангельское богосыновство. Его

интимность. Его универсальность. Особенности терминологии («Мой Отец Небесный», «твой Отец Небесный», «наш Отец Небесный»). Отличие от ветхого завета в представлениях об Отце: христианство = богоотчество = богосыновство. Абсолютность евангельской любви. Реальность евангельской любви, как любви к людям.

Евангельская вера. Ветхозаветная идея божественного всемогущества в начальном и конечном моментах царства Божия. Отличие новозаветного антропоцентризма от ветхозаветной идеи космологического антропоцентризма и народного богоизбранничества. Природно-историческая закономерность. Преодоление фаталистического пессимизма идеей универсальной любви Божьей и идеей полного самоотречения.

Духовная праведность и ветхозаветный закон. Новозаветный принцип жизнедеятельности в отличие от ветхозаветного закона. Духовная праведность. Новозаветная праведность и праведность ветхозаветная. Евангельским принципом ветхий закон отводится от общества к личности и возводится к абсолютности. Абсолютность личного принципа и невозможность абсолютного закона. Заповеди о негневливости, о целомудрии и нерасторжимости брака, о клятве, о непротивлении злу, о неосуждении, о любви и патриотизме Новозаветное исполнение закона.

Отношение новозаветной праведности к религиозным обычаям и ритуалу. О праздниках (субботе), жертвах и вообще богослужебном культе. О левитской нечистоте. О милостыне, молитве и посте. Об отношении к мытарям и грешникам. Свобода сынов царства. Прикровенность и постепенность в раскрытии евангельского принципа.

Праведность и награда. Религиозно-юридический язык ветхого завета в евангелии. Количественная несоразмерность между добрым делом и наградой – с субъективной и объективной стороны. Награда, как милость. Качественное соответствие евангельской награды с добрым делом евангельская награда, как плод. Взгляд на внешние блага;

блаженство в уничижении. Духовная объективность евангельского блага.

Вечная жизнь. Ветхозаветное понятие жизни. Евангельско-духовное понимание вечной жизни. Вечная жизнь – божественная духовная жизнь: абсолютная любовь, вера, праведность, знание, свобода, блаженство, (как блаженство свободы и богообщения). Действительность и несравнимость блага вечной жизни. Внутренняя духовность его. Возрождение.

Отношение вечной жизни к внешним благам и формам мирской жизни. Двоякий взгляд евангелия на мирскую жизнь – с естественной точки зрения и в отношении её к вечной жизни. Отличие от дуалистического аскетизма. Естественное благо жизни. Христианский аскетизм. Отрицательное значение внешних благ для вечной жизни: соблазн скорбей и обольщение богатства. Благотворительность. Безотносительность евангелия к вопросам социальной экономики. Мирские занятия. Семья, государство, народность. Предопределённая сцепленность евангельского блага со смертью.

Евангельское учение о грехе. Иудейские понятия праведности и греха, оценка их в евангелии. Евангельские этические нормы – зло, как злость (по содержанию) и долг (по форме). Понятие естественной злости, немощи и неведения. Оценка их в евангелии. Динамика зла, хула на Св. Духа. Сила евангельского греха – неверия в Сына Божия. Новая этическая классификация людей. Учение о греховном мире.

Христос-Спаситель. Учение о Спасителе, как центральный пункт евангельского учения о спасении в отходе от ветхозаветной сотериологии. Иудейская система мессианских именовании:

- а) Мессия-Христос,
- б) сын Давидов и царь Израилев,
- в) Сын Божий и Сын человеческий.

Богосыновство Христа, как основа всего дела спасения – его идеи, мотивов и способа совершения. Невозможность обхода этих сторон спасения в компромиссе под предлогом доверия учительскому авторитету Христа и упования на Его силу. Христос, как Сын человеческий.

Спасительное значение смерти Христа и Его воскресения. Объяснение спасительной силы смерти Христа:

а) по сущности Его духовной жизни (любви) и

б) по исторической форме её откровения (Христос-Судья). Совпадение той и другой стороны. Мф.20:28, Мк.10:45 (*λύτρον ἀντὶ πολλῶν*), слова тайной вечери над хлебом и вином εἰς ἀφεσὶν ἀμαρτιῶν (религиозное рабство, грех и искупительная жертва, искупительное значение праведников и возобновление завета). Воскресение Христа и ниспослание Духа.

Царство Божие. Термин «Царство Божье», как самое общее обозначение предмета Христова учения. Ветхозаветное учение о царстве Божьем в чертах теократическо-политической и апокалиптической: его отражение в евангелии. Царство Божье и царство Христа. Царство Божие и блага богосыновства. Царство Божие и праведность. Царство Божие и вечная жизнь. Царство Божие и церковь. Христианская эсхатология.

В третьем томе *Христианское мировоззрение* евангельская идея вставляется в рамку природных условий человеческой жизни – *Цель и смысл жизни* и в перспективу исторической эволюции – *Искушения Христа в связи с историей дохристианских религий и христианской церкви.*

Во введении к первому трактату отмечается «основное внутреннее противоречие жизни» – между «свойственными человеку по природе двумя основными стремлениями: во-первых, стремлением к личному счастью и внешнему совершенству и, во-вторых, стремлением к небесному, к соединению с божеством, – стремлением проявить в своей жизни божественное содержание». Далее критикуются мнимые пути к решению этой основной проблемы, и указывается в христианстве истинный путь её решения.

Критика эвдемонизма. Эвдемонизм не имеет оснований в природе и истории. Идея счастья не может быть руководительным началом деятельности. Счастье недостижимо.

Критика идеи естественного совершенства. Она не имеет оснований в природе и истории. Она не может служить принципом деятельности. Естественное совершенство недостижимо.

Духовное совершенство и внешнее уничтожение, блаженство и страдания – в христианстве. Взгляд Л. Толстого на жизнь и христианство; его критика. Христианство не освобождает человека от злостраданий в жизни. Три периода в жизни христианина. Богодарованность христианства. Его условие – сознание человеком своего природного ничтожества, своей беспомощности. Соединение в христианстве духовного совершенства с видимым уничтожением и блаженства с внешними страданиями.

Цель жизни в славе Божией. Слава Божия есть жизнь Божия. Мир как явление божественной жизни в ничтожестве. Творение мира, как самоуничтожение Божие. Слава мира, как слава Божия в ничтожестве. Цель эта необходимо достигается самым фактом существования мира. Слава Божия, как принцип нашей деятельности. Слава Божия, как идеал. Духовная жизнь, как высшая форма откровения божественной жизни в мире.

Несправедливые страдания и естественное развитие. Недостаточность юридического взгляда на страдания. Жизнь согрешившего человека, как новое снисхождение Божие. Цель злостраданий – слава Божия. Значение злостраданий для сознания человеческого. Степени в терпении скорбей: сознание и свобода терпения. Терпение несправедливых страданий. Добро и страдание. Несправедливые страдания, как высший долг. Замечание о культе страданий. Взгляд Толстого и Соловьёва на естественное развитие. Истинное значение естественного развития.

Самая христианская идея, в связи данного хода мыслей, т. е. как решение жизненной проблемы, рассматривается (кратко повторяется) в следующих пунктах.

Духовная жизнь. Иисус Христос. Покаяние.

Молитва. Пост. Христианское юродство.

Любовь. Вера. Надежда

Церковь. Природа. Мир.

Воскресение из мёртвых. Вечное блаженство. Царство небесное.

План второй половины тома *Искушения Христа в связи с историей дохристианских религий и христианской церкви*

намечается в начальных строках предисловия.

«Мы выяснили цель и смысл жизни, показали её религиозное значение в крайних пределах человеческого призвания – в начальном творческом предопределении, в кульминационной высоте духовного совершенства и в последних эсхатологических чаяниях. Теперь мы проследим, как цель человеческой жизни уяснялась и достигалась в путях всемирной истории, раскроем смысл исторической эволюции с христианской точки зрения.

Осветить всемирную историю с христианской точки зрения – значит поставить в её центре лицо Христа, идею евангельской истории, указать место христианской идеи во всемирной эволюции. Но идея евангельской истории и глубочайшая сущность Христова лица открываются в Его искушениях: они дают *specimen totius status exinanitionis Christi*, открывают смысл Его уничижения и победы над миром. Как в центре всемирной истории стоит лицо Христа, так сущность евангельской истории выражается в искушениях Христа, стало быть, искушения Христа уясняют смысл всемирной эволюции, содержат философию человеческой истории. Мы и будем рассматривать искушения Христа в связи с историей дохристианских религий и христианской церкви: из истории искушений Христа мы извлечём лишь то идейное содержание, которое бросает свет на всемирные судьбы человечества, а всемирную историю мы очертим в терминах этого идейного содержания. В схематическом виде это даёт последовательную историю человеческих искушений: искушения первобытного человека, искушения языческих народов, центральные искушения Христа и искушения христианских народов».

Четвёртый том *Христианская свобода* в двух частях:

I. *Истина и символы в области духа и*

II. *Христианская проблема и русская религиозная мысль.*

Здесь специально рассматривается одна из сторон евангельского христианства – его отношение к природно-исторической необходимости, заслуживающая всестороннего обозрения в виду современных течений мысли. Общее содержание тома намечается в предисловии.

«Предмет настоящего тома – вопрос об отношении христианства к жизни во всей полноте её природных запросов и исторического развития, к современным задачам семейным, общественным, государственным. Этот вопрос здесь решается по принципу *христианской свободы* – свободы абсолютного религиозного духа от условности исторических форм и свободы природно-исторической жизни от внешних притязаний религиозной власти. Природно-историческая жизнь, раскрывающаяся в задачах семейных, общественных и народных, представляется мне в виде системы окружностей, обнимающих единый центр – личное религиозное творчество, где природно-историческая плоскость, движущаяся в границах условного развития, проваливается в глубь абсолютных устремлений. Внутренняя из этих окружностей, прилегающая к центральной сфере, есть нравственность, обращённая одной стороной к внутренней абсолютности и другой – к общественно-утилитарной условности: она служит связующим звеном между христианской религией и общественно-исторической условностью. Свободная религия должна опираться на свободное природно-историческое развитие, – это, прежде всего, значит, что религиозная абсолютность должна облекаться в морально-культурное одеяние. Поэтому центральная идея свободного духа и свободной плоти выражается в более конкретном образе этической религии. На этом пути встречаются две крайности – исторического аскетизма и аморального эстетизма, одинаково далёкие от нашей идеи: абсолютная любовь к Богу должна стать реальной силой в любви к человеку, и это связывает религию с общественной жизнью. Но, с другой стороны, общественно-утилитарные задачи не должны расхищать всей духовной силы человека, должны дать место лично-религиозной абсолютности духа, которая придаёт высшее оправдание жизни. Освободить духовную религию от символической оболочки и внедрить её в живую жизнь – такова наша задача». Здесь не решаются вопросы семейной, общественной и государственной жизни, не раскрываются самобытные начала этих сфер: всё внимание сосредоточивается на христианстве, на выяснении его

сущности, на той идее, что в христианстве нет кодекса семейного, общественного и государственного благоустройства, что христианством предполагается свобода социального строения, даётся лишь христианско-антитетическое обоснование самобытности мирской жизни. Идея эта в первой половине *Истина и символы в области духа* раскрывается принципиально в трёх главах: *Типы религиозно-нравственной жизни, Религия и нравственность, Дух и плоть*, а во второй половине *Христианская проблема и русская религиозная мысль* критически, и именно обзревается концепции Толстого, Достоевского, Бухарева, Соловьёва, Розанова.

Пятый том *Религиозная жизнь* – дополнительный и по темам и по значению⁴³⁴⁴.

Церковное учение (учение о принципах церковной жизни)

Нравственное учение о христианстве есть учение о христианской жизни. Но христианская жизнь имеет два аспекта: евангельский, личный, мистический, интимный, и церковный. Есть христианская жизнь личная, мистическая, духовная, и есть христианская жизнь церковная. Что та и другая тесно сплетены между собой, поскольку церковь по своему генезису коренится в духе христиан, а своей последней целью имеет возвращать духовных чад Божиих, об этом достаточно упомянуть; при всём том церковная форма христианской жизни, церковность в специфическом смысле не совпадает с духовной жизнью христиан и постигается как её антитезис. Поэтому законченная философия христианского духа не только не составляет препятствия, но даже составляет необходимое условие – для понимания церковной жизни, церковного учения. Напротив, то была непоправимая погрешность традиционного нравственного богословия, что оно излагало евангельское и церковное учение систематически, в общих схемах. Специфическое значение церкви в том, что она образует наряду с лично-духовной, религиозно-абсолютной жизнью, общественно-исторический, земной, воинствующий облик христианства, она решает временные, условные задачи⁴⁵. Она обнимает всё интимное, мистическое христианство, ничего в нём не изменяет, но совместно с этим она, и именно церковно (церковно-общественная организация!), в своей сфере, создаёт иной строй жизни, рассчитанный на достижение особых задач церкви. Здесь особенно важно то, что церковь положительно признаёт формы природно-социальной жизни, семью, собственность, государство, признаёт мирское христианство. Однако церковь не предлагает своего учения о семье, собственности и государстве, она признаёт формы природно-социальной жизни своим положительным *отношением* к ним. Церковь есть живой организм, и она *живёт* по известным *принципам*. Нет церковного учения о семье, собственности и государстве, но

есть *принцип отношений* церкви к формам природно-социальной жизни. То, что мы применительно к популярным представлениям называем *церковным учением*, в строгом смысле есть *учение о принципах церковной жизни*.

Мы отметили наиболее характеристичное в нравственном понятии о церкви, в нравственном учении о церкви. Но дело нужно представлять себе более широко. «Церковное учение» относится к исторической области христианства. Вслед за евангельской историей и евангельским учением, которые имеют всецело принципиальное, основоположительное, абсолютное, внеисторическое значение в христианстве, началась *история* христианского опыта и христианского жизнепонимания. В этой истории частью раскрывается абсолютное содержание христианства всё с новых и новых сторон, частью же обнаруживаются односторонние, местно и временно обусловленные концепции христианства. Наиболее важно в христианской истории аскетическое понимание христианства. Для нравственного учения о церкви оно важно уже потому, что церковное учение о мирском христианстве дано совместно с учением об аскетизме, как учение о двух путях христианства. Это – церковное учение в широком смысле церковной истории.

Церковное учение входит в христианскую историю, но оно имеет значение более, чем историческое. Церковь есть авторитет для всех её членов. И церковное учение не есть лишь социальное учение о семье, собственности и государстве. Церковное учение в строгом смысле этого слова есть учение догматическое, как одна из важнейших функций церковного организма. Затем в состав церковной жизни входит, как её неотъемлемый элемент, момент харизматический и мистериальная практика церкви. Нравственное учение о церкви должно обнять и эти стороны. Таким образом, содержание *Церковного учения* сводится к следующим пунктам.

История (церковная) христианского опыта и христианского жизнепонимания. Аскетизм.

Определение понятия и состава «церковного учения» отрицательным путём сравнения его с евангельским и

положительным путём уяснения понятия церкви и её задач. Церковь и церковно-историческая феноменология.

Догматическое учение церкви и его нравственное значение.

Мистерияльная практика церкви и её отношение к духовной жизни.

Церковное учение о двух путях христианской жизни – монашеском и мирском.

Морально-социальное учение церкви 1) о браке, 2) собственности и 3) государстве.

Практическое значение научного изложения церковного учения. (Научное освещение современных задач церковности).

Сопоставляя *Церковное учение* с *Основами христианства*, как с учением о мистическом христианстве, мы без труда увидим, что последнее имеют характер исключительно философский, характер бескорыстной мудрости, тогда как *Церковное учение* представляет преобладающий практический интерес. Поэтому для «нравственного богословия» в качестве узкого, специального содержания можно рекомендовать *Церковное учение*.

Оправдание жизни. (Обоснование этического мистицизма)

Нравственное учение о христианстве, или учение о христианской жизни, в двух своих частях: *Основы христианства* и *Церковное учение*, составляет религиозно-историческое основание нравственной философии. Но фундамент нравственной философии необходимо расширить. Нужно вдвинуть в промежуток между: *Основами христианства* и *Церковным учением* новую опору нравственно-философского строения. *Основы христианства* имеют религиозно-философский характер. За ними в плане *Философии жизни* должен следовать трактат чисто философский: *Оправдание жизни – обоснование этического мистицизма* (в двух частях: ч. 1 *Философия чистого духа* и ч. 2 *Дух и жизнь*). В глубочайшем смысле, в подпочвенной сокровенности, в той точке, до которой опускается философская интуиция, в которой происходит «прикосновение» нашего духа к действительному бытию, в той «единственной точке», о которой говорит Бергсон, «единственной вещи», которую удаётся усмотреть мыслителю, – *Оправдание жизни* это то же, что *Основы христианства*. Но всё внимание сдвигается с религиозно-исторической почвы на почву исключительно психологическую, с богословской на философскую, хотя это не чистая психология, как и в *Основах христианства* не было места чистому научно-историческому исследованию, хотя и здесь, как и там, сохраняется принципиально-субъективный метод, применяемый в *Оправдании жизни* к области психологической. Вместе с тем на всём просторе развёртывается методологическая проблема *Философии жизни*, которой нельзя было миновать и прежде⁴⁶, так что с этой стороны *Оправдание жизни* выдвигается на передней план. Здесь *Философия жизни* даёт себе полный отчёт в методе своего построения, в своих путях. И всё же не в этом новый центр тяжести. Из двух антитез, которыми область нравственной философии, широта человеческой жизни, соединяется с религиозной мистикой, именно антитетического

перехода от жизни к религиозно-мистическому опыту и антитетического перехода от мистической вершины к широкой реальной жизни, – для *Основ христианства* собственной является первая антитеза, а для *Оправдания жизни* – вторая. И в *Основах христианства* вторая антитеза, всегда предполагаемая первой, если всем строением руководит надёжный архитектурный вкус, выступает с полной определённой (Христианская свобода), тем не менее, вторая антитеза намечается здесь скорее с негативной стороны, путём отрицания в христианстве нравственно-практической природы и постулирования свободной мирской жизни, чем со стороны положительного раскрытия самобытных начал последней. Напротив, в *Оправдании жизни* доминирует вторая антитеза, хотя и здесь повторяется, в психологической области, путь первой антитезы, и здесь в центре стоит понятие чистой духовности. В целом *Основы христианства* направляются по пути восходящему – *Via ascendens ad Deum*, а *Оправдание жизни* по пути нисходящему – *Via descendens*. Основная задача, которая здесь решается, это – отыскать в самом понятии чистой духовности, внутри самого мистического опыта, корни *утверждения* жизни, взятой не в виде какого-либо фальсификата, а во всей красочности её конкретного содержания. Исключительно психологическая почва, без привнесения исторических опор, оказывается, с точки зрения этой задачи, и более трудной, ответственной, и, соразмерно, наиболее плодоносной. Проблема ставится и решается здесь во всей обнажённости: эта жизнь, столь милая, столь сладкая при всей господствующей в ней жёсткости, при всей наполняющей её грязи, при всей неумолимости ведущих её законов, манящая к себе своею самодовлеемостью и отталкивающая своею беспомощностью – имеет ли она оправдание? Философия жизни хочет размежеваться с философией смерти по всей линии, бросает ей решительный вызов: борьба должна быть доведена до конца, без малейшего самосожаления в средствах борьбы, без малейшей пощады в её исходе. Гидра соблазнительного эстетизма должна быть сокрушена, аннулирована: нужно обнажить его полную призрачность. Речь идёт не о

рациональном оправдании жизни, не о защите оптимизма против пессимизма, не о доводах и вычислениях в пользу мысли, что жизнь хороша, что стоит жить, – речь о внесении в жизнь оправдывающего начала. Оправдывается жизнь мистическим опытом, мистической красотой. При отсутствии мистического элемента в жизни, при отсутствии в ней святыни, она опошляется и бывает противной как обуявшая соль. Святыня оздоравливает жизнь именно своею превысшенностью, своей духовностью, в той мере, в какой она не разменивается на житейскую полезность. Но это лишь половина идеи. Мистическое начало, оправдывая жизнь, в этой своей функции обретает и своё оправдание: мистическая красота есть оправдание жизни, не что иное как оправдание жизни. Она есть высший элемент жизни, но высшее служит низшему. Субстанция – не оправдывающая красота, а оправдываемая жизнь. Корни красоты в жизни, без них она обращается в мёртвый эстетизм. Онтологизирующее значение жизни – в этом основная идея этического мистицизма, в этом пафос *Философии жизни*. Цвет бытия должен заключать в себе зародыши жизни, чтобы не быть пустоцветом. Эстетизм – пустоцвет. Этика, как оправдание жизни, восстаёт против эстетизма. Добро, т. е. Свобода и Любовь, хорошо единственно потому, что в нём есть красота, – красота и тайна, но с Красотой нужно бороться, бороться – во имя жизни. Нужно быть израилем-богоборцем. Жизнь есть единственное, во имя чего нужно бороться с Красотой. Таким образом, жизненные ценности снова поднимаются после того, как они были обесценены пред лицом Духа. – они реабилитируются, и религия снова наполняется древним содержанием...

Основы христианства и Оправдание жизни составляют религиозно-философское основание нравственной философии.

Оправдание жизни исполняет свою задачу принципиально, даёт принципиальное и общее обоснование жизни. Здесь утверждение жизни выводится из природы самого духа, так что для самобытных начал её расчищается только место. Дело *Оправдания жизни* должны довершить работы, применяющие тот же принцип к частным областям жизни и выдвигающие для

каждой из них специфические самобытные начала, в совокупности составляющие всю полноту жизни. Их можно назвать прикладной частью *Оправдания жизни*, практической этикой, не лишённой философского интереса постольку, поскольку она довершает дело утверждения жизни. Это суть: *Церковное учение*, о котором уже было сказано, *Социализм (Нравственность и хозяйство)* и *Философия счастья*.

Социализм. (Нравственность и хозяйство)

Церковное учение излагает нравственное учение о церкви, говоря иначе, трактует о том утверждении жизни, которое вытекает из природы церковного общества. *Социализм (Нравственность и хозяйство)* разрешает ту же задачу в применении к социально-экономической жизни, к обществу в широком и самом реальном смысле слова, следовательно, даёт учение о социально-экономическом начале жизни, о социально-экономических законах её. Почему я в учении об обществе исхожу не из государственно-правовой формы общества, а из хозяйственных низов общественной жизни, решаю вопрос общественно-экономический, это достаточно выясняется в теории исторического материализма, обозрение которой входит в содержание книги. Почему я рассмотрение этого вопроса слил неразрывно с обсуждением теории научного социализма, это также довольно легко понять: теория марксизма есть самая радикальная, откровенная и полная постановка социально-хозяйственного вопроса. Я присоединяюсь к мнению тех мыслителей, которые, как вообще социально-экономический вопрос, так, в частности, теорию научного социализма считают пробным камнем для нашего знания и для нашей совести. По моему глубокому убеждению, кто не спускается до низин социально-хозяйственной проблемы в социалистической её постановке, кто не взглянул беспристрастными глазами на задний двор человеческой жизни, кухню и рынок, тот не знает жизни, тот не имеет права судить о ней. Нигде так не очевидна, как в этой области, царящая в человеческих отношениях закономерность, столь характерная для общества. Здесь складывается тело человечества, в котором воплощается человеческое зло, становясь от того крайне злым, здесь должно воплотиться и спасение человека. Только та философия имеет подлинные размеры, построена по настоящему масштабу, которая включает в свой кругозор экономическую сферу. А та единственная сторона, которой эта область обращена к философии, есть отношение нравственности к хозяйственной

закономерности. Этот вопрос имеет сложную историю и с первого взгляда представляется крайне запутанным. «В нём скрещиваются многообразные запросы духа и интересы практической жизни. Здесь встречаются и религия, возвышающая дух человеческий над землёй, и церковь, освящающая всю полноту жизни, и личный дух, жаждущий свободы от всякой экономической связанности, и сектантский радикализм не знающий никаких компромиссов, и светлая вера, проникнутая любовью к жизни, и очевидная неизбежность земных условностей, которые служат средством для всякого стремления, и обратное влияние земных благ, земной культуры на духовный прогресс. Правда, по-видимому, и то, что экономическая область самобытно управляется своими законами, правда и то, что она настолько пронизана нравственными интересами, что кажется невозможным провести пограничную линию между нравственностью и хозяйством. Нет, как будто, надежды на примирение между крайними взглядами, между взглядами тех, которые не видят в политической экономии ни грана этики, и взглядами тех, которые даже в приёмах земледелия услеживают влияние религиозных убеждений. И более всего хотелось бы избежать казуистического пути обсуждения, на котором не достигнуть окончательных решений. Более чем где либо, нужна Ариаднина нить, чтобы пробраться чрез этот лабиринт». Такой Ариадниной нитью в данном случае является различие двух видов нравственности – нравственности абсолютной, религиозной, лично-духовной, и нравственности условно-социальной. Последняя неотъемлема от социально-хозяйственной жизни, но экономическая нравственность есть нравственность условная, в самом генезисе своём всецело зависящая от социальной эволюции, напротив, нравственность абсолютная, т. е. религиозно-духовная, мистическая жизнь, не может быть правилом социально-экономического строения. И, тем не менее, условный нравственно-правовой строй служит высшим целям духа, служит в своей независимости, самой своей условностью. Всё внедряет в нас идею духовно-символического значения социально-экономической закономерности. А это возвращает

нас к основному принципу *Оправдания жизни*, к центру, от которого не может оторваться ни одна частная область, не может оторваться от него, в частности, самое настойчивое утверждение социально-экономического начала жизни.

План книги таков:

Введение. Проблема бедности и социализм.

Часть первая. Научный социализм; его экономическое и историко-философское учение.

I. История социализма: социализм утопический и научный.

II. Виды социализма по отношению к плану будущего общества. Утопический элемент в марксизме.

III. Экономическое учение Маркса. Изложение теории (трудовая теория ценности, теория накопления и сосредоточения капитала, теория кризисов, теория обнищания рабочих и теория социальной революции). Критика фактическая. Критика принципиальная.

IV. Теория исторического материализма. Изложение теории. Анализ теории исторического материализма: идея преобладающего значения и социальной жизни материальных производительных сил. Материализм исторический и материализм философский. Исторический материализм и материалистическая диалектика. Свобода и необходимость. Исторический материализм, как социальная теория. Классовая борьба. Эволюция теории. Основной недостаток.

Часть вторая. Религия и этика в социализме. Атеизм и имморализм Маркса и Энгельса. Критика пролетарской этики с субъективной и объективной стороны. Разбор опытов построения социалистической этики. Антропо-теистическое направление социализма. Критика коллективистического обоснования этики. Разбор социалистического тезиса: религия есть частное дело.

Часть третья. Нравственность и хозяйство.

Философия счастья

Третий отдел конкретной части *Философии жизни* более, чем первые два, может считаться продолжением *Оправдания жизни*, так как здесь утверждаются земные чувства, реабилитируется плотская жизнь. Чистая духовность с её абсолютностью и здесь ни мало не забывается; проводимый здесь взгляд на земные радости и задачи не есть непосредственный взгляд первобытного человека, невосрождённой души. Нет, это возврат к земле с небесной превыспренности, возврат из высшего царства Сына в широкое царство Отца Небесного, царство природы. Это преимущественно палинодия. Здесь входит в кругозор многое такое, что в первой части *Философии жизни* было бы неуместно «Можно сказать – весь метод философского мирозерцания состоит в различении точек зрения, и вся путаница мысли, мешающая нашему взаимному пониманию, проистекает из смешения и неосознанности разных точек зрения. Мы посмотрим на нравственность – на единый высший нравственный принцип – со стороны счастливой жизни, т. е. глазами человека, который желает счастья, иначе сказать, наметим путь светлого счастья, как счастья истинного, подлинного, избавляющий от иллюзии грязного, мрачного, больного счастья. Из высшего принципа духовной жизни нельзя извлечь, в качестве логических выводов, практических правил жизни, как равным образом нельзя и построить этот принцип, принимая счастье за самодовлеющее основание; но чрез посредство идеи счастья можно приложить к жизни высший нравственный принцип, как систему таких правил, облечь его в их конкретный образ... Это приложение ничего не изменяет в самом принципе духовной жизни; путь светлого счастья нимало не отменяет и не заменяет внутреннего – прямого, непосредственного осуществления этого принципа в человеческой жизни, того, что называется духовным подвигом, духовной свободой: теория счастья вокруг этого ядра чертит внешнюю оболочку, подводит под него широкий фон. Ведь и

подвиг можно истолковать в терминах счастья, лишь бы истолкование это было регрессивным, а не прогрессивным. Можно использовать духовную жизнь в интересах счастья, хотя нельзя построить высший принцип жизни на основе счастья, вследствие чего эвдемонизм и утилитарианизм должно объявить ложными теориями. Таким путём мы становимся на самую широкую точку зрения. Моралистов, по словам одного современного философа, упрекали в том, что они всегда интересовались лишь одними мудрецами: в этом упреке есть доля истины. Глубины жизни может постигнуть только мудрец. Но ведь должно же быть у мудрости слово и для многих, для всех: должен быть у храма и притвор, можно молиться и под открытым небом. *Философия счастья* есть нравственная философия в общедоступной, общепонятной форме: она рассматривает жизнь со стороны, общей для всех времён для всех возрастов, для всех характеров»⁴⁷.

В *Философии счастья* обсуждается следующие темы.

Любовь к жизни.

Призраки старость и смерть.

Самоубийство и юность.

Счастье и духовная свобода.

Дисциплина.

Одиночество и солидарность. Дружба

Труд.

Брак и семья

Народ и человечество

Искусство и религия

Последняя тайна

Систематический курс нравственной философии

Мы обозрели религиозно-философскую область нравственного учения: что к этому ещё может добавить *Систематический курс нравственной философии (Этика)*? По важности содержания эта работа не может сравняться с прежде названными: в идейном отношении она есть повторение их. Значение её в том, что она придаёт философии жизни научный характер, втягивает её содержание в научные формы. Достигает она этого прежде всего учением об априорном начале нравственности. Она prepares для философии жизни научно – учебную систему, место среди учебных предметов. Ведь *Философия жизни* может быть создана только в виде творческого построения, оригинальной системы. Ей нет заботы об учебных рамках. *Систематический курс нравственной философии*, радующийся *Философии жизни*, как обретённой жемчужине, драгоценной красоте, оказывает ей эту услугу, предупредительно открывает улей для её золотого роя, вводит её, свободную странницу, в уютную семью школьных дисциплин, сам питаюсь её мёдом. Иначе так сказать. Всякая летающая птица не стесняется земными границами, но каждая птица опускается и садится по-своему: одна садится на дерево, другая на строения, третья на горы, четвёртая на поле. Наука о нравственности это для *Философии жизни* приём не как она летает, а как она опускается на землю, так как в своём поднебесном виде она возносится над границами религии, нравственности, эстетики, права и пр. Опускаясь на землю, философия жизни как религиозная мысль, как духовно-опытное мировоззрение, и получает специфическое отношение к науке о нравственности в отличие от «философии», т. е. гностической философии, которая учебно воплощается в логике. Ибо философия жизни, будучи среди всех наук о жизни и наук богословских именно философией, а не наукой, в то же время, как мысль религиозно-мистическая, как духовно-опытное жизнепонимание, для которой *realiora* есть ценность, – не есть собственно философия, как теория мысли, идеи (идеализм),

познания. Поэтому учебный вид философии жизни не логика, а учение о нравственности. *Систематический курс нравственной философии* есть скромное, учебное одеяние для философии жизни, по которому всякий школьник узнает её, хотя оно, может быть, более скрывает её подлинное содержание. Это последнее здесь вовлекается в сложную цепь схоластических дефиниций, казуистических вопросов, апологетики, полемики. Философ, приступая к составлению *Систематического курса нравственной философии*, снисходит к интересам школы. Вот программа курса.

Введение: понятие о нравственности и нравственной философии

Часть (первая) принципиальная

I Априорное начало нравственности.

II Конкретные начала нравственности

A) позитивно-эмпирическое

Б) религиозно-мистическое. (Здесь место для *Основ христианства* и *Оправдания жизни*)

III Проблемы этической системы:

1. Этика и познание.

2. Этика и красота.

3. Этика и религия.

4. Этика и счастье.

5. Добродетель и нравы.

IV Обзор несостоятельных теорий нравственности
иммoralизм, эволюционизм и проч.

Часть (вторая) прикладная (практическая этика).

I Нравственность церковная (Здесь место для *Церковного учения*).

II Нравственность социально – экономическая. (Здесь место для *Социализм, нравственность и хозяйство*).

III Эвдемонология (Здесь место для *Философии счастья*).

* * *

Из названных здесь сочинений одни напечатаны или сполна (*Основы христианства*) или отчасти (*Социализм* вып. 1 и несколько журнальных статей), остальное содержится в рукописях, приготовленных к печати. Настоящее обозрение я

предназначаю, главным образом, в пособие студентам при слушании моих лекций, а также и для всех моих читателей. Для них, полагаю, это обозрение окажет пользу и теперь и, особенно, при последующем печатании моих рукописей, которые едва ли будут выходить в указанном здесь порядке.

Приложения. Ответы рецензентам

Μὴ δώτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας
ὕμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων, μήποτε στραφέντες ῥήξωσιν
ὕμᾱς

I. Истинное пастырство и живая проповедь. (Ответ свящ. Бабуре и свящ. Зеленеву)

(Из ж. *Странник* 1902. т. 2, ч. 2)

Наша статья «Проповедь, как живое слово» (*Странник* 1902 г. янв.)⁴⁸ имела своей единственной целью принципиальное решение вопроса о проповеди, как живом слове, о продуктивной силе живого проповеднического слова. Известно, что у нас почти совсем не слышно в храмах живой проповеди, да мало проповедают и по тетрадкам. Этот глад слышания слова Божия имеет многие причины, но во всяком случае, среди них нужно считать и причину теоретическую – ложный взгляд на проповедь, как на художественное произведение. Стоя на этой точке зрения, покойный архиепископ Амвросий считал продуктивной силой живого проповеднического слова многие таланты. Такой взгляд, конечно, не может способствовать распространению у нас живой проповеди, оставляя её лишь немногим талантливым пастырям. В противоположность этому мы развиваем принципиально другой взгляд, именно, что проповедь не есть искусство, что она есть простое учительное слово, что поэтому возможность живого проповеднического слова менее всего следует ставить в зависимость от особых талантов, что оно доступно всякому призванному и духовно-опытному пастырю.

В том же журнале «Странник» м. март один пастырь в статье «К вопросу о проповеди как живом слове» высказал несогласие с нашей статьёй. Несогласие его основывается, во-первых, на странном недоразумении, что будто мы приглашаем говорить проповеднические импровизации всех «непризванных, неумелых или самонадеянных» импровизаторов. Во-вторых, своё несогласие с нами автор статьи основывает на фактической трудности для пастырей говорить импровизации. Остановимся на этих возражениях рецензента.

Рецензент понял нашу статью не так, как мы желали бы, чтобы она была понята⁴⁹. Никто нам не дал власти делать духовенству практические предписания, и наша статья не

должна быть рассматриваема со стороны практических последствий. Да к тому же опасаться, что импровизаторами у нас вдруг сделаются не только талантливые, но и неумелые пастыри, нам преждевременно, как преждевременно нам опасаться слишком широкого распространения среди наших крестьян университетского образования. Задачей нашей статьи было не что иное, как принципиальное решение вопроса о существовании живой проповеди. Мы не забываем трудности живой проповеди для наших пастырей; напротив, мы её делаем исходным пунктом своих рассуждений. Мы именно такой вопрос ставим: отчего зависит трудность для наших пастырей живой проповеди – от существа ли проповеди, или от других причин? Если трудность живой проповеди зависит от существа проповеди, то это единственно может означать то, что проповедь есть художественное произведение, и потому живая проповедь требует талантов. Мы на этот вопрос отвечаем отрицательно. Заметим кстати, что рецензент соглашается стоять на нашей точке зрения на проповедь, не как на художественное произведение, а как на простую учительную речь, а между тем с услаждением повторяет чужие слова о том, что при импровизации «слушатели не только следят за мыслями проповедника, но они радуются за каждый счастливый оборот». Но ведь это и есть художественный взгляд на проповедь. Если проповедь есть простая речь, то можно ли говорить о счастливых оборотах? Нет, нужно проникнуться взглядом на проповедь как на простую учительную речь, и тогда совсем иначе будем смотреть на умелость и неумелость проповедника, тогда оставим мы счастливые обороты светскому красноречию, тогда нам легко будет усвоить мысль, что в существовании проповеди нет основания для трудности живого проповеднического слова. Во всяком случае, против этой мысли рецензент не сделал ни одного возражения.

Если же так, если мы интересуемся именно принципиальным решением вопроса о трудности живой проповеди, то по вопросу об этой трудности мы должны сделать некоторые ограничения. Бывает природная неспособность к слову, начиная с неспособности к членораздельному звуку и

кончая неспособностью говорить плавно, ясно, без кривляний (если рецензенту угодно говорить и о кривляниях). Такую неспособность мы должны считать исключением (относительным для каждого образовательного ценза) и не принимать её в расчёт, чтобы не запутывать дела. Отсчитаем на эту неспособность 10, 20, 30 процентов и всё-таки останется 70 процентов способных к простому живому слову. Об этих 70 (если угодно 60, 50, 40, 80, 20, 10) процентах мы и говорим. Не следует впутывать этой природной неспособности, в пример которой рецензент приводит какого-то жалкого магистра богословия – преподавателя, не умевшего сказать связно двух слов, – не нужно впутывать в речь о трудности импровизации для всех наших пастырей, чтобы не закрывать от себя действительных причин этой трудности. Ведь сам же рецензент пишет, что вот-де о вопросах религии и нравственности свободно и плавно говоришь в обществе, а сказать проповедь иное дело. Как же он не видит, что именно в этом-то пункте мы и подходим к вопросу об импровизации. Почему это пастыри, 70% или 20% – это неважно, свободно говорящие в обществе о вопросах религии и нравственности, т. е. не лишённые ни природного дара слова, ни богословской образованности, крайне затрудняются говорить церковные импровизации? В этом весь вопрос. И если мы сумеем показать, что причина этой трудности не в существе проповеди, то мы не только устраним ложный взгляд на проповедь (как на художественное произведение, как на сочинение), тормозящий дело живого проповедничества, но и прочистим дорогу к отысканию практических причин отсутствия у нас живой проповеди.

По словам нашего рецензента, «слава Богу, теперь вряд ли можно встретить пастыря, который не сознавал бы обязанности проповедовать». Какой светлый взгляд на действительность! Да так ли на деле? Успокоив себя этой фразой, рецензент возводит в норму говорение в храмах по тетрадочкам, по сборничкам печатных поучений, и ограничивает заботы «счастливыми оборотами». Но наряду с этими исключительными заботами о счастливых оборотах, с этим почиванием на сборничках, представляется нам мрачная действительность. Что такое наши

мужики в религиозном отношении? Вот в правдивом изображении крестьянская семья. «Старик не верил в Бога, потому что никогда почти не думал о нём; он признавал сверхъестественное, но думал, что это может касаться одних лишь баб, и когда говорили при нём о религии или чудесном и задавали ему какой-нибудь вопрос, то он говорил нехотя, почёсываясь: а кто ж его знает. Бабка верила, но как-то тускло; молитв она не помнила и обыкновенно по вечерам, когда ложилась спать, становилась пред образами и шептала: Казанской Божией Матери, Смоленской Божией Матери, Троеручице Божией Матери... Марья и Фёкла крестились, говели каждый год, но ничего не понимали. Детей не учили молиться, никто не говорил им о Боге, не внушали никаких правил и только запрещали в пост есть скоромное. В прочих семьях было почти то же: мало кто верил, мало кто понимал». И здесь нет преувеличения. Пусть не все семьи такие, не все деревни такие, но громадное большинство таких. А что сказать о нравственной жизни нашей деревни, где господствует полное отсутствие понятий о семейной нравственности и чужой собственности и кулачное право». А что сказать о нашей интеллигенции, которая прежде всего характеризуется неверием, о наших фабриках, городах? Что же делают наши пастыри? 99% молчат. Для них в громадном большинстве живая проповедь совершенно недоступна и это весьма характерно для нашей церковной жизни. Тут дело не в магистре богословия, не могущем сказать связно двух слов, не в жалких исключениях, а в целой системе избрания и служения наших пастырей. Не в том беда, что попадаетея природная неспособность к живому слову, а в том беда, что у нас единственным ручательством за подготовленность к пастырской деятельности служить семинарский аттестат, что громадное большинство наших семинаристов идёт во священники только ради куска хлеба, что все наши пастыри суть пришельцы в своих приходах, живущие исключительно на счёт пастырских доходов, что они не подготовлены к живой проповеди ни схоластическим семинарским упражнением в письменном составлении проповедей, ни случайностью (т. е. без призвания) своего

избрания во священники, ни своею жизнью. Вот где действительная причина отсутствия у нас живой проповеди.

Если организм болен, то в чём-нибудь болезнь проявляется. Ненормальность в системе приготовления и избрания наших пастырей не может обнаружиться ни в богослужебной, ни в административной стороне пастырского дела, а единственно обнаруживается в отсутствии живой проповеди. И не убаюкивать нам нужно свою общественную совесть, говоря «мир, мир», тогда как нет мира, но обнаруживать свои язвы, чтобы лечить их.

Вот что мы написали в ответ своему рецензенту, но ответа в редакцию не послали. Мы рассуждали в этом случае так: кто поставил нас обличать недостатки нашей церковной жизни, если сами пастыри признают её нормальной? Но прошёл месяц; вышла апрельская книжка «Странника» и здесь мы видим другую рецензию на нашу статью, свящ. В Зеленева. И странное дело, – этот рецензент против нашей статьи ставит такое возражение: «Многие ли пастыри пасут по призванию? Не чаще ли, сообразуясь веку сему, пастыри, поступая на приход, имеют в виду верный кусок хлеба, любви к пастве имеют мало, а тяготеют более к материальным благам и удобствам жизни? Глубокого знания учения веры, достигаемого самообразованием, тоже весьма часто не замечается».

Именно, именно, отче, так! Такого и хотели мы вывода из своей статьи, – из требования от всякого истинного пастыря живой проповеди.

Но нам рецензент «спасибо» за путь к такому выводу не говорит. Он, правда, обратил внимание (в отличие от первого рецензента), что по нашей статье, «живое проповедническое слово не есть проповедь неподготовленная и произносимая с небрежением», что мы представляем себе «проповедника-импровизатора, для которого привычно христианское настроение и образ мыслей, у которого слова евангелия постоянно в мыслях и на языке, который вникает в себя и в учение и занимается сим постоянно», но только думает, что это мы говорили в противоречие себе, а что последовательным для нас является призыв всех неумелых проповедников. В этом

второй рецензент сходится с первым. Дурной приём критиков – приписывать автору заведомо нелепые мысли, устраняя противоположные действительные мысли неосновательным указанием на самопротиворечие. Μη γενοίτο.

Ещё одно слово. Что даёт повод первому рецензенту делать по нашему адресу предобродушные наставления о гибельности для пасомых «пастырской грубости»? На каком основании второй рецензент утверждает, что будто мы приглашаем проповедника говорить «совсем неумело, так что даже крестьяне над ним будут смеяться?» Дело в том, что мы в своей статье мысль о неуместности в проповеднике колебаний и нерешительности выразили так: истинный проповедник говорит «просто, может быть, грубо, но уверенно». И вот весь повод, всё основание.

Но уж если пастыри-рецензенты нашли для себя повод говорить против проповеднической неумелости и грубости, то пусть они скажут, какое отличие этой «простоты, может быть, грубости» от того *невежества в слове*, которое приписывает себе апостол. Или евангельские «порождения ехиднины, безумные и слепые, лицемеры» могут служить образцами изящного языка и деликатного обхождения?

Довольно, довольно «счастливых оборотов», слащавой риторики, избитых схоластических фраз (общих мест), побольше правды, настоящей, подлинной правды, от которой не укрылись бы лицемерие, охраняющее страшную безнравственность, ложь, прячущаяся за громкими словами, нравственное усыпление, прикрывающееся пожертвованием колоколов и свечей, внешнее благолепие при внутренней мерзости...

II. По живому вопросу о живом слове – (Нравственная светобоязнь священника Бабуры)

(Бог. Вест. 1903 май)

В прошлом году я выступил в печати сторонником той мысли, что истинная проповедь может быть только живым словом, что проповедь не есть искусство, что она есть простое учительное слово, что поэтому возможность живого проповеднического слова менее всего следует ставить в зависимость от особых талантов, что оно доступно всякому призванному и духовно-опытному пастырю, что говорение в церкви по тетрадам есть явление ненормальное (Стран. 1902 г. янв.).

В качестве моего противника высказался священ. Бабура «Импровизирование, – писал он, – или говорение с церковной кафедры изустно, не по тетрадке – дело весьма нелёгкое... К беседе частной с народом, хотя бы и с оттенком назидания, наставления, способен не только всякий пастырь, даже малообразованный, но и каждый благонастроенный и благомыслящий человек простой: а к живому проповедническому слову способен далеко не всякий пастырь, даже и образованный... Для не имеющих к сему таланта остаётся способ проповедования по заранее составленным ими проповедям. А так как не всегда пастырю достанет времени для составления дельной проповеди, то к его услугам сборники печатных поучений» (ib. март).

Свящ. Бабура был мною вразумлён (ib. октябрь).

Как бы то ни было, под воздействием ли моих статей, или под каким иным влиянием, Бабура в *Пр. р. сл.* (ноябрь) уже пишет так: «Речь проповедника должна быть народной, т. е. проповедник должен говорить *всегда* (курсив наш) языком живым, речью разговорной, простосердечной. Проповедь не должна быть выражением искусства упражняться в слове, нет – проповедь должна быть делом жизни... «Мы не за книжные проповеди стоим, которые написаны ритором сухо, тяжело и темно. Нужны беседы»".

Читая эти строки Бабуры, я вполне порадовался за него и увидел в них решительный конец нашего спора⁵⁰.

Но к моему удивлению в *Странн.* 1903 г. янв. Бабура вторично выступает против меня... Если спор принципиально окончен, то о чём же ещё толковать?.. А для Бабуры осталась ещё возможность бросить в меня несколько комков грязи. Делает он это при посредстве самых недобросовестных подтасовок.

Это обстоятельство вынуждает меня энергично изобличить своего литературного противника и чрез то отнять у него охоту к подобным приёмам.

Бабура выставляет меня бессердечным хулителем и строгим судьёй духовного образования и церкви, а себя видит в роли хулимого и гонимого. Впадая в тон плача Иеремии, он так заканчивает свою статью: «Мы не отказываемся от добрых советов и всё уместное принимаем с благодарностью. А незаслуженных обид довольно наслушались и из чужого лагеря... Хотите в чём помочь беде, снизойдите до положения дела, войдите в положение пастыря и взвесьте всё беспристрастно. Побольше сердечности, участливости, любви; а безосновательные укоризны – в одно ухо войдут, а в другое выйдут, хотя, впрочем, оставят осадок горечи в сердце. Мы держимся правила: «хулимые – утешаемся; гонимые – терпим».

Бабура хочет подействовать на чувство читателя. Известное дело, симпатия публики всегда на стороне гонимых...

Но позвольте и хулителю защитить себя. При этом обращаюсь не к чувству читателей, а к разуму и логике.

Прежде всего, отметим, как наш критик противоречит сам себе. По вопросу о семинариях он пишет:

на стр. 59

на стр. 60

«Получающие образование. Ведь школа не фабрика, а человек в средней духовной школе не фабричное изделие, которое является не только может быть сфабриковано по правоспособными известному образцу и уже в удовлетворять насущным совершенно готовой форме. потребностям своего. Духовная школа может дать служения и звания (в том будущем пастырю запас готовых,

случае, если они становятся нужных ему сведений, она может пастырями), но и могущими указать ему ряд его обязанностей, по значительной широте высветить высоту и значение его получаемого им пастырской деятельности, но он богословского развития никогда не может сделать из него полным правом входить в хорошего пастыря церкви, это дело суть дела Христова, самого пастыря и свыше сил и которому они обучаются задачи школы.

служить

К чему же эти рассуждения о духовной школе? По словам Бабуры, я «упрекал духовную школу в том, что у неё нет нормы в системе приготовления и избрания наших пастырей» (стр. 60). Такой дикой, сугубой нелепости я никогда и нигде не говорил и не писал. Во-первых; я не говорил, что школа наша духовная *избирает* пастырей. Во-вторых, я не говорил, что духовная школа имеет нормы в системе приготовления пастырей. Я писал так: «...в том беда, что у нас единственным ручательством за подготовленность к пастырской деятельности служит семинарский аттестат». Сравните эти слова с тем, что приведено выше во втором столбце из статьи Бабуры... Ужели требуются комментарий?! Приведённая выдержка у меня продолжается: «(в том беда)... что громадное большинство наших семинаристов идёт в священники только ради куса хлеба, что все наши пастыри: суть пришельцы в своих приходах, живущие исключительно на счёт пастырских доходов, что они не подготовлены к живой проповеди ни схоластическим семинарским упражнением в письменном составлении проповедей, ни случайностью (т. е. без призвания) своего избрания в священники, ни своей жизнью». Это я называю «ненормальностью в системе приготовления и избрания наших пастырей». Я называю ненормальной существующую систему приготовления и избрания пастырей, т. е. то, что наши пастыри исключительно готовят школой. О характере самой школы я не говорю почти ничего, — я касаюсь только преподавания гомиластики, и то не всего преподавания, а только «схоластического семинарского упражнения в письменном составлении проповедей. Напротив, мой критик, будучи

согласен (во-втором столбце) со мной в том, что одна школа не делает (т. е. не prepares) пастыря, *ничего* не возражает мне по вопросу о семинарском упражнении в письменном составлении проповедей, но за то пространно защищает вообще семинарское образование – «Нынешняя духовная школа – со стороны принципа и цели образования, даваемого ей питомцам своим, при наличной постановке учебного дела, с обширным составом учебного курса и большими программами по каждой науке с несомненным успехом способна отвечать просветительным и образовательным запросам нашего времени». Говорит Бабура и о том, что наши «семинарии готовят деятелей не только на специальном поприще служения делу пастырскому, но и в иных областях, что они не угасили в себе идеально-художественных стремлений, что заслуги семинаристов на всех поприщах велики»... К чему об этом речь? Если бы наши семинарии стояли на высоте академии и университетов, если бы из них каждый год выходило по пяти министров и по два десятка Пушкиных, то всё же осталось бы несомненным, что одна школа не может приготовить пастыря и что школьное упражнение в письменном составлении проповедей схоластично по существу. К чему же это отвиливание от прямого предмета спора, к чему эти рассуждения «о нападках по адресу семинарской богословской науки»?... Мало того, Бабура даже так выражается: «Довольно забрасывать клеветами тех, которые по характеру приобретаемого образования наиболее приближаются к идеалу... после этого как же срывается с уст слово укора против тех, которые не даром едят хлеб свой»?... Что на это ответить? Отвечу так: *о характере, семинарского образования у меня не было речи и потому клеветником оказывается тот, кто первый заговорил о клевете.*

В выражениях необычайно резких Бабура укоряет меня как бессердечного хульника наших пастырей. «Зачем, – пишет он, – делать такой пессимистический вывод: «и все наши пастыри суть пришельцы в своих приходах»? Разве так? Неужели автор т. е. я) уверен и имеет нравственное основание, хотя и косвенно, утверждать, что между духовенством нет добрых и

честных тружеников, нет людей, которые бы признавали высоту своего призвания и служили бы своему делу по совести»? (стр. 62).

Видите, он даже обращается к моей совести, он заклинает меня. И в самом деле, ужели я написал столь страшные слова, что между нашим духовенством нет добрых и честных тружеников? нет ни одного?..

Само собой понятно, что таких слов я не писал и мне их Бабура приписывает несправедливо.

Я писал буквально так: «... что громадное большинство наших семинаристов идёт во священники только ради куска хлеба, что все наши пастыри суть пришельцы в своих приходах, живущие исключительно на счёт пастырских доходов».

Почему это на двух рядом стоящих строках я говорю – то громадное большинство, то все?

Что громадное большинство семинаристов принимает священство только ради куска хлеба – этим набрасывается сильная тень на нравственные мотивы избрания священства, а что все наши пастыри суть пришельцы в своих приходах, живущие исключительно на счёт пастырских доходов – это относится только к способу избрания и содержания нашего духовенства. И я теперь решительно повторяю, что все наши пастыри суть пришельцы в своих приходах, живущие исключительно на счёт своих пастырских доходов, – и вполне уверен, что против этого нельзя спорить. И моему противнику, вместо того, чтобы обращаться к моему нравственному сознанию, было бы гораздо целесообразнее привести хоть один пример избрания в священники какого-нибудь прихода члена этого же прихода, так чтобы избранный продолжал содержаться своим ремеслом, или занятием. Но такого примера привести невозможно, потому что у нас все священники присылаются в приход и живут исключительно пастырскими доходами.

Я вполне согласен, что «не виноват же семинарист, идущий в священники, что он, как и другие, нуждается в материальном содержании для себя и семьи, хочет есть, и что существующий способ добывания себе пропитания не вполне удобен». Но ведь неизбежность или нужда не делает неудобства удобством.

Семинарист не виноват, что существующий способ избрания священников и их содержания не благоприятствует развитию живой проповеди, это несомненно. Доказательство нам представляет сам наш противник, который пишет (на стр. 64) «не делает ли тебя твоё бесправие против твоей собственной воли не хозяином, не отцом прихода, не господином в своей сфере деятельности, но чем-то безличным, придавленным, со связанными руками и ногами, с замазанным ртом? И сколько подчас труда, огорчений, внутренней и даже внешней борьбы придётся перенести, пока в сердце и сознание окружающих войдёшь как пастырь душ, как желанный гость, как уважаемое лицо, а не как наёмник и слуга, обязанный только за грош или за два сделать по заказу то или другое» Совершенно верно.

Итак, вот к чему относится моё «все пастыри» – к способу их избрания и содержания. А к нравственным мотивам поступления в священники у меня относится выражение: «громадное большинство наших семинаристов идёт в священники только ради куска хлеба». Посему, не ясно ли, что мой противник свой вопрос («неужели между духовенством нет добрых и честных тружеников»?) должен поставить не против моего «все пастыри», а против моего: «громадное большинство», и в этом случае его вопрос теряет всякий смысл. Утверждая, что у нас *все* священники присылаются на приход и что *громадное большинство* семинаристов идёт на приход только ради куска хлеба, я не отрицаю, что между духовенством есть честные и добрые труженики. У меня количественные определения «все» и «громадное большинство» – стоят каждое на своём месте, и перетасовка их даёт искажение в том и другом случае. Такую перетасовку и делает мой противник.

Это ещё не всё и даже не самое главное.

Бабура выставляет меня хулителем нашей церкви, идущим против своего сознания. «Не строг ли очень наш судья? – сказано по моему адресу – Впрочем, он, (т. е. я) оговаривается, предупреждая: кто поставил нас обличать недостатки нашей церковной жизни?» (стр. 65)

В этом случае Бабура замалчивает одно обстоятельство громаднейшей важности, – и только это недобросовестное

замалчивание даёт ему возможность говорить о моих хулениях и гонениях.

Против моей статьи «Проповедь как живое слово» возразили свящ. Бабура и свящ. Зеленов. Ответил я им вместе обоим. В своём ответе я, между прочим, писал следующее. «Вот что мы написали в ответ своему рецензенту (т. е. Бабуре), но ответа в редакцию не послали. Мы рассуждали в этом случае так: кто поставил нас обличать недостатки нашей церковной жизни, если сами пастыри признают её нормальной? Но прошёл месяц; вышла апрельская книжка *Странника*, и здесь мы видим другую рецензию на нашу статью, свящ. В. Зеленева. И странное дело, – этот рецензент против нашей статьи ставит такое возражение: «Многие ли пастыри пасут по призванию? Не чаще ли, сообразуясь веку сему, пастыри, поступая на приход, имеют в виду верный кусок хлеба, любви к пастве имеют мало, а тяготеют более к материальным благам и удобствам жизни? Глубокого знания учения веры, достигаемого самообразованием, тоже весьма часто не замечается'''».

Теперь Бабура, выставляя меня хулителем и судьёй церковной жизни, умалчивает о содержании статьи свящ. Зеленева, умалчивает о том, что я в суждениях о церковной жизни основываюсь на признании *священника* Зеленева, что по ясным моим словам, я не выступил бы со своим ответом Бабуре, если бы не было этого признания священника Зеленева. Все это мой противник замалчивает: как, читатель, назвать этот приём?!

Мало того. Он вырывает из контекста мои слова: «кто поставил нас обличать недостатки нашей церковной жизни», умалчивая о следующем условии: «если» и т. д.

Представьте себе, читатель. Вы написали где-нибудь: «если нет воскресения мёртвых, то нет Бога». Ваш противник, умалчивая о «если», возражает вам: «вы пишете: нет Бога. Вы атеист».

Но ведь это наглые кунштюки!

В полемическом азарте мой противник совершенно забывает о том, что я писал, и совершенно не соображает, что служит против меня возражением и что меня подтверждает.

Я писал

Бабура мне возражает в Сп. р.
1903 г. Янв. стр. 67

Но называя живое слово
единственно возможным для
проповедника словом
свидетельством истинного
характера проповеди, говорим
ли мы слишком «жёсткое»
слово для современных
проповедников, среди которых
столь редки импровизаторы?
Нет. Нельзя ограничивать
область проповедничества
теми поучениями, которые у
нас произносятся в храмах в
большие праздники по
тетрадам. На деле
проповедничество равняется
всей области пастырского
душепопечения и т. д.

Уважая проповедь живую,
высоко ценя этот наиболее
целесообразный вид церковного
учительства, скажем только:
неужели недостойны своего
звания и призвания все те из
нас, которым не дано учить свою
паству и вести её ко спасению
путём живой проповеди?
Неужели всякий добрый
пастырь, слово истины
правлящий право, поучающий
пасомых примером собственной
богоугодной жизни, любящий,
кроткий, участливый к духовным
и житейским нуждам пасомых,
далёк от пастырского идеала?!

Что это за кошмар? что за вавилонское смешение языков?

Говоришь: «вправо». Возражают с пеной у рта: «нет, не
влево, а вправо»!

«Приидите, и сошедше смесим тамо язык их, да не
услышат кийждо гласа ближняго своего».

Бабура рассуждает со мной о проповеди как о живом слове.
При чём тут, по-видимому, моя *Философия евангельской
истории*? Но он очень остроумно проехался и на счёт этого
моего сочинения: «никакая философия отвлечённых умозрений,
даже философия евангельской истории (как игриво!) не в
состоянии создать из человека пастыря», при этом делается
ехидное уничтожающее подстрочное примечание: «скажем
чужими словами: «Евангелие уж ни в каком случае не история»
Пр. р. сл. № 17, стр. 500 (Странник, 1903 г. янв. стр. 60).

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

В § 1 моего названного сочинения можно читать следующее: «евангелия, столь важные в качестве источника для истории жизни Иисуса Христа, не представляют собой ни истории в строго научном смысле этого слова, ни материала для неё, они не могут быть рассматриваемы ни в качестве научной истории, ни в смысле летописных повествований. Евангелия имеют идейно-практическую цель"...

Какой же смысл имеет подстрочное возражение Бабуры?

В заключение скажу, почему мои противник так боится принимать мои слова в их прямом и буквальном смысле, почему он не смеет взглянуть в глаза действительности, почему у него такая светобоязнь? Ужели он находит возможным защищать своё дело только с помощью недобросовестных подтасовок, искажений и замалчиваний?

Обращаю к нему его собственный совет *mutatis mutandis*: «побольше» литературной честности.

III. К вопросу о переводе Ин.8:44 и Ин.10:12–13 (Ответ проф. Богдашевскому)

(Богосл. Вест. 1904, май)

В Трудах КДА (1904, март) проф. Д.И. Богдашевский подвергает критике данное мной изъяснение Ин.10:12–13 (Б. В. 1903. кн. IX) и Ин.8:44 (кн. X)⁵¹.

Моё изъяснение и того и другого места критик находит «ненатуральным» (стр. 447 и 449). Было бы весьма интересно узнать от проф. Богдашевского, что он понимает под «натуральностью» экзегезиса, так как у учёных комментаторов нет обыкновения называть тот или другой экзегезис таким термином.

Относительно Ин.10:12, 13 проф. Богдашевский прежде всего рассуждает о значении глагола σκортίζειν. Он к пишет: «В своём понимании г. Тареев утверждает на том, что σκортίζειν, как показывает его употребление в других местах Нового Завета, не имеет значения *разгонять*, а означает именно *расточать*». И вот Богдашевский поучает меня, что «если при σκортίζειν стоит accusat, то оно именно означает: «*рассеивать*», «*разгонять*», ссылаясь на Пс.17(18):15, 2Цар.22:15 и Ин.16:32.

Самое величайшее затруднение в литературной полемике происходит от неточности критиков и референтов при передаче авторских мыслей. Обычно критик сначала исказит авторскую мысль до пределов нелепости и потом, подобно Дон Кихоту, сражается с мельницей, с искажённой мыслью, воображая, что одерживает победы. Приём самый употребительный, но неприглядный.

По-видимому, «я утверждаю, что σκортίζειν не имеет значения *разгонять*», а Богдашевский указывает примеры такого значения. Коротко и ясно! Но... никогда и нигде я не утверждал, что глагол σκортίζειν не имеет значения «*разгонять*». Повторю буквально то, что я писал: «Русский переводчик и издатели греческого текста поступают неправильно. Кроме того, что они вынуждены или переставить слово «овец» или отбросить его, они изобличаются также неверным пониманием слова σκортίζειν.

Относится этот глагол к подлежащему «волк», они понимают его в смысле «разгоняет». Но это неверно. (Т. е. неверно относить в Ин.8:44 σκorpтiζει к подлежащему волк и переводить его словом «разгоняет»). У Мф.12:30 и Лк. 11:28 читаем: ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκorpтiζει кто не собирает со Мной, тот расточает, т. е. здесь (!) σκorpтiζει означает не *расхищает* или *разгоняет*, а расточает или растеривает – глагол относится не к разбойнику или вору, а к охранителю, или управителю. Также Лк.16:1: один человек был богат и имел управителя, на которого донесено было ему, что расточает имение его διασκorpтiζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ. 2Кор.9:9: ἐσκorpтισεν ἔδωκεν τοῖς πένησιν расточил, раздал нищим. И в Ин.10:12 σκorpтiζει означает «расточает», «растеривает», а не «разгоняет», и относится к подлежащему пастух-наёмник». Вот что я писал. Я не говорил об общем значении глагола, а говорил только о его употреблении в Н.З.

Научно говоришь только то, на что имеешь основания, и что относится к цели. Учёный никогда не придаст частному значение общего. Я не говорю об *общем значении* σκorpтiζειν, (что легко узнать из словаря и что предполагается общеизвестным), я говорю об употреблении этого слова в Н.З. Большая разница между вопросом об общем значении слова и вопросом об употреблении его в том или другом литературном памятнике. На этом основывается различие греческого классического, греческого LXX, греческого новозаветного.

По словам Богдашевского, я определил значение глагола σκorpтiζειν, по употреблению его в Н.З. Но я этого не делал. Не по употреблению в Н.З. я определял значение глагола, а именно говорил о его употреблении в Н.З. Во всяком случае, будем опираться на букву. Я не говорил, что σκorpтiζειν *не имеет значения разгонять*: я говорил, что глагол не имеет этого значения в Ин.10:12, как не имеет в Мф.12:30; Лк.11:23 и Лк.16:1.

Выражение «разгоняет» для нашей притчи очень определено. Если σκorpтiζειν означает «разгоняет», то уж конечно разгоняет овец волк, а не пастух-наёмник. Для меня и важно было рассеять это предубеждение и показать, что

σκορπίζειν не только не имеет исключительно значения «разгоняет», но употребляется в Н.З. именно в смысле «расточать, растеривать».

Собственное значение σκορπίζειν «рассеивать, разбрасывать» (по словарю) для нашего текста и для подобных очень неопределённо (как и значение тех еврейских глаголов, которые LXX передают через σκορπίζειν в Пс.17(18):15 (2Цар.22:15) и Пс.111(112):9 (2Кор.9:9) и через ἐκσπασατε в Зах.8:7 (διασκορπισθησονται Мф.26:31; Мк.14:27). *Одинаково* имеем рассеяние или разбрасывание в *разных* случаях, когда хозяин (блудный сын) расточает имение своё (διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ Лк.15:13 ср. Пс.121(122):9 – 2Кор.9:3), или домоправитель (неверный) расточает имение хозяина (διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ Лк.16:1), или пастух-наёмник растеривает овец (σκορπίζει τα πρόβατα), или волк разгоняет овец (id.), или Господь рассеивает надменных и врагов праведника (διεσκόρπισεν ὑπερήφανους Лк.1:51, ἐσκορπισεν αὐτοὺς Пс.17(18):15, (2Цар.22:15).

По каким же признакам можно узнать частный оттенок в употреблении глагола, – отчего зависят эти оттенки? Проф. Богдасhevский пишет: «если при σκορπίζειν стоит accusat, то оно именно означает: «рассеивать разгонять» – и ссылается на единственный ветхозаветный пример Пс.17(18):15 = 2Цар.22:15! Вот разительный образчик поспешных обобщений! В этом примере, действительно, Господь разгоняет врагов, также Лк.1:51 (по характеру место ветхозаветное): но вот блудный сын расточает имение своё (διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ), управитель расточает имение хозяина (διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ)»!

Частный оттенок в употреблении глагола зависит не от этого, а от контекста, от того, с каким подлежащим он сочетается. В нашем тексте важно определить, какое подлежащее при σκορπίζει τα πρόβατα: пастух или волк. Чтобы определить это, мы обращаемся к употреблению глагола в других новозаветных местах, и находим более или менее устойчивое сочетание с подлежащими: домоправитель, хозяин. Это даёт нам обоснованную возможность и в нашем тексте

относить глагол к подлежащему: пастух, а не волк (Вот почему я и не сказал ни одного слова об определённом значении глагола – без определённого сочетания его с тем или другим субъектом действия. Вот почему, далее, в Ин.16:32 глагол употреблён в общем, неопределённом значении).

Соглашаюсь, что таким путём можно обосновать только возможность. Но ведь у меня это не единственное и не обособленное основание. Оно у меня примыкает к другому, – к тому, что употребление сначала указат. мест., а потом существ., «ἀρπάξει αὐτά καὶ σκόρπισει τὰ πρόβατα – расхитит их и распудит овцы» заставлять относить глаголы к разным подлежащим. Эта система оснований и создаёт необходимое заключение.

Правда, моё предшествующее основание проф. Богдашевский старается устранить таким объяснением, что волк «расхитит отдельных овец, а распудит целое стадо». Но это возражение Богдашевского не имеет никакой силы. Во-первых. Что волк, бросаясь в стадо, схватывает *одну овцу* (как у Богдашевского), а остальных распугивает, это обычное явление. Но не об обстановке этого явления, не о том, что похищение овцы волком сопровождается рассеянием стада, идёт речь в притче. Притча говорить не о случае нападения волка, но даёт схему отношений к стаду – пастыря, наёмника и волка: пастух (всегда) полагает жизнь свою за овец, наёмник убегает, как только завидит приходящего волка, оставляет овец, а волк расхищает их (αὐτά). Если вопрос о картине явления, одно дело; если о схеме, другое дело. Во-вторых, – это самое главное. Если даже допустить возможность картинного изображения, *всё равно* этим не устраняется странность употребления сначала указат. мест., а потом существительного. Пусть волк одних овец растерзывает, а других распугивает, в этом ещё нет основания сказать: растерзывает *их* и распугивает *овец*, всё равно нужно было бы сказать: растерзывает овец и распугивает их. Богдашевский говорит далее об усилении мысли. Но ужели «разогнать» сильнее, чем «расхитить»?! Наконец, что затруднение в чтении текста существует, это показывают и переводчики, переставляя «овец» и «их» и новейшие издатели, отбрасывая «τὰ πρόβατα».

Против данного мной перевода Ин.8:44 г. Богдашевский, во-первых, возражает: «толкование это, без сомнения, весьма странное, ибо в Писании нигде нет речи об отце дьявола» (т. е. кроме, как я полагаю, данного места) Ergo, оба толкования в этом отношении одинаковы. Как же г. Богдашевский не досмотрел полного *бессилия* своей аргументации? Ужели на таких призрачных доводах можно основывать «безсомненные» истины?

Во-вторых, г. Богдашевский возражает: «Постановке члена перед πατήρ нельзя придавать того значения, какое усваивает проф. Тареев, ибо известно, что в Новом Завете весьма часто существительное с членом имеет значение предиката». Далее следуют примеры. Всегда приятно от профессора выслушать урок, но неприятно, если урок поражает своею элементарностью и бесцельностью. Был ли для проф. Богдашевского повод давать мне этот элементарный урок, если я буквально писал так: «в греческом ψευστής употреблено без члена, а ὁ πατήρ с членом и потому эти два слова не могут быть одинаковыми частями одного предложения, именно двумя сказуемыми». Очевидно, г. критик в мою аргументацию не вникает и только потому впадает в соблазн самодовольно сделать элементарное наставление. Ему нужно было бы показать, что из двух сказуемых одного предложения (употреблённых одинаково – в общем или определённом смысле) одно может быть без члена, а другое с членом.

Впрочем, далее г. Богдашевский пишет: «что при ψευστής нет члена, а при πατήρ находится член, это объясняется тем же, почему и в предшествующем в одном случае при ἀλήθεια поставлен член, а в другом нет: и во истине (ἐν τῇ ἀληθείᾳ) не стоять, яко несть истины (οὐκ ἔστιν ἀλήθεια) в нём». Повидимому доказательно? прямо на вопрос? На самом деле совершенно не на вопрос. Вместо прямого исследования вопроса хитросплетение, как будто критик или откровенно не понимает, или намеренно путает. Ведь, если бы я говорил, что каждое существительное в евангелии употребляется или на всём протяжении с членом или на всём протяжении без члена, в таком случае его пример имел бы значение. Но ведь я говорю о

члене при одинаковых частях одного предложения, а он указывает мне на одно слово в двух предложениях. Ведь два предложения, хотя бы и рядом стояли, не составляют одного предложения! Что в этих двух предложениях ἀλήθεια употреблено различно, это понятно, почему: в одном разумеется частный, определённый, случай грехопадения (ἐν τῇ ἀλήθειᾳ οὐκ ἔσθηκεν), хотя и продолжающийся в своих последствиях, а во втором – общий характер лица (οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ). Между тем было бы совершенным произволом и в дальнейшем ψεύστης и ὁ πατήρ различать как общее и частное.

Любопытно спросить: во имя чего проф. Богдашевский отвергает предложенное мной «весьма своеобразное объяснение» Ин.10:12–13 и Ин.8:44, вызванное теми затруднениями, которые соединяются с принятым чтением и обычным толкованием? Во имя «своего» объяснения? Нет, во имя принятого и обычного, ради защиты чести семинарских учебников. А затруднения? Для г. Богдашевского их не существует: в принятом и обычном для него всё «непосредственно очевидно» «натурально», «без сомнения». Завидно это почивание, но подозрительна эта «непосредственная очевидность». Такое почивание «непосредственной очевидности» на принятом и обычном ещё никогда не приводило к уяснению истины, но часто ставит «самодовольных» учёных в безвыходное положение.

Так это случилось и теперь с проф. Богдашевским. Дело в том, что несокрушимую опору для своего объяснения Ин.8:44 я нашёл в древних славянских переводах.

В «Остромировом» евангелии 1056–1057 г. хранящемся в Импер. публ. библиотеке», л. 33 (я имел под руками фотолитогр. изд. СПб. 1883) читается: «яко ложь и отец его». То же чтение в принадлежащих библиотеке МДА пергам. рукописях – XI в (№ 1 Волок.) л. 19 обор., XIV в. (№ 138) л 166 об. (Здесь «его» кем-то переделано на «её», так что поправка по цвету чернил заметна, легко заметить и выступающее прежнее начертание). То же чтение имеют «Новый Завет Г и И. Хр. труд святителя Алексия, М. М.» (я имел фототип изд.

Леонтия М. М. 1892), «Мирославльево јеванјелье (XII в – изд. кор. Серб. Александра. Беогр. 1897) В «Описании славенских рукописей Московской синодальной библиотеки» (отд. И.М 1855) сказано (на стр. 236), что пергам. рукописи евангелий № № 20–31, с XII по XV в., все, следуя тексту списка Остромирова, передают Ин.8:44 «яко ложь есть и отец его», а один из списков № 30 (стр. 260) имеет даже, «яко ложь есть и господь его», тогда как бумаж. списки евангелий с XV в. № № 32–44 имеют чтение, согласное с принятым ныне (стр. 284). Однако чтение «яко ложь есть и отец его» сохраняется в рукоп. библиях ещё XV и даже XVI в (стр. 141). Также по «Описанию рукописей библиотеки Историко-филол. Института кн. Безбородько в г. Нежине, сост. под ред. М. Сперанского» (М. 1900) указывается на стр. 5 и 11, что чтение «яко ложь есть и отец его» имеют два рукоп. четвероевангелия XVI в. Даже из печатных славянских евангелий, например «Евангелие, напечатанное в Угровлахии в 1512 г.» (стр. 232) имеет то же чтение. Не считаю нужным наводить дальнейших справок, но и этих достаточно, чтобы видеть, что *предлагаемый мной на критических основаниях перевод Ин.8:44 оказывается древнейшим славянским переводом*, исчезнувшим лишь в бумажно-печатный период, вероятно, под влиянием «цензуры» известного рода «мыслителей».

Чтобы понять всю силу древнего славянского перевода, следует иметь в виду, что слав. *ложь* не есть имя сущ. жен. рода, но это имя прилаг. муж рода: поэтому наш славянский текст означает «что лжив⁵² и отец его». Та рука, которая исправила в пергам. рукописи «его» на «её» принадлежала невежественной голове, думавшей, что «ложь» – это сущ. ж. рода. Подобную же корректуру я встретил и у проф. Муретова⁵³. Итак, наши древние переводчики хорошо понимали различие (в одном предложении сущ. без члена, переводя его предикатом, и существ. с членом, переводя его подлежащим).

Не попал ли проф. Богдашевский в «тупик», высокомерно объявив моё объяснение Ин.8:44 «весьма странным», «весьма своеобразным» (in malam partem) и «ненатуральным» и

величественно заявив о своём «согласии с нашим славянским переводом и большинством древних толкователей»?

Редко полемика приходит к такому определённом, неотразимому, «документальному» результату, – и проф. Богдашевскому остаётся благородно сознаться в своей ошибке и не позорить себя упорством.

IV. Ответ г. Торопову

(Богосл. Вест. 1904, июль-авг.)

В защиту «принятого и обычного» изъяснения Ин.8:44 – К. Торопова

Когда в Октябрьской книжке «Богословского Вестника» за прошлые год прочитал я изъяснение Ин.8:44; так тогда ещё хотел было указать проф. Тарееву на серьёзное ею недомогание в греческом языке. Теперь, когда, и после указания проф. Богдашевским «ненатуральности» предложенного им изъяснения, он продолжает отстаивать свой перевод, приемлю смелость указать допущенные им погрешности.

Он погрешает совсем против элементарных правил грамматики. Он глубоко заблуждается, когда и в майской книжке настаивает, что «в греческом *ψεύδης* потреблено без члена, а *ὁ πατήρ* с членом и потому *эти два слова не могут быть частями одного предложения*, и именно двумя сказуемыми». Но по законам греческого языка из двух сказуемых одного предложения одно может быть без члена, а другое с членом; и это бывает всегда, если после другого существительного стоит родительный падеж местоимений личных и местоимения *αὐτός* (как это и есть в Ин.8:44). В грамматиках, обыкновенно, в том же самом параграфе, где идёт речь об употреблении члена, говорится также, что родительные падежи местоимений личных и местоимения *αὐτός* если находятся после имени существительного, употребляются всегда с членом, причём член ставится перед существительным и в греческом языке никогда и нигде нельзя встретить выражения: *πατήρ μου*, – *αὐτοῦ*, а непременно: *ὁ πατήρ μου*, – *αὐτοῦ* (вм. *πατήρ ὁ μου*, *ὁ αὐτοῦ*). И в Ин.8:44 пред *πατήρ* стоит член не потому, что это слово – подлежащее, а потому, что после него есть родительный падеж местоимения *αὐτός*, – что без члена это слово не могло быть употреблено, не смотря на то, что в предложении является сказуемым.

Не лучше обстоит дело и с союзом *ὅτι*. Совершенно верно, что союз *ὅτι* значит «что» и «потому что», но в тексте всегда

можно найти указание, в каком значении этот союз употребляется. Ведь, и в русском языке характер предложений определяется не союзами, а более существенными признаками, и часто одними и теми же союзами начинаются совершенно различные предложения. Обыкновенно, ὅτι в значении «что» вводит повествовательные предложения: между тем – предложение «лжец и отец его» такого характера не имеет. – Если бы это предложение было дополнительное, то оно было бы выражено чрез инфинитный оборот, так как дополнительные предложения, зависящие от глаголов говорить, думать (verba dicendi, existimandi), выражаются посредством асс. с. infinit. Достоин внимания и то, что в главном предложении глагол λαλεῖ повторяется, значит – естественнее относить к нему то же дополнение, что и в первом случае (ψεῦδος), а не новое, – даже целое предложение; новое дополнение было бы поставлено и в зависимость от нового глагола (например Λέγει).

Неправильно толкует проф. Тареев и местоимение αὐτοῦ, переводя его местоимением притяжательным; тогда как здесь αὐτοῦ не притяжательное местоимение, а родительный падеж личного местоимения третьего лица. В греческом языке выражение: στέργει τὸν ἑαυτοῦ (αὐτοῦ) πατέρα переводится: он любит своего отца; а выражение: στέργει τὸν πατέρα αὐτοῦ переводится он любит его (чужого и своего) отца. Если бы Ин.8:44 имело смысл, навязываемый ему проф. Тареевым, то там стояло бы не αὐτοῦ, а ἑαυτοῦ или αὐτοῦ (с густым дыханием) и притом это ἑαυτοῦ или αὐτοῦ стояло бы между членом и существительным (и такое правило есть в греческих грамматиках!), а не после существительного... По правилам греческого языка под ὁ πατήρ αὐτοῦ в Ин.8:44 нужно понимать чьего угодно отца и в данном случае – отца лжи, но только не лица, высказывающего это (в данном случае – отца дьявола), а проф. Тареев придаёт ему то значение, которого единственно оно иметь не может.

Кроме всего этого, перевод, предложенный проф. Тареевым «когда он (дьявол) говорит эту ложь, от себя говорит он что лжец и Отец его» не то, чтобы «ненатурален», а прямо-таки бессмысленный. Союз и – союз соединительный (и иногда

усилительный), а между тем в его переводе он ничего не соединяет и ничего не усиливает; союз *и* имел бы место, если бы раньше был признан лжецом кто-либо другой, но раньше этого сказано не было. Как можно сказать «*и* он неправ», не сказавши этого о ком-нибудь другом? Да и мог ли дьявол когда-нибудь и где-нибудь сказать про себя, что он лжец? Между тем при «обычном» переводе союз *и* уместен и необходим, «потому что он лжец *и* (+) отец её (т. е. лжи, как для устранения лжетолкований сказан в синодальном переводе).

Сказанное о члене в *ὁ πατήρ αὐτοῦ* не отвечает моей аргументации. Вопрос не о том, почему при *πατήρ αὐτοῦ* стоит член, дело не в этом выражении, – дело в сочетании *ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ*, вопрос в том, почему в этом сочетании при одном существительном стоит член, а при другом нет. Мы должны иметь в виду ту часть греческой грамматики, которая говорит об употреблении члена при однородных частях предложения. Дело в том, что греческий язык имеет тенденцию уравнивать в отношении к члену однородные части предложения. Что это означает, рассмотрим на примерах. У Мф.10:37 *ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα κτλ*, у Лк.14:26 *οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα κτλ*. Почему *μητέρα* у Мф. без члена, а у Луки с членом? Ответ: потому что у Мф. предшествующее *πατέρα* без члена, а у Лк. предшествующее *τὸν πατέρα αὐτοῦ* с членом. Сказать *τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα* или *πατέρα καὶ τὴν μητέρα* – это резало бы ухо. Также Рим.1:7 *ἀπὸ θεοῦ πατὴρ ἡμῶν*, 2Фес.1:1 то же, 1Тим.1:1 *θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν*. Здесь *πατὴρ ἡμῶν* и *σωτῆρος ἡμῶν* – без члена, потому что предшествующее *θεοῦ* без члена. Соглашаюсь, что тенденция греческого языка выражается *сложным* законом, допускающим много исключений. Но мы имеем в виду частное применение закона – к нескольким сказуемым одного предложения, и утверждаем, что если бы и *ψεύστης* и *ὁ πατήρ αὐτοῦ* были двумя сказуемыми одного предложения, то (в силу указанной тенденции) или при обоих не стояло бы члена или при обоих стоял бы член. В этом случае, мы можем сослаться на то, что в Н.З. *есть примеры, когда из двух сказуемых-существительных одно имело бы член, а другое не имело бы*

члена, так что наш пример, при обычном понимании, оказывается странным исключительным случаем, что и отмечается грамматиками новозаветного языка.

Так в Grammatik des Neutestamentlichen Sprachidioms Winer-Lunemann (7 изд.) сказано на стр. 109: Einmal sind im Prädikat Subst. mit und ohne Art. verbunden Io 8:44 ὅτι ψεύστης ἐστὶ καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ, т. е. *единственный раз* из двух сказуемых-существительных одно стоит без члена, а другое с членом. Но очевидно, эта странность получается лишь от того, что неправильно принимают ὁ πατήρ αὐτοῦ за сказуемое, – примем его за подлежащее, и странности не будет – Что для греческого уха в сочетании ψεύστης καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ первое существительное неотразимо звучало как сказуемое, а второе как подлежащее. Это легко подтвердить. Так у Игнатия Бог. читаем: ἐάν τις θεὸν νόμου καὶ προφητῶν κηρύττῃ ἓνα, χριστὸν δὲ ἄρνῃναι υἱὸν εἶναι θεοῦ, ψεύστης ἐστὶν ὡς καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ ὁ διάβολος. У Епифания: ὑμεῖς υἱοὶ ἐστε τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ διαβόλου, ὅτι ψεύστης ἐστίν, ὅτι ὁ πατήρ αὐτοῦ ψεύστης ἦν... ὅτι καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ ψεύστης ἦν. (См. и другие примеры у Тишенд.) Из этих же примеров видно и то, как понималось значение союза καὶ (ὡς καὶ). Конечно, эти примеры не могут служить богословским подтверждением нашего понимания, но речь теперь не об этом, – в качестве же филологической справки они дают непоколебимые основания для того перевода, который я предлагаю.

Что значить ὅτι при глаг. λαλεῖν, об этом в Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch von F. Blass (2 изд. 1902 г.) мы читаем на стр. 237: Die Verba des Sagens, Anzeigens usw. haben in weitestem Umfange ὅτι mit Verb. finit., т. е. в новозаветном языке глаголы со значением говорить, объявлять и т. д. имеют при себе по большей части союз ὅτι с verb. finit Selten λαλεῖν ὅτι Н. 11:18. nie dies Verb. mit Akk u. Inf., т. е. редко (среди глаголов с этим значением употребляется) λαλεῖν ὅτι Евр.11:18, *никогда этот глагол не употребляется с асс. et infin.*

Относительно αὐτοῦ и αὐτοῦ в грамматиках новозаветного языка разъясняется их безразличное употребление. Параграф об этом в Grammatik des Neutestamentlichen Sprachidioms Winer-

Lunemann на стр. 144 заканчивается такими словами: Es sollte daher auch in N.T. die Wahl zwischen αὐτοῦ и. αὐτοῦ dem besonnenen Urtheil der Herausgeber überlassen werden, т. е. начертание αὐτοῦ или αὐτοῦ должно быть предоставлено соображению издателей. Можно указать поучительные примеры. Так Мф.16:25 след (и пар): кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет её и т. д. ὅς ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ... ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ и т. д. Или Лк.14:26 след. Кто не возненавидит отца своего... и самой жизни своей... и не несёт креста своего οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ ... τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν... τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ... Мф.10:38–39 τὸν σταυρὸν αὐτοῦ ... τὴν ψυχὴν αὐτοῦ (Текст приводится по Тишендорфу).

Так легко устраняются недоразумения г. Торопова простой справкой с грамматиками греческого новозаветного языка, который имеет свои особенности.

Печально не то, что г. Торопов не знает этих особенностей, а печально то, что для него вся мудрость заключена в семинарских учебниках.

V. Что некоторые считают победой. (Ответ проф. Богдашевскому)

(Бог. Вестн. 1904, сент.)

В июне (1904 г. Труды КДА стр. 320) проф. Богдашевский пишет: «данное место ев. Иоанна (Ин.8:44) есть единственное в Н.З. место, где один предикат (ψεύστης) употреблён без члена, другой (ὁ πατήρ) с членом, а потому требование, чтобы мы указали другие подобные примеры, является безусловно невыполнимым. Ведь могут же быть исключения в новозаветном языке»!..

Если бы г. Богдашевский с этого начал свою полемику, он не имел бы для неё материала. Ведь я с самого начала и утверждаю, что признать ψεύστης и ὁ πατήρ за предикаты одного предложения было бы вопреки правилу. В полемике я и добиваюсь от г. Богдашевского этого признания, и раз оно дано, я считаю полемику поконченной. Правда г. Богдашевский видит здесь исключение. Но ведь легко понять, что если признать принятый перевод за единственно верный, то нужно признать и грамматическое исключение; напротив, если подвергается сомнению этот перевод, если предлагается новый перевод, в котором по правилу ψεύστης принимается за предикат, а ὁ πατήρ за подлежащее, то какое же основание создать исключение? Если можно объяснить по правилу, то не должно прибегать к исключению. Иначе, какую угодно несообразность в переводе можно было бы оправдать придуманным ad hoc исключением.

На стр. 324 проф. Богдашевский пишет: «возможны два грамматически правильные перевода данного места:

- 1) «ибо он лжец и = даже (он) отец лжи» и
- 2) «ибо он лжец и (лжец) отец его (или как и отец sicut et pater), т. е. демиург.

Но последний перевод явно невозможен вследствие получаемой при нём мысли».

Итак, вопреки всей своей полемике г. Богдашевский признаёт правильным принимать ψεύστης за предикат и ὁ πατήρ

за подлежащее. Это почти всё, что я желаю от г. Богдашевского, хотя он облакает своё признание в туман, скрывающий его отступление. Во-первых, он продолжает признавать правильным и принятый перевод, о котором сам же перед тем сознался, что он противоречит правилу. Итак, нужно признать правильным только тот перевод, в котором принимается *ψεύστης* за предикат, а *ὁ πατήρ* за подлежащее. Во-вторых – хотя г. Богдашевский соглашается принять «лжец» за сказуемое и «отец его» за подлежащее, но подставляет к этому сказуемому новое подлежащее (он), а к этому подлежащему новое сказуемое (лжец), т. е. то же сказуемое, но лишь ещё раз повторенное. Лишь бы не казаться уступающим!.. Нет, *лжец* сказуемое при подлежащем *отец его*. В-третьих – г. Богдашевский признаёт правильным второй перевод в связи с толкованием, которого я не предлагаю, и ради которого он отвергает перевод. Но ведь я предлагаю иное толкование: я понимаю под *ὁ πατήρ αὐτοῦ* не демиурга, а Бога. Конечно, в этом случае необходимо *ὅτι* переводить не «ибо», а «что», против чего нельзя сделать ни одного грамматического возражения.

Итак, грамматика новозаветного языка за меня. Также и древнеславянский перевод за меня. Это очевидно. Я предлагаю перевод: лжец (сказ. = лжив) и Отец (подл.) его (диавола, а не лжи, или её). Древнеславянский перевод гласит: *яко ложь* (прилаг.) *есть и отец* (или даже *господь*) *его* (а не *ея*, не *лжи*).

Но вот приём, которым г. Богдашевский скрывает перед читателями своего журнала значение славянского перевода. Нужно заметить, что перевод союза *ὅτι* не может иметь исходного и самостоятельного значения, потому что *ὅτι* может означать и «что» и «ибо». Как перевести союз, зависит от понимания всей фразы: если переводить «он лжец и отец лжи», то конечно «ибо»; также, если переводить «лжив и отец его», но понимать демиурга, то также требуется «ибо»; но если переводить «лжив и отец его», т. е. Бог, т. е. в этих словах видеть клевету диавола, тогда союз нужно перевести «что». Вот почему в своей первой статье я рассуждаю только о словах «лжец и отец его», и ни слова не говорю о союзе *ὅτι*, лишь

переводя его через «что». Вот почему, оценивая в первом ответе г. Богдашевскому славянский перевод, я рассуждаю исключительно о тех же словах, и только в конце рассуждения добавляю «также непосредственно очевидно, что древние переводчики Ин. 8:44 не придавали союзу ὅτι кавзального значения». Т. е. если в славянском переводе «ложь» – прилаг., «отец его», а не её, не лжи – подлежащее и притом относится, конечно, не к демиургу, а к Богу (даже «господь его»), то «яко» = что. Я считаю это неотразимым... Что же делает г. Богдашевский? Он *показывает вид*, что рассуждение идёт прежде всего и главным образом о переводе союза, – он пишет: «ни откуда не видно, что яко не имеет здесь кавзального значения... Вся аргументация проф. Тареева разрывается, как паутина»... Нет, г. Богдашевский. Центр наших рассуждений, т. е. основание, – грамматическое изъяснение слов ψεύστης ἔστιν καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ; во-вторых, я предлагаю своё богословское объяснение слов «отец его», относя их к Богу; отсюда, в-третьих, сам собой следует перевод союза...

Помимо славянского перевода, на моей стороне древнегреческие чтения (см. выше): καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ ψεύστης ἔστιν. И в этом случае г. Богдашевский со своими приёмами может затемнить вопрос. Он говорит так: «в приведённых (у меня) примерах греческие писатели называют или дьявола отцом еретиков, или демиурга отцом дьявола и союз ὅτι у них имеет кавзальное значение; следовательно, эти чтения не подтверждают предлагаемого (мною) перевода». Но, г. Богдашевский, и в этом случае, как всегда и везде, единственным основанием перевода я принимаю грамматическое соотношение слов ψεύστης (сказ.) и ὁ πατήρ (подл.) и только об этом одном говорю. Я писал: «что для греческого слуха в сочетании ψεύστης καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ первое существительное неотразимо звучало как сказуемое, а второе как подлежащее, это легко подтвердить. Так у Игн. Бог. и т. д. Таким образом, и здесь моя аргументация останется в полной силе.

Итак, г. Богдашевский уступил мне, признав, что правила греческого языка на моей стороне; на моей же стороне

древнеславянские переводы и древнегреческие чтения. И при всём том проф. Богдашевский являет себя читателям *Труды КДА* в виде победителя. Но разве так трудно отличить победу от полного поражения?

Моя полемика с проф. Богдашевским нашла себе совершенно неожиданный отголосок. Проф. Богдашевский дал тему для кандидатской работы: «Обозрение русской литературы по изучению Евангелия за последнее десятилетие». Студент при разработке этой темы натолкнулся на мою полемику с проф. Богдашевским и *стал на мою* сторону. Уж досталось же ему от рецензента проф. А. Дмитриевского. См. *Журн. СКДА* за 1904–1905 г. стр. 341–349.

VI. О действительности Христова Воскресения. (Ответ прот. В. Лаврскому)

(Бог. Вестн. 1904, июнь).

Я где-то читал о том, как один путник, застигнутый зимой стаей волков, стал, прислонившись к дереву, прикинулся мёртвым и так простоял неподвижно несколько времени. Волки, обнюхав его, убежали. Но сделай он одно движение, они его растерзали бы.

Этот человек, стоящий неподвижно на унылой однообразной снежной равнине, всегда вспоминается мне, когда я думаю о нашем богословии. Так уныла и однообразна его неподвижность. Сколько нетронутых вопросов, остающихся в своей первобытной девственности, сколько невыясненного, туманного! Но сделай какой-нибудь богослов одно только движение мысли, возымей он дерзкое намерение что-нибудь осветить, уяснить; как вдруг на него бросается стая критиков, готовых его растерзать. Как тараканы из щелей, выползают какие-то неизвестные в богословской литературе имена, выползают грозные, гневные на то, что побеспокоили их болотное царство, потревожили их непробудный сон. Эти критики обычно вооружены так, как будто они ограбили археологический музей: так всё у них затхло, дрябло. Но более всего стрел они берут из колчана семи смертных грехов, причём самое излюбленное их орудие – ложь и клевета.

По поводу моей статьи о Христовом воскресении⁵⁴ прот. В. Лаврский бросил резкое, обидное для моей чести и для чести академического журнала, обвинение, что будто я отрицаю действительность Христова воскресения. Это – клевета!

Прот. В. Лаврский (*Мисс. Об.* 1904 № 7) пишет (стр. 769): «... лишил нас учёный богослов веры в действительность Христова воскресения! Или и в самом деле подрывает веру в воскресение г. Тареев в статье своей, оставляя нам лишь надежду на продолжение личного бытия по смерти, а воскресение – даже и воскресение Христово – представляя только кажущимся, мнимым? Ведь есть же в настоящее время и

философы, и богословы такие, что говорят о Боге, о бессмертии души, а на самом деле ни личного Бога, ни личного бессмертия, ни даже самой души не признают».

Характерны эти последние слова о философах и богословах. Не слышится ли в них голос инквизитора, уловившего скрытую секту, духовного следователя. которого не проведёшь? «Вы говорите, что веруете в Бога, в бессмертие души... Хе-хе... Нас не обманете. Нам доподлинно известно, что *на самом деле* вы не признаёте ни Бога, ни личного бессмертия»... Какое недоверие человеку, какое чтение между строк, какое заглядывание на задний двор!

Много ещё придётся терпеть нашей богословской науке от такой критики...

На той же и следующей странице прот. Лаврский пишет: «По-видимому проф. Тареев не намерен был входить в исследование собственно о воскресении; *наша проблема не метафизическая, а нравственная*, говорит он. Не само воскресение, а *смысл воскресения Христова и сущность его значения* составляю предмет его богословского исследования. Однако же (и т. д.)... Не без намерения Тареев выражается: *воззрение по предмету*, а не воззрение на предмет; этим он хочет, кажется, как бы подчеркнуть, что его занимает не учение о воскресении, а учение о значении и смысле воскресения, так что и односторонность и даже ложь, которые он обличает, относятся не к вере в воскресение, а лежат уже в области выводов из факта. Но на самом деле» (и т. д.)...

Как всё ясно! как наглядны приёмы критики! Ведь сказано автором, что его проблема нравственная, а не метафизическая, но критик этому не доверяет, он навязывает автору догматические задачи. Прими он мои слова за то, за что я их выдаю, у него не будет повода обвинять меня в догматической области. И вот прот. Лаврский навязывает мне мотивы и сокровенные мысли, над которыми затем и упражняет своё критическое остроумие.

На стр. 772 прот. Лаврский пишет: «В изложении простонародной метафизики воскресения... что составляет традиционно-догматическое изложение веры в воскресение,

незыблемое г. Тареевым в его исследовании, и где начинается грубо-антропоморфное, иудейско-чувственное понимание догмата о воскресении, г. Тареев, к сожалению, не отделил. Приходится читателю его статьи самому разыскивать» (и т. д.)...

Вот в том и беда, что писание прот. Лаврского не есть учёная критика, а консисторский розыск, и проще сказать – лжесвидетельство. Есть у меня в статье все нужные указания: названо у меня и то, что я считаю крайностью чувственного воззрения, и что его умеренным изложением. Моё исследование в этой части направлено против модной новопутейской теории святого сладострастия. «В наличности такого мнения, писал я, мы имеем сильнейший мотив с особой настойчивостью раскрывать мысль о *духовности, или духовной телесности*, воскресшего Христа... Говорить о плоти воскресшего Христа в связи с рассуждениями о святом сладострастии, или, по крайней мере, о святом язычестве с его наукой, искусствами, культурой, – говорить о плоти воскресшего Христа в оправдание этих рассуждений значит, с экзегетической точки зрения, говорить не то, что безосновательно, а в поразительно-грубое противоречие со словом Божиим». Почему же мой почтенный критик умолчал об этом мотиве моих рассуждений? Довольно ясно, почему. Ему не хотелось оказаться в положении явных защитников святого сладострастия.

На стр. 773 прот. Лаврский приводит значительную выдержку из моей статьи (хотя с нежелательными для меня сокращениями): «нам обетовано духовное тело, как вполне соответствующее духовной божественной жизни. Смертью и воскресением Христа снимается с человека тяжесть смертного тела (Рим.7:24)... Пусть это будет не окончательное уничтожение тела, но преобразование нашего уничижённого тела сообразно славному телу Христа (Флп.3:21) и мы будем иметь вместо тела душевного тело духовное (1Кор.15:44), так что нельзя говорить о нашей абсолютной бестелесности по воскресении: но несомненно, что наше воскресшее тело не будет иметь в себе ничего материального, если только этому слову придавать реальное значение»...

За эту выдержку большое спасибо прот. Лаврскому. Если бы он хотел дать читателям «Миссионерского обозрения» верное понятие о моей статье, он мог бы привести несколько таких выдержек, а особенно заключительный вывод статьи: «Так как верующие воскреснут не каждый сам по себе, а как сыны царства по закону органической связи людей между собой, то воскресшие будут не только живы для Бога (т. е. бессмертны), но будут реальны друг для друга, т. е. (собственно) воскреснут в некоторой телесности (σώμα πνευματικόν), воскресение будет всеобщим, равным образом объективно-всеобщим будет суд над ними, объективной будет парусия Христа... Итак, воскресение из мёртвых составляет самое основное христианское чаяние».

Вот из этих *своих* слов я отвечаю за каждый звук, со своими словами я готов предстать на суд собора, ибо верую, что моё исповедование вполне *православно*.

Что же прот. Лаврский? Он находчив. Приведя выдержку из моей статьи, он продолжает: «что такое хочет г. Тареев сказать этим прибавлением: если только этому слову придавать реальное значение? Вероятно, следующее» (и т. д.). Прот. Лаврский находит возможным и в этом случае вложить в мои слова свой смысл, дать им своё толкование. Но зачем же? Ведь у меня же мои слова объяснены. Буквально я писал так: «Наша проблема не метафизическая, а нравственная, и мы всего менее расположены вступать в состязание о словах. Нас не привлекает метафизическое исследование «духовного тела», так как несомненно, что оно не будет иметь в себе ничего материального, если только этому слову придавать реальное значение, — наша жизнь за гробом не будет иметь материального содержания, ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают как ангелы Божии на небесах (Мф.22:30 пар), так что плоть и кровь не переступят за пределы гроба, в котором будет уничтожено чрево (1Кор.6:13; 15:50)». Можно ли говорить яснее того, как я говорю? Было ли достаточное основание прот. Лаврскому прервать мою выдержку именно там, где начинается объяснение, и спрашивать: что хочет сказать г. Тареев? Но этого мало. Вслед

за приведёнными словами я делаю обширное подстрочное примечание в объяснение того же слова. В этом примечании я, между прочим, пишу: «Если материальность нашего загробного телесного существования утверждается лишь по сущности ограниченного бытия, т. е. не более для воскресших людей, чем для ангелов, которых мы не называем материальными существами, если загробная материальность не будет сопровождаться земной стихийностью, если там не будет ни физических отправлений тела, ни физического страха и удовольствия, если там не будет материальных ценностей, если наше тело будет одухотворено; то очевидно, это будет материальность духовная, нематериальная, т. е. нечто такое, что лишено всякого реального значения и даже логического смысла. Каждое метафизическое понятие только в том случае не бывает пустым звуком или простой логической формулой, если оно может быть в дальнейшем или ближайшем сведено к нашему субъективному опыту. Таким образом, понятие материальной жизни всецело образуется опытом нашей материальной жизни и, если устраняются все действительные черты этого опыта, то от материальной жизни останется один пустой звук». В виду этих подробных объяснений, зачем же понадобилось прот. Лаврскому давать собственное «вероятное» объяснение моим словам? У меня мысль в высшей степени ясная. Кроме метафизического значения, слово материальный имеет значение жизненно-этическое. В этом последнем смысле жить материально-телесной жизнью значить пить, есть, жениться, торговать и пр. Так как в этом смысле наша загробная жизнь не будет материальной, то я не интересуюсь тем, можно ли назвать наше тело по воскресении материальным в метафизическом смысле.

На стр. 774 критик пишет: «Итак, абсолютной бестелесности человека по воскресении допустить нельзя, а утверждать (абсолютную) нематериальность воскресшего тела возможно? Действительно, это было бы что-то похожее на состязание о словах».

Вполне верю, что критик откровенно не понимает, как это греч. σῶμα, переводимое по-русски словом тело и допускающее

сочетание «духовное тело», может быть нематериально... Но что же я могу поделаться с этим непониманием критика? Могу только искренно посоветовать ему подумать, поучиться, в частности справиться в комментариях и словарях со значением гр. *σῶμα*. Из русских книг могу назвать ему Прав. Соб. 1902 г., окт., стр. 514–516, где даётся объяснение гр. слова проф. Несмеловым.

По словам прот. Лаврского, я утверждаю, что Христос «воскрес *только* духовно» (см. стр. 772, 773, 776). Уже одно то, что критик несколько раз повторяет это изречение, показывает, что оно составляет гвоздь в резком обвинении прот. Лаврского. И вот представьте себе, читатель во всей моей обширной статье о воскресении нет такого выражения: «Христос воскрес *только* духовно». Я раскрываю «мысль о духовности, иди духовной телесности, воскресшего Христа»; я писал: «Христос воскрес духовно» (стр. 18). Критик, излагая мою статью, добавляет от себя в основную формулу лишь одно лишнее слово. Ужели это важно? Да, важно, одно такое слово может изменить весь смысл формулы. Мой критик, кроме доходов по церкви вероятно, получает ещё жалование как законоучитель прогимназии и приходской школы. Что он почувствует, если ему скажут «отныне вы будете получать жалованье *только* по школе»? Что может быть законнее требования, чтобы критик верно передавал слова автора? Но этого так трудно добиться. Всего лишь в последней книжке нашего журнала я писал: «самое величайшее затруднение в литературной полемике происходит от неточности критиков и референтов при передаче авторских мыслей. Обычно критик сначала исказит авторскую мысль до пределов нелепости, и потом, подобно Дон Кихоту, сражается с мельницей, с искажённой мыслью, воображая, что одерживает победы. Приём самый употребительный, но неприглядный». И вот приходится повторять это снова и снова. Если сказать, что Христос воскрес духовно, то это значит лишь повторить слова апостола: Христос ожил духом (1Пет.3:18) А сказать: Христос воскрес *только* духовно, это значит высказать мысль несостоятельную. Критик делает выгодную для себя, но недобросовестную подтасовку моих слов. Но дело не в одном

лишь формальном нарушении законного требования быть точным при передаче чужих мыслей, но и по существу критик, вставив это словечко в мою формулу, исказил мою мысль. Я именно не мог сказать, что Христос воскрес *только* духовно. Сказать так, значит подразумевать: а не телесно. Но я не только говорил «о духовности, или духовной телесности, Воскресшего», – я нарочито разъяснял, что «открывшийся в воскресении Христа дух есть божественный дух, божественное начало жизни, а не духовное в отличие от чувственного». Поэтому я дальше писал: «Факт воскресения Христова утверждает духовность Христа в противоположность непосредственно и прямо не душевно-телесной жизни, тем менее в сообразность с ней, а в прямую противоположность плотскому, человеческому направлению жизни. Наша душевно-телесная условность не затрагивается непосредственно идеей воскресения Христова» и т. д. Очевидно, протоиерей В. Лаврский решительно не понимает, о чём я говорю. Я верю в искренность его негодования, но не желаю, чтобы моя репутация страдала от его недомыслия.

Изложив таким-то образом мою статью, прот. Лаврский приступает к её критике. Он приводит мои слова: «повествования четырёх евангелистов о воскресении Христа принадлежат к числу тех евангельских сказаний, которые почти невозможно привести к единству в подробностях». Прот. Лаврский на десяти страницах делает опыт «сведения к единству» евангельских сказаний. И вот его последний результат: легко привести к единству евангельские сказания, если опустить одно из явлений Господа по воскресении (783–784)...

На такое возражение я могу только пожалть плечами.

На стр. 771 прот. Лаврский пишет: «там, где дело идёт о выводах из понятия о воскресении Христовом, г. Тареев указывает много цитат и приводит дословные выписки из современных богословских писателей, чтобы его не могли обвинить в переиначивании чужих мыслей. К сожалению, он не сделал того же при изложении самого основания этих выводов».

Это – клевета.

Анализ евангельских повествований о воскресении у меня изложен на стр. 27–45 = 18½ стр. Из них представляют из себя буквальные выдержки стр. 31, 32, 33 и половина 34-й из М. Филарета, Феофилакта, проф. Муретова: большая половина 35-й стр. из Златоуста; почти вся 36 из Феофилакта, 37 и 38 громадная выдержка из проф. Муретова (и В. Соловьёва); на 40 стр. большая цитата из Златоуста. Итого, не менее 1/8 буквальных выдержек из авторитетов.

Только необычайная важность предмета и необходимость соблюдать наивозможную осторожность в выражениях заставили меня быть столь внимательным к авторитетам. Я смело могу сказать, что в моей статье нет ни одного характерного выражения, которое не было бы повторением или слова Божия (таковы: Христос воскрес духовно 1Пет.3:18, в духовном теле 1Кор.15:44) или святоотеческого языка (таковы: тело Воскресшего было чуждо всякой материальности, или вещественной грубости, дебелости)... Поэтому, кто не соглашается с моим изложением новозаветного учения, тому необходимо столкнуться с теми авторитетами, на которые я опираюсь. Любопытно, что прот. Лаврский не останавливается пред этим. Я объясняю Ин.20:20 («увидел и уверовал») словами М. М Филарета. Прот. Лаврский, не соглашаясь с моим объяснением, полемизирует с М. Филаретом. Не обходится при этом без курьёзов. Пред тем, в оправдание своего предположения о необходимости исключить из числа явлений воскресшего Господа явление Его жёнам, возвращавшимся от гроба, прот. Лаврский сослался на «благоговейнейшего истолкователя Писаний, преосвященного Феофана» многозначительно добавив: «его никто уже, без сомнения, не заподозрит и не завинит в недостатке веры» (784 стр.) Но пять страниц ниже, прот. Лаврский полемизирует и с «синодальным переводом» и с объяснением М. Филарета (стр. 789–790), очевидно допуская возможность завинить автора катехизиса в недостатке веры.

Ну, разумеется, с такими приёмами можно писать, что угодно (только цена таким писаниям медный грош).

Но дело не в этих частностях, а в общем духе статьи. Протоиерей Лаврский обвиняет меня в том, что я отрицаю *«действительность Христова воскресения»* и *«представляю воскресение Христово и наше только кажущимся, мнимым»*.

На сие во всеуслышание отвечаю, что я *никогда и нигде не называл воскресения только кажущимся, мнимым. Это обвинение – чистая клевета.*

Я представляю воскресение действительным и говорю, что Христос воскрес, и мы воскреснем в духовном теле.

Чтобы оценить это учение с православной точки зрения, обратимся к православному учению.

В прав. катехизисе мы читаем: «Воскресение мёртвых есть действие всемогущества Божия, по которому все тела умерших человек, соединяясь опять с их душами, живут и *будут духовны и бессмертны*».

В Прав. Исповедании каф. и ап. ц. восточной: «Тело будет прославленное, бессмертное, нетленное, не будет требовать пищи и питья: *будет подобно духу*».

Пр. – догм. богословие М. Макария. «Воскресшие тела будут духовны, в противоположность нынешнему грубо *вещественному* телу, сделаются непричастными телесным потребностям, подобно духам бесплотным – ангелам».

Вот учение, которому я буквально следую, а мнение протоиерея Лаврского о материальности воскресших тел, столь сродное новопутейским фантазиям, вменяю в ничто.

VII. О воскресении Христа. (Ответ о. диакону Басову)

(Бог. Вестн. 1910 года).

Эти строки я пишу в ответ на статью диакона Н.М. Басова в первых трёх книжках возобновлённого журнала «Чтения в обществе любителей духовного просвещения» – *Что говорит новая русская апологетика в ответ на возражения отрицательной критики по вопросу о действительности воскресения Христова.*

О. Басов удостоверяет (февр. 101), что «многие положения проф. Тареева существенного значения не только сродны, но и совершенно тождественны с положениями отрицательной критики, например о характере евангельских повествований, о значении явлений Воскресшего, о происхождении веры учеников в воскресение их Учителя и, наконец, о том, что представляет собой исторически факт воскресения Христова». Получается сильное впечатление: положения профессора православной духовной академии совпадают с тезисами отрицательной критики. Но почему же о. Басов скрывает от *любителей духовного просвещения* тот факт, что эти основные положения в моём трактате выражены не моими словами, а словами церковно-православных авторитетов: М. М. Филарета (о происхождении веры учеников в воскресение их Учителя), св. Иоанна Златоуста и блаж. Феофилакта (о значении явлений Воскресшего), ортодоксальнейшего богослова М.Д. Муретова (о том, что представляет собой исторически факт воскресения Христова). Ведь это дало бы совершенно иную картину. Например, на стр. 111 о. Басов пишет: «если Тареев полагает, что *воскресение Христа получило историческую плоть и кровь в сердцах верующих*, то здесь новая апологетика пользуется уже готовой формулой, которую мы читали у Ренана: *маленькая христианская община совершила истинное чудо: она воскресила Иисуса в своих сердцах интенсивной любовью, которую к нему питала.* Но с этой фразой Ренана о. диакону нужно было бы сопоставить не мои слова, а слова М. Филарета, которые у меня приводятся на стр. 259 первого издания: «В ту

минуту, как ученик, его же любяше Иисус, вступив во гроб, виде ризы едины лежащие, необыкновенно живая любовь необыкновенным образом возбудила в нём веру; он не видел ничего более, как отсутствие погребённого Иисуса из гроба, но в глубине любящего сердца ощутил, что живёт Возлюбленный». Вот чьи слова совпадают с формулой отрицательной критики. И все мысли и выражения, совпадение которых с тезисами отрицательной критики ставить мне в упрёк о. диакон, заимствованы мной у названных церковных авторитетов. Таковы, между прочим, и фразы, что воскресение Христа было «торжеством веры» Его учеников, что воскресение Христа было «историческим явлением только по своим последствиям и по славе Единородного от Отца в обитании среди людей» и т. д. Если бы о. диакон не скрыл этого обстоятельства от читателей своей статьи, то не осталось бы повода и пищи для того пафоса, с каким его статья написана. Но как назвать этот приём умолчания?

Далее о. диакон на стр. 170–172 мартовской книжки показывает рядом выписок, что я рекомендую до последней степени уступить притязаниям отрицательной критики, которая представляет все факты евангельской истории созданными фантазией верующих. О. диакон очень остроумно издевается над такой моей уступчивостью. Но дело в том, что эта мнимая моя уступчивость создана исключительно «фантазией» о. диакона. Выписки берутся им не из первого тома, в котором обсуждается евангельская история, а из второго тома (стр. 11 и 158), где идёт речь не о фактах евангельской истории, а об историко-филологической базе евангельской проповеди. «Нужно признать самую решительную зависимость евангелия от ветхозаветно-иудейского языка, но вместе с тем евангелие по своему содержанию остаётся наиболее оригинальной проповедью в истории религий». О том же, что отрицательной критике нужно уступить в вопросе о фактах евангельской истории, что нужно отказаться от всех фактов евангельской истории – этой окончательно нелепой и бесповоротно дикой мысли у меня абсолютно нигде нет. Общий взгляд на фактическую достоверность евангельской истории на стр. 138

первого тома во 2 издании (стр. 13–14 изд. 1) у меня выражен так: «Полная и незыблемая достоверность наших евангелий утверждается их внутренним характером... Апостолы не могли выдумать евангельской истории. Четвероевангелие не может быть признано выдуманным произведением». То же на стр. 148. Мой официальный рецензент профессор М.Д. Муретов заявил обо мне (Журналы Совета МДА за 1904 г. стр. 185–186): «Автор берёт четвероевангелие догматически в их современном церковном виде»! Ни одного факта евангельской истории я не уступаю отрицательной критике.

Что же значит *выдумка* о. диакона Басова?

Также и в вопросе о воскресении Христа. Я признаю историческим фактом всё, о чём в евангелии повествуется как об историческом факте. Лучшим доказательством этому служит то, что о. диакон Басов, по мнению которого я считаю воскресение Христа вымыслом (февр. 114), не мог сделать мне ни одного фактического возражения. Все свои возражения против меня он сводит к следующему: «при явлениях Воскресшего ученики внимали речам, которые далеко не были отголоском их собственных мыслей, которые противоречили им в пунктах самых дорогих для их сердец, – доказательство, что здесь находился Он Сам. Эти, совершенно личные, непосредственные обращения Воскресшего и перерождали и преобразовывали веру учеников». Но это именно мысли, которые высказаны мной. Я писал: «Явления Воскресшего были духовным общением с Ним учеников. Когда Он явился Марии Магдалине, она не узнала Его по внешнему виду и не могла прикоснуться к Нему, однако она узнала от Него, что Он восходит к Отцу. Когда Он шёл с двумя учениками в Эммаус и изъяснял им сказанное о нём во всем Писании, то глаза их были удержаны, так что они не узнали Его, однако сердце их горело в них. Впрочем, всё это были явления подготовительные: центральным из явлений Воскресшего было явление Его одиннадцати: тогда Он вдунул в них Духа Святого» и т. д. (1 изд., стр. 269–270; 2 изд., стр. 355). Сам о. диакон заявил, что он имел «истинное удовольствие» прочитать «на заключительных страницах» моей книги «признание, что

реальность духовного общения учеников с Воскресшим, есть историческая действительность и, притом, решающего значения», но о. диакон уверяет, что это и подобные мои признания являются непоследовательностью с моей стороны (март 177), что я к такой непоследовательности был чем-то вынужден (ф. 107), что я не могу «считать себя вправе» высказывать такие утверждения, что «мне не принадлежит эта основа» (110)⁵⁵. Но почему же я не имею права делать этих признаний? в чём у меня непоследовательность? Об исторической действительности фактов евангельской истории и, в частности, воскресения Христова я говорю уже в приведённых выше местах философии евангельской истории, также в самом начале отдела о воскресении Христа (стр. 341: вера апостолов служит условием исторической действительности Христова воскресения); также стр. 342: воскресение Христа было свидетельством действительности Его вечной духовной жизни: 342–343: жизнь Христа без последовавшего воскресения Его и восшествия к Отцу была бы зданием без верха, символом без реального блага, шёпотом без слышного звука и пр.; 345: «духовностью» не исключается соматичность и пр. 346; апостолы видели воскресшего Христа и т. д.

Повод ко всякого рода перетолкованиям моего трактата о воскресении Христа даёт то обстоятельство, что я, поставив предметом этого трактата не «вопрос о действительности воскресения Христа и не чудесность этого факта, а его смысл, сущность его значения» (Бог. В. 1903 май стр. 1 и Философия ев. ист. 1 изд.), в частности разъясняю, во-первых, общецерковное учение, что Христос воскрес, как и мы воскреснем, в теле духовном, а не в теле душевном, и, во-вторых, выясняю связь воскресения Христа с уничтожением земной жизни Христа и с верой апостолов. Разумея то, что лишь воскресение Христа в теле душевном дало бы право называть его внешним событием, я пишу: «воскресение Христа не представляет внешнего события: оно – предмет апостольской веры и духовный результат Христова подвига, причём вера апостолов входит в объём этого результата и вместе с тем служит условием исторической действительности Христова

воскресения» (2 изд. 341). «Воскресение Христа было естественным следствием Его нравственного подвига и, только в этой внутренне-причинной связи с Его уничижением, – венцом Его жизни» (342). «Воскресение Христа было *вместе с тем и одновременно* воскресением веры апостолов. Только в этой *связи* с воскресением веры воскресение Христа может быть названо *причиной* возрождения апостолов, – только в том смысле, что воскресение Христа было высшим торжеством веры учеников Его» (343). Последнее выражение, что воскресение Христа и явления Воскресшего были «окончательным торжеством веры над неверием» взяты мной у проф. М.Д. Муретова (см. цитаты 1 изд. стр. 260–261). У него же я выписываю (1 изд. стр. 255) фразу, что воскресение, как и воплощение Бога-Слова было «историческим явлением только по своим последствиям и по славе Единородного от Отца в обитании среди людей... Поэтому евангелисты не дали и дать не могли строго исторического и подробного описания исходных событий евангелия – его начала и конца, рождения и воскресения Христова». Во втором издании эту выписку я заменил такими словами: «воскресение Христа, как и воплощение в Нём божественного Слова, не были историческими явлениями в своей метафизической отвлечённости, но получали историческую плоть и кровь только в сердцах верующих» (346). К этому же циклу относится фраза в 1 изд. стр. 296: «воскресение Христа, как исторический факт, было *и есть* воскресением учеников, умерших с Ним» и во 2 изд. 355 «воскресение Христа, как исторический факт, было воскресением учеников, умерших с Ним». Общая мысль во всех этих изречениях очень ясна: воскресение Христа, в своей метафизической отвлечённости, как воскресение в духовном теле, будучи действительным, реальным, соматичным, не может быть само по себе чувственно представлено, наглядно описано, – такую историческую изобразительность оно приобретает лишь в связи с пространственно-временными и душевно-чувственными переживаниями учеников⁵⁶. С этим вполне сообразно евангельское повествование о том, что вера в воскресение Христа возникла раньше явлений Воскресшего и

что Воскресший являлся только верующим. Во всех этих рассуждениях можно спорить о терминологии, но самая мысль ясна как Божий день.

Что же делает о. Диакон Басов? Он в своём изложении и перетолковании *совершенно искажает мою мысль* и достигает этого *по-видимому* самым незначительным изменением слов и преимущественно упорною игрой со словом *только*. По его словам, я признаю «не событие воскресения, но только идейно-практическое, религиозно-творческое изображение» его (ф. 102), признаю воскресение «только делом веры учеников» (105), показываю в нём «*только* веру от веры» (113), считаю его «*только* заключительным периодом в религиозном сознании учеников» (115), думаю, что Христос «*только* стал невидим» (116), утверждаю, что «воскресение Христово, как факт исторический, было *только* воскресением учеников умерших с Ним» (м. 179). И так далее с утомительным однообразием на целых десятках страниц. Во всех этих выражениях преступность с православной точки зрения создаётся единственно словом *только*, и оно вносится в мою речь критиком-обвинителем произвольно. Я, как и профессор Муретов, различая божественную действительность воскресения от чувственно-исторической являемости Воскресшего, признаю, что воскресение Христа чувственно – историческую являемость принимало только по вере апостолов⁵⁷, а о. Басов мне приписывает мнение, что вся действительность воскресения исчерпывалась только верой апостолов. Вместо моего выражения: «воскресение Христа было *вместе* с тем воскресением веры апостолов», «воскресение Христа, как исторический факт, было *вместе* воскресением учеников», он приписывает мне безусловное мнение, что воскресение было *только* делом веры, *только* воскресением апостолов. Вместо моего (предполагающего, согласно с блаж. Феофилактом, различие между духовной телесностью Христа и чувственной переходной телесностью) выражения: «*переходная* телесность была отражением переходного состояния в вере учеников» (356 стр.), он приписывает мне абсолютное мнение, что (вообще) «телесность явлений Воскресшего это лишь отражение

переходного состояния в вере апостолов» (ф. 99, 115). Вместо моего выражения о связи между воскресением апостольской веры и воскресением Христа» (343), он утверждает (ф. 102 и м. 178), что я «объясняю воскресение Христова *вне всякой связи* с событием воскресения». Вместо моего выражения, что «воскресение Христа было *одновременно* воскресением веры», он пишет (ф. 106), что, по моему мнению, «воскресение Спасителя совершилось *прежде всего* в сердцах верующих». Вместо моего утверждения, что воскресение Христа не было *внешним* событием, он присваивает (ф. 115) мне мысль, что «воскресение Спасителя не есть *особое* событие»⁵⁸. И так далее. Вся статья о диакона есть мелочная и упорнейшая фальсификация моей речи.

Продолжайте, о. диакон, в этом же роде. У меня в 1 т. стр. 152 сказано, что «Христос был *действительный* человек», – обвиняйте меня в том, что я считаю Христа *только* человеком, и сделайте параллельные выписки из сочинений Толстого. Во 2 т. раскрывается учение, что Бог есть любовь, и на стр. 181 сказано, что «любовь по существу божественна». Кричите: проф. Тареев считает Бога *только* любовью и в этом совпадает с Фейербахом. В т. 3 стр. 136 я говорю, что христианское воодушевление служит *символическим* предварением будущего откровения сынов». Пишите, о. диакон, что я признаю Св. Духа *только* символом христианской жизни, и процитируйте Ричля...

Вы пишете в одном месте: как назвать этот *новый* принцип, рекомендуемый проф. Тареевым?

Я спрашиваю: как назвать этот *старый* приём, практикуемый о. диаконом Басовым?

Вы ставите вопрос: к какому роду литературы отнести мой трактат о воскресении Христа? Вы находите, что он относится к категории назидательных произведений.

А к какому роду литературы относится Ваша статья, о. диакон? Конечно, она не имеет ничего общего с наукой. Она принадлежит к той словесности, которая мягко именуется злостной диффамацией и подлежит ведению суда. Но я ограничусь обращением к суду честных людей. И Вас вызываю, о. диакон, на последнее состязание: формулируйте Ваше

окончательное суждение обо мне, а я дам решительный и ясный ответ на вопрос о действительности Христова воскресения. И предоставим суду честных людей решить, я ли «расчётливо» (как Вы выражаетесь) держусь отрицательной тактики, или Вы «по какому-нибудь практическому расчёту» держитесь очень некрасивой тактики.

Вы пишете обо мне (ф. 115): «Сводя к итогу свои впечатления от статьи проф. Тареева, что же мы получаем?.. Оказывается, что можно даже не употреблять выражения: воскресение Христа. Воскресение Христа не есть особое событие, или состояние, в жизни лично Спасителя, в которую оно, по выражению Тареева; не внесло ничего нового, а представляет собою только заключительный период в религиозном сознании учеников. Воскресение Христа – это, просто, подъём, возрождение, окончательное утверждение, наивысший момент веры апостолов в их, телесно умершего, Учителя».

А вот что у меня написано на самом деле – и это может читать всякий, желающий честно знать истину. Т. 2 стр. 858: «Как для первых верующих действительность воскресения Христова не была субъективной мечтой, но Он являлся всему их обществу, с объединявшей их объективностью Его явлений, и Дух Святой открылся в их собрании в видимых дарах; так и в церковности сынов воскресения дано условие объективной парусии им Христа. Как сыны воскресения живы для Бога и живы друг для друга, так и для них жив Христос». Т. 3 стр. 144: «Воскресение Христа из мёртвых, как начало всеобщего воскресения, предполагается целями мирового творения, завершает всё дело Христа и оправдывает нашу духовную жизнь. Если Христос не воскрес из мёртвых, первенец из умерших, если мы, христиане, не воскреснем, то тщетна вера наша». Бог. Вест. 1903 г. июнь 214: «воскресение из мёртвых составляет величайшее христианское чаяние; воскресение Христа образует краеугольный камень христианства. Если бы Христос умер и не воскрес, то христианство было бы только учением; если бы христианство было только учением, то это было бы самое странное учение и мы были бы самыми

несчастливыми из людей. Но Христос воскрес: христианство есть не только учение, оно есть жизнь».

Что же, требуется комментарий?!

* * *

Мне не трудно распутать всякое такое хитросплетение, как эта критика о. диакона. Но мне очень трудно постоянно ограждать от покушений злобной диффамации.

Я откровенно скажу: под напором этого моря злобы и ненависти я себя чувствую мучеником.

Мне недавно писал один из моих случайных корреспондентов о моих богословских трудах: «Вы совершили такое дело, которое естественно вызывает или любовь и восторг или ненависть».

Может быть. Я получаю десятки восторженных писем. Но почему *явно* открывается только ненависть? Разве она энергичнее любви? Или просто она выгоднее, и обстоятельства, делая робких учеников Никодимами, придают особую наглость людям известного сорта?⁵⁹

VIII. Ответ г. «православному»

(Бог. Вестн. 1905 апр.).

Некто, скрывшийся под псевдонимом «православный» в Моск. Вед. № 83 обрушился на мою статью «Дух и плоть»⁶⁰ и собственно на третий параграф этой статьи, где речь идёт о свободе плоти.

Статья Московских Ведомостей настолько колоритна и заслуживает памяти потомства, что я решаюсь здесь её перепечатать Моск. Вед. 1905, № 83: Куда же, куда мы идём?

«Прислушиваясь, присматриваясь к тому, что теперь творится на Руси, невольно спрашиваешь себя: да наяву ли это? Не во сне ли всё это видишь и слышишь?

Просим внимания читателей для нижеследующих выписок: «Свобода духа необходимую точку опоры может иметь только в свободе плоти».

Свобода плоти – в полноте и самобытности плотской жизни, в полноте её радостей, её страстей, особенно радостей брачных, в свободе и личного начала.

Радость плотской любви сама по себе не только не безнравственна, но она то и составляет естественный фундамент нравственности... Без естественных плотских страстей, без плотских радостей, без личного самолюбия, честолюбия и славолубия – не было бы мировой истории, вся поверхность земли была бы усеяна мёртвыми костями без духа и жизни».

Остановимся на минуту. Сделаем некоторые выводы.

«Свобода духа необходимую точку опоры может иметь только (даже *только!*) в свободе плоти, а свобода плоти – в полноте её радостей, её страстей (и, чтобы не было сомнений, каких именно *страстей*, автор спешит прибавить), особенно радостей брачных». Следовательно: свобода духа – в полноте радостей брачных. Не так ли, читатель?

Но тогда как же быть нам с Апостолом Павлом, который властно повелевает *распинать плоть свою с её страстями и похотями?*» Как быть с учением Христа Спасителя, который

велит взять нам *свой крест* и идти за Ним? Как тогда понимать слова Апостола *егда немоществую*, тогда *силен есмь*, а, следовательно, – тогда-то, при немощах плоти, а не при радостях её – и свободен? Да кто же из православных не видит, что автор вышеприведённых строк идёт прямо вразрез со всем учением отеческим, с учением Самого Христа Спасителя? И какую же, по его суждению, оказал услугу человечеству сатана, соблазнив прародителей на грех, от коего пошло и «честолюбие», и «славолюбие» и другие страсти.

Но продолжим выписки.

«С евангельской точки зрения, плотской жизни должна быть предоставлена полная (слышите даже полная!) свобода.

Евангелие нельзя проповедовать детям, потому что это значило бы внушать им ненависть к отцу и матери, ненависть к братьям и сёстрам».

Вот как! А как же Христос Спаситель именно детей-то и считал наиболее способными воспринимать сердцем Его учение?

Да и взрослым-то сказал, что если они не будут *яко дети*, то не войдут в Его царство, стало быть, неспособны будут воспринимать Его учение. И Отца Своего Небесного Он благодарил за то, что Тот утаил Его учение от премудрых и разумных (таких, как наш автор) и открыл его младенцам-простецам...

Прочтём ещё несколько строк.

«Непосредственно по Евангелию нельзя устроить суды, потому что в Евангелии сказано: не судите».

Как видите: полное согласие в принципе с графом «великим писателем».

«Ныне, в дни воины, нередко можно слышать и читать, что истинным воином может быть только христианин, но такие речи опрокидываются каждым успехом язычников-японцев над православными воинами».

Видно, что автор сам не понимает что такое «истинный воин»...

«Один священник сказал войску, вместо: со щитом или на щите, со Христом и во Христе: это бессознательное кощунство.

Если в евангелии предписано не противиться злему, то, очевидно, Евангелие не имеет задачей воспитывать воинственность... Патриотизм можно примирить с евангелием только (даже: только!) при помощи лицемерия и софистики... Истинное христианство не может подогревать патриотических чувств».

«Только в полноте и свободе плотской жизни может быть точка опоры для небесных порывов духа. Если сказано: возненавидь отца, мать, жену, детей, раздай имущество, пожертвуй жизнью, то, ведь, очевидно, это благовестие имеет силу лишь для того, кто знает тепло плотской любви, радости семейной жизни, кто поработал над приобретением имущества, кто любит свой народ, насладился честью и славой. Для Бога может быть приобретён тот, кто сначала приобрёл себя для себя. Напротив, кто не любил мирской любовью, не знал мирских сладостей и горестей (по автору это значит приобрести себя для себя; ему дела нет, что Христос говорит *еще кто и весь мир*, со всеми его утехами, приобретаешь, душу же свою отщепит не будет ему от того никакой пользы), – для того слова Евангельские звучат вяло, слабо, как эхо отдалённого песнопения, в котором не разберёшь слов, как сновидение, которого не вспомнишь».

Выходит: не согреша – не умолишь... Это нам напоминает один случай, бывший в Вифанской слободке лет пятьдесят тому назад: остановились у мужичка на ночлег две странницы-чернушки. Хозяйка, отправляясь в поле на работу, просила их приглядеть за ребёнком в колыбельке, покачать, если заплачет. Те согласились. Возвращается мать и, к ужасу своему, видит малютку зарезанным. «Кто же это сделал»? Чернушки спокойно ответили «мы». – Что вам сделал невинный младенец? – «Не согреша – не умолишь». Есть и теперь сектанты, утверждающие, что если совесть спокойна, то трудно себя настроить к покаянию, а если её встревожишь преступлением, то она проснётся... Вывод тот же, что у нашего автора.

Но возьмём ещё два-три перла учёной мудрости автора:

«Если бы удалось внушить евангелие кому-нибудь с детства (невольно вспоминаются при этом дивные образы

святых отроков-подвижников: хотя бы наших родных – преподобных отцов Сергия и Серафима, от юности Христа возлюбивших, от непорочного младенчества за Ним духом следовавших), – с первых дней сознания воспитать его в истинном христианстве, *то ведь это вырос бы жалкий уродец, никому и ни на что негодный*, – выродилась бы из него та теплохладность, о которой сказано в писании», и которую, добавим мы по автору, следует довести до точки кипения разжжением страстей и похотей телесных, не так ли, читатель?

Да, конечно, так: автор дальше приводит слова известного проповедника нового язычества, г. Мережковского: «кто никогда не был язычником, тот никогда не будет христианином», и говорит: «с этим мы охотно соглашаемся».

Но довольно выписок. Теперь попросим читателей угадать: откуда мы берём такие перлы декадентщины? Может быть, он скажет: несомненно, из *Нового Пути*, или из заменивших его *Вопросов жизни*.

Ошибаетесь.

Строки эти напечатаны в журнале, издаваемом одной Духовной Академией, пропущены в печати епископом Православной Церкви – ректором одной Академии, а принадлежат профессору нравственного Богословия, доктору богословских наук и, вдобавок, как мы слышали, признаны Советом Академии достойными премии...

Вот какие ныне «учёные» профессора водятся в Духовных Академиях. И если они открыто печатают такие вещи, то что же они говорят на своих лекциях будущим пастырям нашей Православной Церкви? Какую «нравственность» они так культивируют?...

Не правда ли, читатель ведь если бы это не было напечатано, если бы об этом ходили только тёмные слухи, то можно бы ещё усомниться: не во сне ли всё это слышишь? А вот приходится воочию читать такие вещи!

Куда же, Бога ради скажите, – куда же мы идём?»

Очевидно, судя по стилю, тому же перу г. православного принадлежит статья в *Моск. Вед.* за тот же 1905 г. № 141 *Ещё раз: куда же мы идём?* – и статьи в Колоколе 1909, №№ 866

Доколе же? и № 984 На поворотном пункте церковной истории. О последних статьях ниже.

В том виде, в каком г. «православный» приводит выдержки из моей статьи, и в том освещении, в каком он их представляет, получается нечто ужасное... Выходит, что я требую свободы плоти со всеми её мерзостями. Откровенно говорю – если бы я это написал, я был бы достоин полного порицания. Но в действительности этого не было.

Рецензия г. «православного» представляет собой ряд взятых без всякой связи отрывков из моей статьи. Таким путём можно Катехизис Филарета и Догматику Макария завинтить в еретичестве. Или пример из позднейшего времени. У известного поборника *православия* еп. Никона встречается выражение: «монахи-свиньи», да ещё слова эти влагаются в уста Богоматери. Какой шум по поводу таких выражений мог бы наделать г. *православный*... Разве не ясно, что необходимо брать общий смысл сочинения и контекстуальную связь выдержек?

Я писал о свободе плоти – с такими ограничениями: «Свободу плотской, или языческой жизни я никак не отождествляю с безнравственностью, распущенностью. Плотская жизнь во всей полноте своего развития, имеет в себе этические основы. Язычники, по словам апостола, не имея закона, по природе законное делают, они сами себе закон, дело закона у них написано в сердцах». Это я пишу в самом начале данного параграфа. Мой рецензент выписывает строки, непосредственно предшествующие этим словам и непосредственно следующие за ними, а эти слова, существенно важные для понимания моей речи, он опускает. Я говорю о природе в пределах нравственного закона, о плоти в пределах этических. Вот об этом-то рецензент Моск. Вед. и умалчивает, – под название плоти он подсовывает плотские мерзости, о которых у меня нет речи. Сделанное в начале параграфа условие я настойчиво провожу во всей статье. Я пишу: «Будем рассматривать плоть по существу, т. е. будем иметь лучшее во плоти, нормальное... Посмотрим на нормальную, благоустроенную семью». Разве не ясно, что я говорю о

целомудренной плоти? А вот заключительные слова моей статьи: «Пред идеей абсолютного неба земля есть только царство *целомудренной* природы, пред бездною неба человеческое – есть только *нравственно-человеческое*». Ужели вопреки этой ясной речи меня можно обличать в проповеди разврата, ужели можно называть эту речь декадентщиной? Последний вывод моей статьи «Религия и нравственность» таков: «Совершенная безнравственность как религия есть совершенная нелепость. Без этической культуры нет истинной религии». Последний вывод статьи «Дух и плоть», служащей продолжением первой, таков: «Христианство не может сделать ни малейшей уступки в сторону эстетической религии, в сторону эстетизма. Ницшеанство в философии и декадентство, или эстетизм, в искусстве – диаметрально противоположны христианству».

Чего же ещё от меня требуют? Как же можно мою статью назвать декадентщиной, когда она решительно направлена против эстетизма и декадентства?

Судите, читатель, сами!

Но ведь я говорю о свободе радостей брачных, о свободе естественных страстей?! Несомненно. Мой рецензент думает, что все страсти от сатаны и что, говоря о *естественных* страстях, я становлюсь «прямо вразрез со всем учением отеческим». Это свидетельствует о *полном и решительном невежестве* г. рецензента Моск. Вед. Святые отцы не только учат о том, что естественная страсть (о которой я говорю) и греховная страсть, или похоть, две вещи различные, что есть беспорочные естественные страсти, но что таковые даже были восприняты Христом. «Исповедуем, – пишет св. Иоанн Дамаскин, – что Христос воспринял все естественные и беспорочные страсти человека» (τὰ φυσικὰ καὶ ἀδιαβλήτα παθῆν De f. orth. lib. III, 20). И я вместе со св. отцом исповедую естественные беспорочные страсти, хотя бы это не нравилось мнительному и невежественному рецензенту Моск. Вед.

Что в частности радости брачные – в нормальной благоустроенной семье – не от сатаны, как думает рецензент, а от Бога, не скверны, а непорочны, этому ясно учит слово Божие,

учат и св. отцы. По словам апостола, *бра́к честен и ложе непорочно* (Евр.13:4). Людей, воздерживающихся или учащих воздерживаться от брака, как от скверны, апостол называет сожжёнными в своей совести (1Тим.4:2). То же постановили и церковные каноны. «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, или вообще из священного чина, удаляется от брака и мяса и вина, не ради подвига воздержания, но по причине гнушения, забыв, что вся добра зело, и что Бог, созидая человека, мужа и жену сотворил их, и таким образом хуля клеветает на создание: или да исправится, или да будет извержен из священного чина, и отвержен от церкви. Такожде и мирянин» (Ап. 51 и другие).

Несомненно, я и мой рецензент смотрим на брак противоположно и один из нас достоин анафемы, но кто?!.

Но ведь ударение не на словах *естественные страсти*, а на слове *свобода*, – я говорю о свободе естественных страстей, о свободе плоти, о свободе мирской жизни, даже о полной свободе. Это и возмущает моего рецензента.

Объяснюсь.

Свобода плоти может быть или нравственная свобода, т. е. свобода её от нравственного закона, разгул, распущенность, или свобода религиозная. Очевидно, что я говорю не о первой, так как я разумею целомудренную плоть я нравственную мирскую жизнь. Я различаю нравственность мирскую, земную, утилитарную, и нравственность духовную, христианскую. Первую я не высоко ставлю, но не называю её вместе с бл. Августином прикрытым пороком. Это есть подлинная нравственность. Она утверждается на природе. «Язычники по природе законное делают». На каких же *природных* свойствах утверждается *утилитарная* мораль – на инстинкте самосохранения, или на социальном инстинкте – семейном, общественном? Я говорю последнее – и это так просто и невинно, что странно в этом оправдываться. От *утилитарной* морали я отличаю высокую христианскую нравственность. «Христианство – абсолютная духовная жизнь, вера и деятельность. Оно прежде всего вносит абсолютность в

нравственную жизнь, даёт абсолютное выражение нравственной заповеди, делает из заповеди благо».

Итак, я решительно против нравственной свободы плоти – я говорю только о *религиозной* свободе плоти. Параграф, столь смутивший моего рецензента, заканчивается у меня такой формулой: «в интересах евангелия нужно желать *религиозной* свободы для плоти».

Что же это такое религиозная свобода плоти? Я понимаю евангельские правила жизни весьма высоко, и потому думаю, что по евангелию могут жить только избранные люди, что евангелие – для избранных личностей, а не для определения форм мирской жизни. «Христианство не в плоти, не в её границах, не в её формах. Христианство в том и только в том, что над плотью, только в духовной абсолютной любви, только в абсолютном устремлении духа к божественному совершенству». Религиозная свобода плоти это значит свобода форм мирской жизни от абсолютных требований христианской религии. «Евангельская жизнь не имеет непосредственной связи с формами плотской жизни – евангелию нет дела до содержания мирской жизни, для него дороги лишь души человеческие». Отдельный человек может жить по евангелию, но устроить формы мирской жизни по евангелию нельзя. Может быть христианин-муж, христианин-князь; но вопросы о том, как устроить суд с присяжными заседателями, земское управление, городскую думу, как вести войну, благоустроить государство – для всех этих вопросов в евангелии ответа мы не найдём. Ужели же в этом мнении – ересь? Я решаю вопрос по существу не церковный, не догматический, а чисто научный и практический. Практическое значение вопроса вот в чём: чего нужно желать, того ли, чтобы священники заседали на мирских сходках, а епископы участвовали в государственном совете, или того, чтобы они воспитывали души христианские? от чего нам ждать христианского спасения – от личного усовершенствования или от хороших законов? Я отвечаю, что христианство ограничивается душой, а мирские дела лучше всего предоставить мирянам. Для общественного устройства нужны хорошие законы, а для войны – хорошие пушки. Строго

говоря, это так просто, что об этом не стоило бы говорить, если бы не было фанатиков, которые на всякую общественную нужду отвечают повторением одних и тех же слов о распинании плоти со страстями и похотями. Хорошие слова полезны, когда они кстати.

Мой рецензент приравнял мою теорию христианства к дикому суждению чернушек, убивших ребёнка. Нет, по смыслу моей теории этим безумным чернушкам, которые считали себя по своему монашеству совершенными, нужно было бы выйти в своё время замуж и иметь своих детей, тогда им не пришла бы в голову дурь – убивать чужого ребёнка.

До крайности возмущился рецензент Моск. Вед. моими словами, что евангелие нельзя проповедовать детям. Он торжественно указывает на преподобных Сергия и Серафима, от юности Христа возлюбивших, от непорочного младенчества за Ним духом следовавших.

На это отвечаю следующие. Безмужное зачатие Христа не отменяет общего закона человеческого рождения. Так равным образом и то обстоятельство, что некоторые люди Духом Святым уготовляются в сосуд Божий от чрева матерного, не отменяет общего закона распространения евангелия. Один святой дитятей не брал материнской груди – ужели отсюда вывести правило – запретить питать детей материнским молоком? Не в том дело, что выходит из детей, а в том, что можно сделать из детей. Вот настоящий вопрос: если того или этого ребёнка с детства воспитать в монашестве, то можно ли заранее ручаться, что из него непременно выйдет истинный христианин? Такой опыт был однажды проделан на виду у всего мира: Юлиан был предоставлен с детства исключительно монахам и из него вышел отъявленный гонитель христианства. Сам Христос благословил детей, но не учил их. Взрослым нужно учиться быть детьми, а дети – их царство небесное.

Мой рецензент, выписав мои слова: «свобода духа необходимую точку опоры может иметь только в свободе плоти», делает от себя вывод: «следовательно, свобода духа в свободе плоти». Вот образчик совершенно нелепой логики.

«Православный» опирается на землю, следовательно, он – земля...

Далее, он выписывает мои слова: я в том-то соглашаюсь с Мережковским – умалчивая о следующих: но в том-то не соглашаюсь. Таким образом, мою критику новопутейского учения рецензент Моск. Вед. представляет как моё последование ему. Это приёмы нечестные. Я соглашаюсь с Мережковским (только) в словах: «кто никогда не был язычником, тот никогда не будет христианином», т. е. не сильный в пороке не силен и в добродетели. А вот что пишет Григорий Богослов: «души слабые в отношении и к добродетели и к пороку равно медлительны и неподвижны; они не склоняются много ни на ту, ни на другую сторону; у них такие же движения, как у людей, страждущих оцепенением» (ч. III, стр. 112). Т. е. это – уродцы. Припомним слова апокалипсиса: «о, если бы ты был горяч или холоден»...

Я соглашаюсь с этими словами Мережковского и употребляю его выражение «плоть» вместо «мирская жизнь», потому, что я с ним полемизирую. Самые элементарные правила полемики требуют говорить на одном языке с противником и отмечать предел, с которого начинается несогласие с ним.

Понадёргав несколько бессвязных выдержек из моей статьи, рецензент продолжает: «строки эти напечатаны в журнале, издаваемом одною духовною Академией, пропущены в печати епископом православной церкви – ректором одной Академии, а принадлежат профессору нравственного богословия, доктору богословских наук и, в добавок, как мы слышали, признаны Советом Академии достойными премии»...

Посудите, читатель: редакция академического журнала, цензура Преосвященного ректора Академии, профессорское звание и докторская степень автора, премирование Советом Академии – какой сонм честных свидетелей в пользу моей статьи! И кто же этот скрывающийся под псевдонимом православного, если для него всё это не имеет значения? Поистине, «куда мы идём»? Моск. Вед. зовут своих читателей от света богословской науки и авторитета церковных органов во

мрак тёмных доносчиков, произносящих своё мрачное «слово и дело».

Рецензент заканчивает: «Вот какие ныне учёные профессора водятся в духовных академиях. И если они открыто печатают такие вещи, то что же они говорят на своих лекциях будущим пастырям православной церкви? какую нравственность они там культивируют?»

О, господин православный, мы не скрываемся под псевдонимами, не бросаем камней из-за угла, мы не боимся света, мы боимся только анонимных доносов.

IX. О книге г. Зарина «Аскетизм»

(Бог. Вест. 1908 май и июнь)

Десять истекших месяцев до такой степени были поглощены у меня печатанием «Основ христианства», что я не имел возможности внимательно следить за новой литературой по своему предмету. Я отмечал для себя по рецензиям, обзрениям и объявлениям нужное и важное, выписывал, но не читал. И за это время у меня накопилось множество учёных трудов по нравственной науке, на которые я с жадностью набросился, лишь только освободился от своей всепоглощающей работы. И первую книгу, за которую я принялся, было учёнейшее «этико-богословское» исследование Сергея Зарина *Аскетизм по православно-христианскому учению*. Том первый: основоположительный, в двух книгах, из которых книга первая даёт критический обзор важнейшей литературы вопроса (VIII+XXX+ 388 стр.), а вторая содержит опыт систематического раскрытия вопроса (XI+XV+693 стр.). Всего 1145 страниц. Почти на каждой странице подавляющее обилие цитат, греческих и латинских текстов. Я припомнил недавний магистерский диспут г. Зарина, восторженные отзывы официальных рецензентов, газетный шум. Зарин – второй Болотов: такая молва пронеслась по нашему богословскому миру. Было поведено, что труд г. Зарина свидетельствует «о бесконечном трудолюбии автора, о глубоком проникновении его в предмет, о прекрасном авторском настроении внутреннем... Все отдельные понятия, о которых тут трактуется, выяснены на основании святоотеческих данных весьма обильных. В этом заключается заслуга автора несомненная... Автор отличается необыкновенным трудолюбием, он прочитал множество святоотеческих творений на их оригинальном языке, проштудировал массу более или менее выдающихся пособий, отнёсся к ним необыкновенно внимательно, добросовестно, самостоятельно; все свои положения обосновывает надёжными – библейскими, святоотеческими данными». Рецензент – панегирист писал, что «автором проштудировано

до 88 томов святоотеческих творений» и что «сущность дела, принципиальная сторона его установлены автором твёрдо на твердейшем библейском и святоотеческом основании».

В виду этих предварительных данных я приступил к чтению грандиозного труда г. Зарина с изощрённым вниманием, с напряжённым благоговейным чувством.

И первое внешнее впечатление от этих книг было радостное, бодрящее, открывающее твёрдую почву под ногами и широкие дали в будущем. Взяв в руки этот «основоположительный» увесистый том, напечатанный на великолепной бумаге, чётким и солидным шрифтом, украшенный оглавлениями, предисловиями, введениями, заключениями, указателями, делениями, подразделениями, вводными положениями и выводными тезисами, историко-филологическими справками по каждому вопросу, бесконечными цитатами и примечаниями к каждому почти слову текста, невольно радуешься за наше богословие как за науку.

Но первое впечатление от этой диссертации и окончательное суждение, которое вытекает из тщательного изучения её, радикально расходятся.

Я рассмотрю сочинение г. Зарина с двух сторон: во-первых, со стороны формальной – в отношении его к пособиям и, во-вторых, со стороны принципиальной – в отношении его к библейско-святоотеческим источникам. Я отвечу на два вопроса: действительно ли г. Зарин «отнёсся к выдающимся пособиям необыкновенно внимательно и добросовестно»? и действительно ли «принципиальная сторона аскетизма установлена автором твёрдо на твердейшем библейском и святоотеческом основании»? Я покажу, что Зарин не сделал ни того, ни другого.

Внимательное отношение к пособиям автор выставляет в качестве выдающейся особенности своего труда. «Одной из особенностей предлагаемого труда, – говорит он, – является довольно подробное обозрение литературы предмета, составляющее отдельную книгу. Эта особенность явилась результатом нашего убеждения, что рассмотрение трудов, имеющих отношение к предмету нашей диссертации, только

тогда будет иметь существенное научное значение, если мы представим их подробный и обстоятельный разбор, который имел бы не одно критическое значение, но и являлся бы научно-богословским анализом тех вопросов и точек зрения на предмет нашей работы, которые не соответствуют вполне или только отчасти нашей основной точке зрения и основной идее, и рассмотрение которых в самом сочинении нарушило бы его цельность и последовательность»... Этой аргументации слишком недостаточно, чтобы оправдать то утомительно-подробное обозрение литературы предмета, которое мы встречаем в книге и которое постоянно сбивается на установление различий между данной диссертацией и сходными по предмету трудами: но её вполне достаточно для того, чтобы оправдать предъявление с нашей стороны строгих требований к авторскому обозрению.

Ещё более строгость критики оправдывается тем, что сам автор относится к рецензируемым трудам чрезвычайно строго. Вся его первая книга представляет собой какую-то дикую вакханалию педантического высокомерия и беспредельного самолюбования.

Вот образцы рецензий г. Зарина. О преосв. Феофане: «В данном случае, к удивлению, мы встречаем у преосв. Феофана, по-видимому, некоторую несогласованность, непоследовательность... Вообще отношение экстаза, как высшей цели созерцательного подвижничества, к требованиям идеала религиозно-нравственного совершенства далеко не представляется ясным в изложении преосв. Феофана и возбуждает в высшей степени важные и серьёзные недоумения». А.Ф. Гусев: «Профессору Гусеву не удалось вполне верно схватить и точно выразить сущность и коренные особенности православного аскетического воззрения... Мы не видим у А. Ф. последовательности и определённости». Ф.Ф. Гусев: «Ф.Ф. Гусев не уловил с достаточною глубиною и не оттенил с достаточною определённостью *двуединства* христианского религиозно-нравственного идеала». П.П. Пономарёв: «В разбираемом круге мыслей г. Пономарёва мы не видим строгой последовательности и полной согласованности,

не наблюдаем строго-логического раскрытия одного определённого положения. К сожалению, которое приходится испытывать очень часто при чтении разбираемого сочинения, автор его не раскрыл основательно, точно и обстоятельно содержания центрального и основного понятия аскетики – спасения». И.В. Попов: «В дальнейшем раскрытии этих мыслей заметна некоторая неопределённость, неясность, недоговорённость, а иногда даже спутанность, неточность». М.М. Тареев: «Его мысли не отличаются, к сожалению, определённой смыслом и точностью их формулировки... По нашему глубочайшему убеждению, проф. Тареев выразил православное учение по данному вопросу *неточно*». Harnack: «Строгой и точной научной проверки сочинения Гарнака не выдерживают... Такой способ рассуждения ни в коем случае не может быть призван научным». Holl: «Этот учёный в своих суждениях и выводах часто даёт действительным фактам неправильное толкование, преувеличивает их значение, придаёт им неверную окраску... У него отсутствует целостное, правильное, так сказать, органическое представление трактуемого предмета – мы не находим у него вполне ясного, точного, определённого представления о содержании аскетической созерцательности».

Наряду с этими безжалостными рецензиями, г. Зарин упорно, неутомимо, действительно последовательно так рекомендует свой труд: «В нашей диссертации всё служит к раскрытию православного учения, к уяснению его общего духа и основного смысла. Православный аскетизм выводится из особенностей православного учения о спасении; основная цель и существенное содержание спасения определяют и все частные моменты аскетизма, объясняют смысл и значение и всех отдельных подвигов, тех или иных аскетических средств. Здесь всё раскрывается по особому самостоятельному плану, из известных обоснованных и тщательно проверенных предпосылок».

Ну, посмотрим, насколько «внимательно и добросовестно» этот удивительный муж «относится» к пособиям, которые он столь высокомерно трактует.

Я, конечно, должен остановиться на каком-нибудь одном из рецензируемых им авторов и в применении к нему проследить шаг за шагом его операции. Так как г. Зарин и меня удостаивает поместить в поле своего «обозрения», то я и проверю на себе доброкачественность его критических приёмов.

Моё имя г. Зарин упоминает ещё на стр. XV. «Традиционный аскетизм – по его словам – иногда даже и у богословов решительно противопоставляется христианской любви, как начало его совершенно чуждое, с нею решительно несовместимое». Ссылка: «Ср. проф. М.М. Тареев *Бог. Вест.* 1906, апр. 716» = *Живые души* стр. 76.

Но в данном месте я (вслед за приведённой у г. Зарина выдержкой) пишу следующее: «На традиционный аскетизм можно смотреть различно, и *мы о нём не говорим*. Но современные теоретики его, *о которых мы и говорим*, берут его в определённом освещении. Они считают подвиг аскетизма высшей формой христианской жизни, высшим христианским идеалом, и при этом аскетизм понимается в смысле, решительно отличающем его от подвига христианской любви».

Как же можно ссылаться на это место в доказательство того, что богословы (т. е. я) противопоставляют аскетизм и любовь? Я лишь говорю о современных аскетах, которые *понимают* аскетизм в смысле, противоположном подвигу любви.

Переходим теперь к параграфу, посвящённому в книге г. Зарина специально мне. Обращает на себя внимание в этом параграфе уже изложение. Здесь на каждой строке пестрят такие фразы: «Мы выразили бы эту мысль таким образом... Не совсем точно... Точнее и правильнее было бы»... Г. Зарин любит себя, услаждается своими словами. Ему мало тысячи страниц. Вот эту строку он у вас поставил бы раньше другой, эти два слова переставил бы, здесь изменил бы сравнительную степень на превосходную, а там превосходную на сравнительную, тут, к его сожалению, запятая не в его духе, а там вместо большого тире лучше было бы начертать малое... Неутомимость прямо комариная!.. Это, разумеется, пустяки. Но уже не пустяки то, что г. Зарин по вопросу об аскетизме

рассматривает из всех моих сочинений «Философию евангельской истории» и «Дух и плоть» – сочинения, *на выбор* не имеющие прямого отношения к аскетизму, и ни словом не упоминает о тех моих сочинениях, где аскетический вопрос трактуется у меня систематически – «Цель и смысл жизни» и «Искушения Христа», соединённые потом мною в один том под общим заглавием «Христианское мировоззрение». В предисловии к последнему я, характеризуя эти книги, теперь пишу: «Излагая исторически-христианское мировоззрение, невозможно вполне избежать уклона к аскетизму и символизму: философия христианского мирозерцания неизбежно есть не что иное, как философия аскетически-символического освящения жизни»⁶¹. Вот этих-то книг г. Зарин не рассматривает, а останавливает своё внимание на названных двух, чтобы иметь возможность прийти к неизменно самодовольным выводам. Ну, скажите пожалуйста, какое касательство к аскетическому вопросу имеет философия евангельской истории? Г. Зарин анализирует ту главу этой философии, которая имеет своим предметом воскресение Христа – и заканчивает своё обозрение следующим самодовольно-педантическим заключением: «Что касается сущности и смысла христианского аскетизма, то настоящее освещение этого вопроса более или менее достижимо только с точки зрения цельного существа христианского учения, с которым он находится в нераздельной органической связи. Анализ одного факта воскресения Христова, взятый в своей отдельности, недостаточен»⁶². Вы, г. Зарин, совершенно правы, как были бы правы, если бы стали утверждать, что Пасха следует за Великим постом, а Успенский пост бывает после Петровок. Но что Вам дало повод читать наставления по этому пункту? Разве я когда-нибудь утверждал, что, исходя из одного факта воскресения Христова, можно решить весь аскетический вопрос? Я не только этого не утверждал, но я писал, что этот факт не имеет никакого прямого отношения к аскетизму: «из факта воскресения Христова нельзя сделать никаких непосредственных выводов относительно нашей душевно-телесной условности»⁶³ и т. д. Г. Зарин называет эти мои суждения эластичными, неопределёнными,

расплывчатыми, трудно уловимыми и «сводит» их к собственному толкованию. Приём слишком неблагоприятный. Г. Зарину следовало бы вникнуть в смысл рецензируемого им труда... Равным образом и статья «Дух и плоть», составляющая часть исследования «Истина и символы в области духа», исследования, вошедшего потом в IV том *Основ христианства* под общим заглавием «Христианская свобода», – статья эта лишь краешком затрагивает аскетизм, так как это исследование и этот том лежат в сфере именно не аскетической. «Освободить духовную религию от символической (аскетически-символической) оболочки и внедрить её в живую жизнь» – такова задача этого исследования и всего четвёртого тома⁶⁴. В сочинениях, вошедших в III том, я систематизирую историческо-христианское аскетическо-символическое мировоззрение, а в этом исследовании «выступает вперёд лично-критический элемент, предусматривание грядущего». Что же удивительного, если г. Зарин и по поводу этой статьи приходит к тому же выводу: «Все эти понятия требуют специального анализа, раскрытия их в связи с цельным христианским мировоззрением... Мысли проф. Тареева не дают вполне *определённого и точного* – даже, конечно, общего, представления о предмете – об аскетизме и других, с ним тесно связанных предметах»⁶⁵. Но ведь всё дело в том, что г. Зарин ищет не там, где нужно искать, и делает это намеренно и сознательно, т. е. *злонамеренно*, как это сейчас откроется.

Основная ложь в выборе рецензируемого материала с неизбежностью влечёт за собою фальшь и во всех частностях. Так г. Зарин уверяет, что проф. Тареев слишком суживает объём понятия аскетизм, когда говорит, что природное отношение христианина не становится неизбежно аскетическим, не создаёт бегства из мира»⁶⁶.

Прежде всего, г. Зарин искажает данное место. У меня написано следующее: «Христианство в абсолютности добра, в соединении этики с верою, в духовной верующей любви... Природное отношение христианина не становится *по одному этому* неизбежно аскетическим»⁶⁷... И что же? По мнению Зарина, по одному этому христианство аскетично в смысле

бегства из мира? Г. Зарин получает возможность разводить свои водянистые рассуждения на тему о том, что отшельничеством не исчерпывается аскетизм, что религиозность не бывает обязательно отвлечённой – прежде всего потому, что он лишает рецензируемое место контекстуального смысла. Во-вторых, потому, что он намеренно забывает моё систематическое решение аскетического вопроса. Я ссылаюсь на всё содержание сочинения «Цель и смысл жизни», а вот, в частности, характерная в систематическом отношении страничка⁶⁸: «Мир, как область своего князя, противодействует духовной жизни: от его духа христианин предохраняет себя постом и юродством. Иначе как аскетом и юродивым христианин не может быть в мире (это а). Но этот же самый мир состоит из людей, которых христианин призван любить... Вне этой деятельности (любви) в мире христианина нельзя себе и представить (это б). Но юродством и любовью не исчерпываются отношения христианина к миру... Полнота естественного развития составляет для христианина долг»... (это в). Имея в виду эту систему мысли, я получаю для себя право в других местах смотреть на вопрос с той или другой стороны. Так в соч. *Истина и символы* я выдвигаю только второй пункт. Ну, какой же смысл делать мне возражение, что я слишком узко понимаю аскетизм?!

Вообще все тезисы, которые выдвигает против меня г. Зарин, *имеются у меня самого*. Например, он возражает мне: «аскетизм (в широком смысле) принципиально предполагается в христианстве, как средство и способ приобрести и обеспечить себе истинную свободу. Гал.5:13 и д.⁶⁹. У меня: «Христианский пост не есть добродетель, ведущая к совершенству, и не есть заслуга пред Богом: он имеет иные основания. Мы призваны к свободе; только свобода наша не должна быть поводом к угождению плоти Гал.5:13... Пост необходим христианину, потому что он ограждает духовную жизнь от захватов плоти. Силы для борьбы с обычаями мира сего даёт юродство Христа ради»⁷⁰...

В рассматриваемом отношении рецензентские приёмы г. Зарина оказываются очень странными. Но это ещё не

последняя степень фокусничества, до которой доходит г. Зарин.

Он не упускает случая укрепить свою репутацию в глазах сфер кивком на подозрительность моего православия. *Точное* выражение православия – это привилегия таких лиц, как г. Зарин.

И, наконец, г. Зарин окончательно добивает меня констатированием моей литературной несамостоятельности. Он пишет: «Кратко, но верно значение аскетизма в христианстве определяет проф. М.М. Тареев в следующих словах: «Самосохранение духа предполагает его свободу в отношении к телу – умеренность, мужество и проч. Но эти душевно-телесные, или аскетические, добродетели не имеют самостоятельной духовной ценности, а приобретают таковую лишь в религиозном или этическом (альтруистическом) освещении». Религия и нравственность. *Богосл. Вестн.*, 1904 г. Ноябрь, стр. 895. Но в данном случае проф. следует о. И.Л. Янышеву. Ср. 2 изд. его лекций (СПб. 1906), стр. 202, где о. И.Л. отмечает сам зависимость от его воззрений М.М. Тареева (примеч. 1)»⁷¹.

В течение свыше 15-летней моей литературной деятельности мне пришлось испытать много покушений на моё авторское имя. Но это первый случай, когда мне бросают обвинение в зависимости от чужих воззрений⁷². Разберёмся.

Прежде всего: действительно ли «о. И.Л. отмечает сам мою зависимость от его воззрений»?

Ничуть не бывало, о. И.Л. Янышев слишком благоразумен и осторожен, чтобы допустить что-нибудь подобное.

О. Янышев, приводя мои слова⁷³, пишет: «Эта мысль вполне *совпадает* с моими понятиями». *Совпадение* мысли – вот всё, о чём говорит о. Янышев. Нужно при этом иметь в виду особенности второго издания его книги. Оставляя текст первого издания без перемены, он «в подстрочных примечаниях к нему прибавляет немало ссылок на такие места из нашей богословской и небогословской литературы позднейшего времени, которые имеют ближайшее отношение к тому или другому параграфу его лекции». Он искал таким путём «оправдания или исправления» своих мнений. Даже «теории

Толстого, Ницше и В.С. Соловьёва послужили для него оправданием» ... Вот по каким скромным мотивам о. Янышев указывает и мою совпадающую с его мнениями мысль.

И вдруг – из этого скромного *совпадения* г. Зарин делает *зависимость*. Ну не русский ли это Овидий, пишущий свои мифические метаморфозы?!

Между тем г. Зарин в применении к себе самому хорошо умеет понять и изъяснить предельное значение «совпадения». На двух страницах, непосредственно предшествующих посвящённому мне параграфу, он выясняет отношение своей книги к книге проф. К.Д. Попова в пределах совпадения: «Это совсем не значит, что мы пользовались трудом проф. Попова, как справочную книгу... Совпадение же... объясняется просто общностью источников»⁷⁴.

Почему же он забывает о таком взаимоотношении сходных по темам трудов в применении ко мне? Или может быть у меня с о. Янышевым констатируется буквальное совпадение? Мы видели выдержки из моей статьи, какие делает сам о. Янышев и г. Зарин. А вот соответствующий текст из книги о. Янышева: «Из удовлетворения нравственного требования владеть и пользоваться телом, а чрез тело и внешнюю природою, свободно создаются следующие добродетели или субъективные блага человеческого духа: мудрость, понимаемая как богатство знания... трудолюбие... воздержание... мужество»⁷⁵... Т. е. у меня с о. Янышевым совпадает одно слово *мужество*, (или – пусть уступлю – могли бы совпадать ещё) воздержание, благоразумие, мудрость... *Совпадение* в этом? Говорить о совпадении в указании этих добродетелей – да что это: наглость или невежество?!. Да ведь это добродетели, названные классической этикою и составляющие в системах европейской морали такое же общее место, как понятия воплощения, искупления, освящения в христианской догматике.

Но совпадает ли моя мысль с понятиями о. Янышева? Решительно нет. По мнению о. Янышева «аскетические добродетели» суть «субъективные блага» и они «сосредоточиваются в одной, которую можно назвать самоуважением» (достоинство образа Божия). Чтобы «сделать»

совпадение, о. Янышев в мои слова прибавляет *от себя*: «единственный принцип нравственности – человек человеку святыня (следовательно, прибавлю я (о. Янышев) от себя, он и для себя святыня)»... Но о. Янышев слишком поспешно истолковывает мои слова в своём смысле: по моему взгляду, изложенному в статьях IV тома, которые имеет в виду о. Янышев – аскетические добродетели не имеют самостоятельной духовной ценности, не дают положительного религиозно-этического блага, и нравственность предполагает аскетизм, как гигиену духа и как условие общественной жизни, но несколько не требует аскетизма, как специфического духовного подвига⁷⁶. О. Янышев стоит на точке зрения платоновской этики, а я (в этом сочинении) – аристотелевской. Дистанция громадного размера!.. И вообще моя система ни в чём существенном не совпадает с системой о. протопресвитера Янышева. У нас могут быть общими только термины – нравственность, добродетель, аскетизм, благо⁷⁷ и т. д.

Теперь мы приступаем к последнему и важнейшему моменту в «отношениях» г. Зарина к моим сочинениям. Г. Зарин, утверждающий, что у меня нет определённого и точного, даже общего, представления об аскетизме и других, с ним тесно связанных предметах, что у меня нет точного выражения православного учения и что я несамостоятелен в том немногом, что у меня есть хорошего, *на самом деле обретает у меня точные и определённые, православные представления об аскетизме, которыми и пользуется в виде и в размерах широкого плагиата*. И предварительные старания г. Зарина уверить добродушных читателей (и своего не вполне добродушного официального рецензента) в отсутствии у меня точных православных, самостоятельно выраженных представлений об аскетизме и соприкосновенных предметах является *хитро задуманным и ловко выполненным манёвром заметания следов*. Оказывается, г. Зарин, делая вид, что он знаком лишь с *Философией евангельской истории* и со статьёй *Дух и плоть* и что он понятия не имеет о сочинениях, вошедших в *Христианское Мировоззрение* (т. е. *Цель и смысл жизни и Испытания Христа*) – близко знаком с этими сочинениями, в

которых у меня аскетизм поставлен «в связь с цельным христианским мировоззрением». И любопытно – в приложенном к концу первой книги перечне «сочинений, имеющих *отдалённое* отношение к вопросу об аскетизме», г. Зарин упоминает мои книги *Уничтожение Христа* и *Искушения Христа*, но называет последнюю книгу во *втором* издании (1900 г.), чем уже настойчиво внушает мысль, что *первое* издание *Искушений Христа* и равно *Цель и смысл жизни* не имеют даже *отдалённого* отношения к его исследованию и что он, может быть, и не видал этих книг. Между тем...

Но пусть говорят факты, которые мы почерпаем из второй книги г. Зарина.

На стр. 11 у г. Зарина читаем:	У меня <i>Искушения Богочеловека</i> стр. 319:
Святоотеческое учение с нарочитою обстоятельностью и особенно углублённостью раскрывает ту библейскую мысль, что автономия для человека по отношению к Богу, безусловно, невозможна, так как самое бытие его и условия его жизни необходимо (т. е. нравственно, идеально-необходимо) определены отношением к нему Божества, не только как Первопричины всего, но и, что особенно важно, как Первообраза духовной природы человека.	Бог, первая причина и последняя цель всего существующего, есть единый истинный Господь славы и этим должно определяться отношение к Нему человечества. Автономия для человека, безусловно, невозможна, самое его бытие и условия его жизни уже определены отношением к нему Божества как первопричины всего, а потому единственно разумная цель его свободной деятельности только в Боге.

Уж это, г. Зарин, не простое совпадение, а чистый плагиат. Но примечательно, что этот самый школьный плагиат г. Зарин предваряет ссылкой на авторитет «святоотеческого учения и библейской мысли» и на характер «нарочитой обстоятельности и особенной углублённости»... После этого мы уже будем знать цену «твердейшего библейского и святоотеческого основания» в исследовании г. Зарина. Замечу

также, что это место я причисляю к разряду неудачных тезисов в моем первом литературном произведении, не удержанных уже ни во втором, ни в третьем издании *Искушений Христа*. Но г. Зарин «дарёному коню в зубы не смотрит».

У Зарина стр. 226:

У меня *ibid.* стр. 27:

Человек заключил собою постепенную лестницу Божия творения на земле не как последний в ряду других тварей, а как конечная цель всего предшествовавшего ему творения. ...Его отношение к творения; именно в нём был смысл всего творения механическое, а внутренне-мира. Следовательно, отношение человека ко всему миру внутренне-органическое. ...мирового творения...

К этой выдержке г. Зарин особенно усердно подставляет множество святоотеческих цитат.

И так далее: из *Искушений Богочеловека* г. Зарин заимствует более, чем из других моих книг. Не оставляет он своим вниманием и 2-е издание *Искушений Христа*. Так

у г. Зарина стр. 217–218:

у меня стр. 122–124 (Основы христианства, т. III, стр. 244–246):

Не трудно видеть, что подчинение греховной страсти, сладостью представляется так называемое «обольщение» собою самый общий вид её (ἀπάτη), представляющее искушений греховного собою самый обычный, человека. Но оно ещё не характерный вид отношений выражает всей силы действия греховного человека к страсти, греха через зло. Полнее эта ещё далеко не выражает всей силы открывается при борьбе силы действия греховного зла со злом – по закону: действие природы человека, как ниравно противодействию. странным это может Обольщение предполагает представляться на первый сочувствие воле злу. Чем взгляды. Яснее, полнее и полнее действует обольщение,

определённое эта силатем полнее это сочувствие, греховой страсти открывается тем менее противодействия, самосознанию человека именнотем менее силы проявляет при борьбе человека со злом – зло. Напротив, чем сильнее чем сильнее противодействует противодействие, тем более ему воля человека, тем силы зла проявляется, тем рельефнее, осязательнее сильнее искушение. Известно, проявляется и господствующая в что люди, преданные страстям человеку сила зла. Вот почему похотям, почти не всю тяжесть искушений испытывают искушений, как испытывают совсем не те люди, борьбы, и греху, говоря которые обычно живут в стихии образно, нужно слишком мало греха, а напротив, – именно усилия, чтобы овладеть ими; люди, поставившие свою цель тяжесть искушений, или сопротивление страстям, страдание в искушениях, подавление похотей, – питающие испытывают скорее к ним внутреннее отвращение. праведники, т. е. вообще Конечно, следует признать, что в сопротивляющиеся похотям и той или другой степени борьба со страстями и, тем более, страстями имеет место почти у питающих к ним отвращение. всех людей... Однако эта борьба Борьба со злом имеет носит обычно частичный, различные виды: она бывает неполный характер, не или противлением похоти и позволяющий психическому страстям, по каким-либо феномену, известному под расчётам, по требованию именем страсти, проявить всех нравственного закона, или же своих специфических, наиболее скорбью от страстей при характерных особенностях. Эта на личном отвращении к ним. борьба обычному самосознанию Уже самое обольщение человека представляется вмещает в себе борьбу. Но эта борьбой между различными борьба, по определению св. естественными, природными Ефрема Сириянина, есть стремлениями, которые иногда противление помысла, кажутся даже равноценными, клонящееся или к имеющими едва ли не истреблению страсти в одинаковое право на своё помысл, или к соизволению удовлетворение... В таких на страстный помысл... Это

случаях борьба со страстями не есть борьба в области самой может быть полною, природы человека, борьба решительною уже по тому между её различными одному, что сама воля человека природными стремлениями. как бы колеблется неустойчиво. Хотя в ней принимает участие ту и другую сторону, воля, но всё же она действует раздвояется, частью склоняясь в как природное начало, а не в пользу удовлетворения страсти, качестве начала лично-следовательно, на её сторону, разумного, контролирующего частью же сопротивляясь её самосознанием самого себя, обольстительному натиску. возвышающегося над Полная борьба со страстями природою и объективирующего открывается и осуществляется в её. При борьбе в области человеку тогда, и только тогда, обольщения сама воля когда в нём образуется раздвояется, частью решительное отвращение к соизволяя на пожелание, страстям, как таким явлениям, частью ему противляясь. И которые по своему настоящему при этой борьбе имеет место содержанию и подлинному сочувствие злу. Это – характеру являются безусловная частичная борьба. Полная чуждыми истинным, подлинным, борьба открывается с заменою а не извращённым потребностям обольщения отвращением к и запросам человека – как страстям и похотям, как состояниям, враждебным самой объективно данным для идеальной природе человека, досознательной воли человека. некоторой степени даже как бы. Тогда зло действует на объективно данным для его человека скорбями: это скорби самосознательной воли... На от страстей, по аскетическому высших ступенях религиозно-выражению. Уже язык нравственного развития уже человеческий в самом простой позыв к совершению именованию страсти указывает злого дела, исходящий из страдания. ...Тем более при периферий человеческой высшем развитии природы, одно, так называемое, нравственно-религиозного приращение страсти сознается и сознания, когда человек чувствуется, как величайшее объективирует свою природу, страдание, мученичество. Таким противоположая себе её, как

образом, древние христианские объективно-данное условие подвижники пережили во всей своей деятельности, действительные и возможные всякая страсть – самое ступени подавления и влечение страсти – является искоренения из своей природы для него всецело страстей, фактически самым страданием... Отличительная, полным образом вынесли особенность этого страдания испытали всю силу и остроту состоит в том, что оно борьбы с ними во всех её воспринимается не столько перипетиях, оттенках и чувством, сколько свободной осложнением, при разнообразных волею, что оно существует в формах проявления страстей, на качестве ограничения воли, – и всех ступенях их развития, в этом именно качестве оно начиная с обольщения страстью называется на языке и кончая скорбью от страсти. аскетической письменности скорбью от страстей и т. д.

После такой продолжительной экскурсии в область моих сочинений, г. Зарин считает уместным торжественно заявить о «важном историческом смысле анализа аскетического учения о страстях, о его глубоком психологическом и важном богословском значении в деле раскрытия существенных основ нравственного учения об аскетизме, для выяснения подлинного смысла последнего в религиозно-нравственном, принципиальном и антропологическом отношениях»...

Из приведённого отрывка видно, между прочим, как г. Зарин исполняет свою задачу «разбавления водою» заимствуемых мест. Где у меня стоит «отвращение», там Зарин пишет «внутреннее отвращение», вместо «природные стремления» пишет «естественные, природные стремления» и т. п.

Оказывает г. Зарин внимание и *Философии евангельской истории*.

У Зарина	Философия	евангельской
	истории	
стр. 82	стр. 24	
Жизнь Иисуса Христа была истинною,	Жизнь Иисуса Христа есть истинная,	божественная,
духовною вечною жизнью;	Она	духовная вечная жизнь... Он

открыл миру эту жизнь, открыл миру эту жизнь,
сделался «начальником и сделался начальником и
совершителем» истинной, совершителем духовной жизни
духовной жизни людей. христиан.

Стр. 364

Стр. 53

При этом любовь Христа, во имя Поэтом у Его любовь, во имя
которой Он положил душу Свою, которой Он положил душу
за друзей, не была только Свою за друзей, не была
нравственной силою, но она только нравственной силою, но
имела религиозно-объективное она имела религиозно-
значение – она была объективное значение, она
откровением любви Отца, была откровением любви Отца,
откровением Его существа. откровением Его существа

После этой выдержки г. Зарин ставит цитату: «Ср. Н.И. Сагарда. цит. соч. стр. 516: фактически совершенное Христом
пожертвование Своей жизни для блага человечества нашему
познанию является как объективное представление того, что
есть любовь в собственном смысле». Эти слова г. Сагарды
нисколько не напоминают той выдержки, и, однако, г. Зарин
спешит написать: «сравни». Какая щепетильность! Он лишь не
показывает, откуда на самом деле взяты эти слова. Фальшивая
цитата служит у г. Зарина одним из многих приёмов заматывания
следов. К этому приёму он прибегает нередко. Г. Зарин не
брезгает ничем.

Стр. 12

Стр. 32

Человек имеет в Боге основу не
только своего физического
существования, органической жизни,
но, что особенно важно, также и своей
нравственной природы.

Человек в Боге имеет
основу как своего
физического
существования, так и
своей нравственной
природы.

Но довольно. Не могу больше злоупотреблять
гостеприимством Богословского Вестника. Ведь если мне
выписать сейчас все взятые у меня г. Зариным части моих
сочинений, то пришлось бы заполнить несколько десятков
страниц...

Я скажу более того. Помимо буквальных заимствований у меня более или менее значительных частей, г. Зарин зависит от моих сочинений и в смысле решения *принципиальных* вопросов своей книги. Почти все основные пункты *принципиальной* стороны дела он раскрывает в смысле моей богословской системы, хотя в своём изложении он каждый тезис до такой степени разбавляет озёрами пресной воды, так утомительно тягуча, бесконечно растянута его речь, что постоянно стираются краски определённого мировоззрения и всё наклоняется к избитым истинам. Во всех его рассуждениях о творении, грехопадении, спасении, вечной жизни, христианской любви, смирении – я не могу не узнавать своих воззрений. Я не знаю у него почти ни одной страницы принципиального характера, которая не напоминала бы моих книг. Например, у Зарина стр. 23: «Никакая достигнутая человеком ступень религиозно-нравственного совершенства, как бы она ни была высока, не может и не должна считаться окончательною, верховною, достаточною, так что на ней можно было бы остановиться». *Искушения Богочеловека* стр. 24: «Истинная жизнь человека не имеет предела, когда бы она могла остановиться»... У Зарина 221: человек познаёт свою противоположность Богу и, вместо самоотречения, пожелал осуществить своё безусловное достоинство именно в своей тварной, ограниченной, эмпирической наличности. У меня стр. 35 (и предшествующие), кончая словами: пожелал утвердить божественное достоинство в своей ограниченной исключительности. У Зарина 28: грех человеческого самоутверждения поставил Божество во внешние отношения к человеку... 222: Бог представился ему теперь не любящим Отцом, но завистливо оберегающим Свои преимущества... У меня 38 и 39: удаление Бога как любящего Отца... внешнее отношение Бога к нему... завидующим ему... И т. д. и т. д.⁷⁸.

Так как я рассмотрел «отношение» г. Зарина к моим сочинениям лишь в качестве примера его отношений к пособиям, то я считаю нужным в заключение добавить, что г. Зарин *многое* берёт из очень *многих* пособий. Если это потребуется, я это легко докажу⁷⁹.

Итак, на первый из поставленных вопросов об отношении г. Зарина к пособиям я отвечаю: он отнёсся к пособиям *необыкновенно внимательно, но крайне недобросовестно*.

Теперь перейду ко второму из намеченных пунктов.

Поведём теперь речь о принципиальной стороне в исследовании г. Зарина.

О библейской точке зрения по вопросу об аскетизме, о библейском учении, в его своеобразном виде, в его специфических особенностях, г. Зарин не имеет никакого понятия. У него «данные Откровения – последовательно и настойчиво – представляются в святоотеческом и аскетическом понимании и освещении». На всём протяжении своего обширного «опыта систематического раскрытия вопроса» аскетического – он грубо топчет принципы библейского богословия, ни разу он не поднимается на высоту этой науки.

Не зная научно евангелия, не стоя на высоте библейско-научной точки зрения на аскетизм, г. Зарин не относится научно-критически и к церковно-историческому аскетическому мировоззрению. Т. е. он не ставит вопросов о том, под какими условиями евангельское мировоззрение стало церковно-историческим аскетическим мировоззрением, по каким ступеням последнее развивалось и в какие типы оно выливалось. Ничего этого не хочет знать г. Зарин, он просто систематизирует библейско-святоотеческие взгляды на аскетизм, объединяя разные церковно-исторические начала.

Поэтому труд г. Зарина не имеет никакого научно-критического значения. Не в том дело, что г. Зарин не ставит себе критико-исторической задачи, а в том, что он не стоит на высоте критико-исторической науки, совершенно не считается с её выводами.

Система г. Зарина идёт вразрез с критико-историческим принципом: она служит у него механическим сведением под одни рубрики разнородного материала.

Критико-исторический метод отношения к материалу составляет одну сторону, только отрицательное условие систематической богословской работы; положительным, зиждущим началом её служит интуитивное начало, лично-

творческое. Последнее также решительно отсутствует в работе г. Зарина, и это обосновывает наш последний приговор над нею; это жалкая, нищенская работа, не имеющая никакого значения.

В книге г. Зарина мы находим такую бездну непреодолимой наивности, которая прячется лишь под толстым слоем самодовольства. По его мнению, весь вопрос – в количестве изученных святоотеческих творений, а идеал – математическая точность изучения (=5.000 страниц). В деле системы христианская этика идёт будто одним путём с догматикой.

Г. Зарин обнаружил свою решительную неспособность понять значение личного элемента в деле богословской систематизации. Это открывается и в критической части его труда, и в систематической. Оказывается, что большинство из пособий, бывших у него под руками, стоит на высоте лично-религиозного творчества, религиозно-философского мышления. Таковы труды еп. Феофана, А.Ф. Гусева, Ф.Ф. Гусева и т. д. Со всех сторон г. Зарин получал настойчивые предупреждения, ценные указания. Он имел достойнейших руководителей, и гонимый бесом мелкого тщеславия и волнами поверхностного мышления, он пренебрёг этими предупреждениями и указаниями, прошёл мимо всех этих ценных опытов. Отошёл от них с тем же, с чем и приступил к ним – с неуязвимым самомнением. Как он не поразились лёгкостью своей критики, лёгкостью своих побед! И если для него так очевидна непрочность всех этих опытов, стоило ли ему посвящать им целую книгу?.. Вообще наша богословская критика стоит очень низко: мелочная, придирчивая, недобросовестная. И всё же г. Зарин превзойдёт своим легкомыслием многих других... Он, видите ли, не подозревая цельности того или другого мирозерцания, с воздушною лёгкостью доказывает односторонность одного, другого, третьего, четвертого авторов. Знаете, как мы привыкли разносить католичество и протестантство: против католических положений выставляем протестантские, против протестантских – католические. Критика лёгкая, но ведь католичество есть цельная и стройная система, и протестантство – цельная и стройная система, а чего наше православное богословие достигает механическим соединением

католичества и протестантства? Ни католичество, ни протестантство не исчерпываются теми тезисами и отрывками, которые захватываются такою критикой: они остаются, в своей органической стройности, за пределом её. Так и г. Зарин (например) против А.Ф. Гусева, который стоит за деятельное христианство, выставляет Ф.Ф. Гусева, у которого выступает созерцательная религиозность, и обратно. Против каждого он выставляет одну и ту же формулу: «да, у некоторых отцов-аскетов такие мысли есть, это один из типов аскетизма, но у других отцов есть другие мысли»... Для себя же он идеалом ставит объединение того и другого типа. Он не постигает того, что А.Ф. Гусев, как живая нравственная личность, отразился в своих трудах, и Ф.Ф. Гусев, как живой, сказался в своей книге, и еп. Феофан, и проф. Пономарёв и проч. А объединение, о котором мечтает г. Зарин, припахивает мертвечинкой – и сам г. Зарин сумел не дать ни одного штриха своего личного мировоззрения. Его труд без души, его этико-богословское исследование не имеет печати личности человеческой, печати Божьего дара. Его сочинение стоит ниже в этом отношении почти всех трудов, которые он так высокомерно обсуждает. Ни в ком он не усмотрел образа Божия, не подслушал живого биения человеческой души, личных надежд, личных устремлений. Для него существуют лишь мёртвые слова. Со страшным упорством он расчленяет системы на фразы, изречения, слова, и твердит, твердит, твердит одно и то же: эта фраза неверна, это изречение неточно, это слово неясно. Ни разу он не поднялся до того, чтобы взглянуть в душу рецензируемых авторов, окинуть взором целое той или другой религиозной системы, того или другого мировоззрения...

Богословские работы с характером религиозного мышления, личного религиозного мирозерцания, нашею средою не принимаются, не признаются, встречаются здесь с самодовольным презрением здравого смысла. О. протопресвитер Янышев, книгу которого я теперь, по указанию г. Зарина, внимательно прочитал, посвящает мне на стр. 200 следующие строки (в примечании). «В статье г. М.М. Тареева «Цель и смысл жизни» говорится: «христианин не может быть в

мире иначе, как аскетом и юродивым». Без аскетизма, добавляет от себя о. протопресвитер, духовная жизнь, конечно, невозможна... но к чему же тут юродство? А между тем на следующей странице мимоходом тем же автором ясно высказывается и такая, вполне здравая мысль: «призвание христианина – проявить духовную божественную жизнь в полноте естественной жизни»... О. протопресвитер Янышев считает меня способным хотя бы *мимоходом* высказывать здравые мысли – и, вот, моя идея христианского юродства кажется ему такою колоссальною, невероятною нелепостью, что он удивляется, как я, всё-таки проявляющий проблески здравого смысла, мог высказать такую идею... Благосклонный читатель! кто бы ты ни был, ты понимаешь, что литературное слово в наше время служит наиболее яркою формою исповедания. Многие стороны души, не уместаясь в узких рамках житейской практики, могут открыться только в форме литературного слова. Ненависть и презрение ко всякому человеку, любовь ко всем людям, крайний позор нравственного падения, последняя высота религиозного восторга, героическое смирение и дерзновенная гордость – могут адекватно сказаться не в деле, а в слове. И когда говоришь о юродстве, ведь это значит – надеваешь на себя рубище и идёшь в нём пред глазами мира, обнажаешь душу свою, открываешь пред всеми своё сердце... И несётся тебе ответ со стороны присяжного богословия: противоречит здравому смыслу, нелепость!.. Но при чём же тут здравый смысл? Ведь это душа сказала, настроение сказалось, живая правда тут... Но нет места живой правде там, где безраздельно царит здравый смысл. Такое отношение к своим религиозным идеям, к своей религиозной системе я встречал не раз. На этой же низкой ступени религиозной критики стоит и г. Зарин. Он приводит мои слова: «Евангелие нельзя проповедовать детям, потому что это значило бы внушать им ненависть к отцу и матери, а это было бы полною нелепостью» – и добавляет от себя: «такою же нелепостью, какою было бы внушать детям отсечь правую руку, вырвать правый глаз и т. п. Но таких нелепостей, т. е. внушать буквальное понимание евангельских слов, забывая все правила

для понимания священного текста – не следует внушать и взрослым»⁸⁰...

Любит г. Зарин поучать. Но поверьте, г. Зарин, религиозная проблема пошире тесной области экзегетических правил.

...Решительное пренебрежение к личному началу богословской систематизации приводит г. Зарина к печальным следствиям и в опыте собственной системы. Здесь мы наблюдаем неудержимое стремление сказать всё обо всём, соединить все святоотеческие мысли, все начала, все типы. Но, конечно, до конца этого стремления провести невозможно: механический конгломерат всего и обо всём поражал бы своим диким видом и самый невзыскательный взгляд. И г. Зарин «неволей» прибёг к единственному, остававшемуся ему, выходу: к плагиату. Вся принципиальную часть он взял из чужих рук...

(Из *Бог. Вест.* 1910 сент.)

В недавно выпущенной книжке еп. Стефана *К вопросу о системе православного христианского нравоучения* я ещё раз упоминаюсь и крайне уничижаюсь в качестве противника аскетизма. «Враждебными аскетизму явились не только представители материализма, особенно социализма, позитивизма и индеферентизма (чит. индифферентизма), но даже и идеализма и, наконец, некоторые у нас представители православного богословия (проф. М. Тареев)» (стр. 157, также 221).

Уничижает меня еп. Стефан, во-первых, тем, что, обозревая все системы нравственного богословия и даже «учёные работы, которые, хотя и не дают нам прямых данных к решению вопроса о построении системы православного нравоучения, однако могут дать немало ценного материала для построения и содержания существенных отделов таковой системы», даже не упоминает моих работ, хотя другой епископ засвидетельствовал (*in malam partem*) в Колоколе (№ 866), что «проф. М.М. Тареев читает тот предмет, который главным образом и трактуется в его знаменитых четырёх томах – именно нравственное богословие», и хотя в 5 томе содержится обширная статья «Церковность, как предмет нравственного богословия» по специальному вопросу, которым занимается еп. Стефан.

Но зато (и это во-вторых) еп. Стефан внимательно останавливается на моей полемике с г. Зариным, которого, само собою разумеется, преосвященный автор берёт под своё покровительство. Таким образом еп. Стефан уведомляет читателей, что «проф. Тареев отмечается г. Зариным, как противник традиционного аскетизма и как выражающий православное учение в некоторых случаях, в частности в мыслях об аскетизме и других, с ним тесно связанных, предметах, не точно и не вполне определённо... Проф. Тареев (в своём ответе) прежде всего, старается изобличить г. Зарина в недобросовестном отношении к пособиям как вообще, так и в

частности и у него, проф. Тареева. Г. Зарин, обвиняя последнего в неправославии по вопросу об аскетизме, в то же время будто бы (!?) заимствует у него, не показывая источников, точные и определённые православные представления об аскетизме... В пространном ответе на такую безжалостно жестокую критику проф. Тареева г. Зарин всячески оправдывается от взводимых на него обвинений и старается доказать при этом, что критика проф. Тареева, как вызванная личным раздражением и озлоблением в виду неблагоприятного о нём отзыва в рассматриваемом исследовании, не имеет характера беспристрастного и объективного, и что проф. Тареев сам на себе оправдал данный им приговор о нашей богословской критике, как о мелочной и придирчивой» (221–222).

Так еп. Стефан представляет дело читателю. Я позволю себе указать преосвященному автору на уклонение его от фактической правды.

Моё обвинение, предъявленное г. Зарину, выражено категорически. «Г. Зарин, утверждая, что у меня нет определённого и точного, даже общего, представления об аскетизме и других, с ним тесно связанных предметах, что у меня нет точного выражения православного учения и что я несамостоятелен в том немногом, что у меня есть хорошего, *на самом деле, обретает у меня точные и определённые, православные представления об аскетизме, которыми и пользуется в виде и в размерах широкого плагиата*».

Таково моё обвинение. Едва ли найдётся хоть один добросовестный человек в мире, который признал бы это обвинение мелочным. Нет, это одно из таких обвинений, под тяжестью которых «избегают выходить из дому, встречаться со знакомыми». Против этого г. Зарин не будет спорить.

Придирчиво ли это обвинение? Пусть на это ответит, прежде всего, сам г. Зарин. Итак, о моём православии.

Называя меня неправославным по вопросу об аскетизме, г. Зарин, после, в ответе на мою критику, пишет: (в сочинениях проф. М.М. Тареева) «действительно дано определённое и правильное, хотя только общее, понятие о значении и основных

принадлежностях христианского аскетизма – и я могу только пожалеть, что изложение (их) не вошло в мой обзор» (Хр. Чт. 1908 г. дек. стр. 1697). И это не ясно сказано? Этим дело ещё не кончается? Еп. Стефан всё ещё находит возможным говорить, ссылаясь на г. Зарина, о моём неправославии по вопросу об аскетизме?! Да это значит видеть не видеть, слыша не слышать!

Теперь о плагиаторском отношении г. Зарина к моим сочинениям. Факт плагиата доказан мною с математической наглядностью; о позднейшем мнении г. Зарина здесь даже излишне спрашивать. Однако ж, что в своём ответе говорит г. Зарин? Он признаёт факт плагиата: «это сходство или заимствование из указанных сочинений проф. М.М. Тареева, действительно, должно было бы у меня быть отмеченным» (Хр. Чт. 1909, февр. стр. 300). Ясно! И однако еп. Стефан находит возможным говорить о *будто бы заимствованиях*. Фактическая правда – ведь это минимальное требование порядочности!

«Г. Зарин всячески оправдывается». К сожалению это правда. Он не имел мужества ограничиться приведёнными основными признаниями, решающими весь наш спор. Он поддался малодушию прибегнуть ко всяческим оправданиям. Как жалки эти оправдания! Он, видите ли, не процитировал своих заимствований из сочинения *Искушения Богочеловека*, потому что «его смущало неудобство самого названия сочинения»! Если, г. читатель, вам не нравится кошелек вашего соседа, то смело заимствуйте его содержание: такова совесть г. Зарина. У него есть и другие аргументы. Он вообще полагает свою славу в обилии цитат, следовательно, неуказание цитат из моих сочинений могло быть только случайным. Но, г. Зарин, умолчание о каком-нибудь *одном* авторе при намеренном обилии иных указаний – это довольно обычное явление: так О. Конт упорно умалчивает о С. Симоне, только о С. Симоне, так Ницше умалчивает о Штирнере, только о Штирнере! Всё это так понятно. Г. Зарин в своём ответе придаёт особое значение тому обстоятельству, что он не знал моего сочинения *Цель и смысл жизни*. Он «встретил указание на него во втором издании «Лекций» о. протопресвитера И.Л. Янышева, о чём и заявил определённо на стр. 386 в Addenda et corrigenda к 1 книге, но, к

сожалению, и само это издание о. протопресвитера (он) приобрёл и имел возможность прочитать, когда (его) сочинение уже печаталось одновременно в двух типографиях». Но г. Зарин этими уверениями лишь морочит публику и обнаруживает крайнюю недобросовестность. Сочинение *Цель и смысл жизни* не менее трёх раз упоминается в *Философии евангельской истории*, где из него делаются выдержки на тех именно страницах, которые г. Зарин рассматривает в своём обзоре. И ещё г. Зарин уверяет, что он «не прикидывается»! Далее он разыгрывает пред читателями недоумение в виду моей обидчивости на то, что он процитировал *Искушения Христа* во 2 издании и не назвал вместе с тем и первого издания. Явная придирчивость с моей стороны! А *Искушения Христа* во 2 изд. могли дать г. Зарину, без его знакомства с соч. *Цель и смысл жизни*, лишь отдельные мысли. Издавна же он знаком лишь с одним соч. *Искушения Богочеловека* в 1 изд. (о котором я утверждал, что из него г. Зарин более всего почерпнул), которое в виду опять-таки незнакомства его с трактатом *Цель и смысл жизни*, не могло де повлиять на его систему. Но г. Зарин скрывает от читателей своего ответа взаимное отношение моих сочинений. Мой первый труд *Искушения Богочеловека* представляет собою уже всю систему моей христианской философии, и можно поставить знак равенства между этим трудом и *Основами христианства*. Все мои последующие сочинения, вошедшие в *Основы христианства*, представляют лишь дальнейшую разработку данных уже в нём тезисов. *Уничужение Христа* – это раскрытие и обоснование мыслей третьей главы *Искушений Богочеловека*. *Философия евангельской истории* предначертана во второй половине четвёртой главы. Особенно же и ближайшим образом содержание *Искушений Богочеловека* поделено между двумя позднейшими сочинениями (соединёнными в 3 томе): *Цель и смысл жизни* и *Искушения Христа* (2 и 3 изд.), так что последнее воспроизводит лишь незначительную (2 изд. 198 стр.) и наиболее специальную часть *Искушений Богочеловека* (456 стр.) – без того содержания, которое отошло в сочинения *Уничужение Христа*, *Философия евангельской истории* и (что

действительно особенно важно) *Цель и смысл жизни*. Но с мыслями последнего сочинения, если даже предположить (невероятное), что его не имел под руками г. Зарин, он мог ознакомиться из того же не названного им (самого обширного моего сочинения) *Искушения Богочеловека*, так что как ни повернуть дело, «сходные мысли» у г. Зарина с соч. *Цель и смысл жизни*, в чём он сам признаётся, объясняются «вполне естественно». *Искушения Богочеловека*, о своём давнишнем знакомстве с которыми теперь вынужден сознаться г. Зарин и о которых я сказал, что «из *Искушения Богочеловека* г. Зарин заимствует более, чем из других моих книг» – могли именно повлиять на него систематически, так что каждая из последующих моих книг ложилась уже на подготовленную почву. Напрасно г. Зарин поднимает вопрос о том, можно ли было плагиатировать *Искушения Богочеловека* до выхода в свет последующих моих сочинений. Ответ на этот вопрос уже дан в советских протоколах МДА за 1899 год стр. 131 –.

И ещё оправдывается г. Зарин. В каждой инкриминируемой выдержке можно различать содержание и формулировку, слововыражение. К содержанию заимствованных мест г. Зарин мог бы и сам прийти, а выразить одну и ту же мысль можно множеством способов: о чём же толковать? Самый факт заимствования это – пустое. Да кроме того, продолжает г. Зарин, если не обращать внимания на большие выдержки, то, ведь, остаются небольшие выдержки в 3–4 строки: есть о чём говорить! Нет, г. Зарин, ни психология, ни софистика, ни даже математика не поможет вам устранить ужасного факта (и дай Бог, чтобы это был единственный случай в истории нашего богословия), факта, который остаётся во всей своей грозной наготе при минимальных из приведённых мною и признанных самим г. Зариным доказательств: г. Зарин, обвиняя меня в недостатке православного взгляда на аскетизм на основании не относящихся к вопросу статей, в то же самое время пользовался другими моими сочинениями, в которых даётся определённое и правильное понятие об аскетизме, так что теперь уже оказывается, что у нас обоих «излагается одно и то же учение» (Хр. Чт. 1908, дек. стр. 1697)! Для наличности этого

позорнейшего факта совершенно безразлично, в четыре или пять строк инкриминируемая выдержка.

Еп. Стефан подчёркивает заявление г. Зарина, что вся моя критика его книг есть плод личного раздражения. Вот с чем я вполне согласен и чего никак не скрываю: если бы гг. Зарины не делали покушений на мою репутацию и на мою литературную собственность, я никогда не вспомнил бы их имени. Моя полемика с гг. Зариным, Басовым, Лаврским etc., которую я занимаюсь чуть не в каждой кн. Б. Вест., всегда бывает лишь самозащитой, апологией. И если я в ответе г. Зарину придал своей самозащите широкую постановку и от обороны перехожу к нападению, к рассмотрению всего сочинения г. плагиатора-Зарина, то к этому меня вынуждало самое свойство его преступления. Ведь не поступаю же я так по отношению к о. Светлову, у которого выходка против меня есть лишь эпизод, вставка в его книге. Насколько объективно-доказательны мои обвинения, это другое дело, но чувства мои по отношению к г. Зарину – это чувства обиженного или оскорблённого к обидчику. Г. Зарин пишет: «лицо, заинтересованное, обиженное или оскорблённое кем-либо, нигде – по здравым юридическим нормам не может быть вместе и судьёю, не может произносить окончательного приговора над человеком, который есть или считается обидчиком». Но как же эти функции разделить в отношении к такому преступлению, как некрасивый поступок г. Зарина? Ведь я высказываю суждение лишь о проступке г. Зарина против меня, а не вообще о его нравственной жизни. В заключение г. Зарин усвояет себе (из одной журнальной статьи) следующий жалобный плач: «люди гораздо более жестоки, чем звери, и обыкновенно чем цивилизованнее человек, тем утончённее его жестокость. Правда, у нас нет плетей и кнута, но раны от плетей и кнута заживут. А в культурных странах обоих полушарий широко практикуется пытка, состоящая в опозорении личности... Ваш религиозный, политический, учёный противник или просто враг не станет поджигать ваш дом, или подстерегать за углом с ножом в руках. Нет, он постарается опозорить вас в печати. Он будет о вас утверждать, что вы – человек глупый, бессовестный, и будет делать более или менее ясные намёки на

то, что вы совершили ряд преступлений». Сильно сказано. Но как же это г. Зарин успел забыть в столь короткое время, что ведь наше дело началось с покушения г. Зарина на моё имя и мою литературную собственность. Ведь это он сделал более или менее ясные намёки на моё неправославие (и в такое критическое для меня время), он попытался опозорить меня! Теперь же он получает лишь то, что заслужил. В своём позоре виновен он сам.

Г. Зарин пишет (Хр. Чт. 1909 янв. 99–100): «...Нужно сказать, что первоначально только этою заметкой и ограничивался весь мой параграф обзора богословских воззрений проф. М.М. Тареева. Потом, познакомившись с его статьями: «Дух и плоть», я представил их посильный разбор. Дело шло исторически-естественно. Но проф. М.М. Тарееву хочется всё у меня представить в превратном виде; ему всюду видится хитро задуманный и ловко проведённый манёвр». Если у меня лично не было ни повода, ни побуждения, ни желания «кивать» каким-то «сферам» на «подозрительность» православия проф. М.М. Тареева, то и объективно моими суждениями – уверен – никто не воспользовался, не воспользуется и не мог бы воспользоваться... Только чем-то другим напуганное воображение может рисовать такие фантасмагорические картины. Но я то, – согласитесь – здесь не причём... Просто подвернулся в такой час». Когда г. Зарин писал эти строки, он писал ложь – и он знал, что пишет ложь. Я имею документальные доказательства, что г. Зарин лично относился ко мне «восторженно», но он «не смог или не сумел побороть объективных обстоятельств и влияний», – «ему было поставлено в обязанность» разнести меня – и «самый ответ на (мою) критику» г. Зарин написал по стороннему «требованию». Эти документы я опубликую по первому желанию г. Зарина⁸¹.

И сверх того, любопытно сравнить, как еп. Стефан, берущий г. Зарина под своё покровительство и защиту от моего отзыва, сам отзывается о труде г. Зарина.

«План (работы) заимствован (г. Зариным) у проф. А.И. Гренкова, что не отмечено автором, хотя проф. Гренкову даётся особое место в критическом обзоре литературы, и он потом не

раз цитируется... У автора сначала изображается спасение человека (у проф. Гренкова – устройство нового благодатного царства), а потом состояние его гибели, его греховной невозрожденности, даётся «аскетический анализ страстей», «характеристика невозрожденного, эмпирического человека, изображение конкретного содержания области греха и отчуждения от жизни Божией» (у проф. Гренкова = «эмпирический человек со своею земною жизнью, со своею плотью и кровью, со своими страстями и стремлениями... царство мира сего... область греха и отчуждения от жизни Божией»). Затем у него идёт «описание и изображение христианской любви, как основного характеристического свойства благодатного царства Христова, как идеальной сферы религиозно-нравственного совершенства» (у проф. Гренкова = «описание и изображение свойства благодатного царства, как идеальной сферы нравственного совершенства, как объективной идеи добра»). Наконец показывается, «как именно человек с известным своим греховным достоянием – «страстями», со своим наличным религиозно-нравственным складом может фактически стать членом духовно-благодатного царства Христова, осуществить его идеал''' (у проф. Гренкова = »как именно человек с известным своим тварным достоянием, со своим насущным нравственным складом может стать членом благодатного царства Христова«...)). Последовав плану проф. Гренкова, автор оказался на наименее выгодном пути к выполнению своей задачи, поскольку она касалась выяснения не только существенных моментов аскетизма, но и места и значения их в общем строю истинно-христианской жизни. Те изменения, которые автор внёс в конструкцию плана своего сочинения сравнительно с планом проф. Гренкова, послужили далеко не к улучшению дела, а, напротив, к ухудшению... Отсутствие органической связи между частями исследования... (которые) не имеют общего ансамбля. Поэтому построенные на принципе изображения последовательного хода нравственного совершенства диссертации г. Тихомирова, г. Миртова, г. Пономарёва производят более выгодное впечатление со

стороны своего плана, и Зарин в этом отношении сделал *шаг назад в сравнении со своими предшественниками*» (стр. 223–226).

Еп. Стефан, как видите, лишь подтверждает мои отзыв о книге Зарина: «г. Зарин *многое* берёт из очень *многих* пособий... Его сочинение стоит ниже почти всех трудов, которые он так высокомерно обсуждает». Еп. Стефан подтверждает, что мой отзыв не есть только плод личного раздражения.

И ещё еп. Стефан пишет (стр. 238): «Даже проф. Тареев, выставляемый автором (Зариным) противником традиционного аскетизма, более традиционен в данном случае (чем Зарин)»...

Так правда, всячески затеняемая, выходит всё же на свет Божий!..

Х. По следам легенды

(Богосл. Вестн. 1909 янв.)

Я попал в мутный и бурный поток легенды, которая создаётся вокруг моего имени. Это для меня очень тяжело, потому что скромному преподавателю духовной школы «не к лицу – эти лица».

Дело в следующем. Я высказал некоторые оригинальные мысли по религиозному вопросу, а у «нас» всё оригинальное роковым образом вызывает сословно-наследственный зуд разносительства.

Раззудись, плечо!

Размахнись, рука!

Но моя религиозная мысль изложена в четырёхтомном издании «Основы христианства». Приобрести четыре тома и изучить их – это не под силу одержимым духом разносительства... Беда, однако, не велика: можно ограничиться случайно выхваченной и неверно понятой фразой или на лету схваченным слухом. Так создаётся легенда.

В журнале «Вера и Разум» (1908 г. № 23) некто г. Брандин написал статью на безнадежную тему: «Евангелие по своему существу индивидуально и социально». Он, между прочим, разносит «индивидуалистическое, или ложно-аскетическое понимание евангелия, к представителям которого можно отнести проф. Тареева и Толстого». Г. Брандин пишет: «По мнению Тареева, между духом и плотью, по евангелию, нет ничего общего, нет никаких точек соприкосновения. «Если евангелие абсолютно, то в непосредственном применении к плотской, мирской жизни, оно отрицает все её формы. Ради евангелия нужно отвергнуть науку, искусство, государство, брак – всё это не может вынести евангельского абсолютизма». «Так понимает сущность евангелия Тареев; он свидетельствует свою солидарность с Толстым и с особенной похвалой относится к последнему за то, что тот во имя евангелия отрицает мирскую жизнь, даже самое плотское существование... По дуалистическому мнению Тареева, всякая внешняя форма –

порождение злого начала; форма – оковы, темница духа. Поэтому, задача христианина не улучшение формы, а освобождение духа от последней, бегство от мира, от всех форм общественной деятельности""...

Когда же и где я этому учил?! Совершенно напротив я утверждаю, что «свобода духа необходимую точку опоры может иметь только в свободе плоти», что «с евангельской точки зрения плотской жизни должна быть предоставлена полная свобода», так как «евангелие не может определять *форм* и видов плотского существования» (т. IV, 123. 124. 126). Приведённая Брандиным выдержка действительно у меня находится, но как раз в этих словах я излагаю не свою мысль, а мнение Толстого, которого *не принимаю*. Я писал: «Забвение этой истины (т. е. что евангелие не определяет форм плотской жизни) ставит безвыходную дилемму или отрицать мирскую жизнь во имя евангелия, или понизить евангелие, приспособить его к потребностям жизни. Первым путём пошёл Толстой. Он глубоко понимает христианский закон. Его ошибка в том, что в евангелии он видит не только содержание лично-духовной жизни, а и норму общественного благоустройства, основу земного благоденствия. При таком взгляде на значение евангелия, выводы Толстого последовательны. Если евангелие абсолютно и т. д. Толстой не останавливается пред тем, что ведь без этих форм и видов естественной жизни последняя обращается в призрак» (т. IV, стр. 126–127). И вот из того, что я отрицаю толстовское применение евангелия к формам мирской жизни, что я не принимаю толстовское отвержение науки, искусства, государства и брака во имя евангелия – из этого г. Брандин заключает, что я вслед за Толстым дуалистически отвергаю формы мирской жизни, считаю их порождением злого начала и т. д. Г. Брандин понятия не имеет о моей четырёхтомной системе религиозной мысли, где я Толстому, кроме этой краткой заметки, посвящаю много десятков страниц, – он знаком лишь с одним журнальным отрывком моих сочинений, всё своё мнение обо мне он построяет на одной неправильно понятой фразе.

Ещё хуже поступает сотрудник «Колокола» г. Давыдов. В то время как в Харькове г. Брандин пишет, что я во имя евангелия отвергаю жизнь – в Петербурге г. Давыдов уверяет читателей «Колокола», что я ради языческой жизни отвергаю евангелие и Бога («Колокол» 1909 г. 8 янв.)⁸². В одно и то же время и жизнь отвергаю ради евангелия и евангелие отвергаю ради жизни? Помилосердствуйте, господа! Имейте хоть какую-нибудь совесть!.. Откуда же г. Давыдов берёт свои сведения о моём «учении» – из какого тома «Основ христианства»? Да в том и дело, что г. Давыдов и в руках не имел моих сочинений, а сведения обо мне добывает окольным путём. В Петербургской газете «Новое Время» недавно (1909 г., 3 января) напечатал о моём сочинении «восторженный» отзыв В.В. Розанов. Слишком известно, что В.В. Розанов – талантливейший светский писатель, это – самый талантливый и значительный из современных русских писателей-мыслителей. Также слишком известно, что В.В. Розанов – человек со своей идеей. О чём бы и о ком бы он ни писал, он всё осветит со своей точки зрения. Г. Давыдов возмущается «восторженным» отзывом обо мне В.В. Розанова, но сведения обо мне берёт только из его отзыва. Получаются курьёзы, о которых и не подозревает сотрудник «Колокола». «Для чего же существует и для кого, и для чего Иисус Христос Своё учение на земле проповедовал?» торжественно ставит мне вопрос г. Давыдов. И пишет: «Господин Тареев на это отвечает буквально следующее: «Помимо сердца во мне живёт» и т. д. Следует ряд выписок в кавычках, взятых из «Нового Времени». Г. Давыдов убеждён и старается убедить читателей «Колокола», что это выписки из моих сочинений. Но смею заверить г. Давыдова, что он находится в заблуждении и других вводит в заблуждение: сделанных им выписок нигде в моих сочинениях нет, и мне г. Давыдов, в качестве моих буквальных слов, приписывает то, что он вычитал в статье «Нового Времени».

Заимствуя сведения из вторых рук, г. Давыдов искажает их самым беззастенчивым образом. Таким образом, своё последнее суждение обо мне фельетонист «Колокола» формулирует так: «И что это, в конце концов, за христианин

такой, который открыто утверждает, что христианское учение приносит только исключительно вред и государству, и обществу, и отдельному человеку, и наукам, и искусствам, и философии, одним словом, всякому проявлению живой реальной жизни? Дальше уж, кажется, идти некуда! Бог, который совершенно излишен и без которого все само собою идёт неизмеримо лучше, чем при Его вмешательстве – непостижим для нормального человеческого ума». Да, г. Давыдов, я, безусловно, согласен признать это мнение поразительной, ужасающей нелепостью, которая приводит в изумление не только беспримерным безбожием, но и решительным отсутствием смысла. Но единственный автор этой нелепости – г. Давыдов, развязный сотрудник «Колокола». Если же он мне приписывает это мнение, то это чистая клевета с его стороны. Я утверждал и утверждаю, что христианство есть дело *личности* и что оно не применимо к условным *формам* общественной жизни, а г. Давыдов говорит о том мнении, что христианство не нужно *ни для общества, ни для личности!*

Утверждениями, что

а) я отвергаю во имя христианства формы общественной деятельности и

б) я считаю христианство ненужным для жизни

ещё не исчерпываются возможные истолкования моей системы: возможно ещё в диаметрально противоположность Брандину и Давыдову говорить, что я, вместе с другими союзниками, проповедую христианскую общественность. Это и делает какой-то иеромонах Афанасий (*Прав. Собес.* 1910 дек.) «В богословской литературе мнение об устарелости аскетического христианского идеала и о необходимости социализировать православие держатся известный проф. Тареев, Успенский и многие другие, писавшие о так называемой религиозной общественности в *Бог. Вестн.*, *Хр. Чт.* и др. журналах, духовных и светских. На эту же тему в *Записках религиозно-философских собраний* и в ж. *Новый Путь* вы найдёте сколько угодно рассуждений. Как же относится к этим рассуждениям о христианской общественности само христианство? Так же, как Христос отнёсся к искушениям

сатаны. В ответ на предложение сотворить *хлебы* Господь наш сказал, как всем известно, такие, совсем не социалистического характера, слова: не хлебом единым жив будет человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих – и затем ещё более строго: иди за мною, сатана. Православное христианство, как объясняет нам Достоевский, считает социалистическое движение соблазном Великого Инквизитора, а призывы к христианской общественности рассматривает как вытекающую из недомыслия подделку под христианство или, ещё лучше, компромисс с Духом века сего. *Идеал святости никогда не может быть подменен идеалом сытости.* Согласиться на последнее церковь могла бы только в случае *отречения от Христа* и от всей своей многовековой истории». Это у меня-то религиозная общественность, социализирование религии, идеал сытости? Поистине рецензии эти – какая-то беспардонная свистопляска.

Сколько их

Закружились

Словно листья в ноябре.

Тареев и Ренан. Тареев и Ричль. Тареев и Толстой. Тареев и Розанов. Тареев и Соловьёв. Тареев и Мережковский. Тареев и Маркс. Тареев и Феофан Прокопович (Церк. Вед. 1911 № 44 приб. стр. 1896). Да если бы меня растерзать на микроскопические части, и каждая часть зажила бы самобытною духовною жизнью, и то меня не хватило бы на все рецензентские клеветы и кривотолки!..

Талантливый рецензент «Нового Времени» пишет обо мне по моим книгам. Сотрудник «Колокола» довольствуется номером «Нового Времени». А сотрудник какой-то «Жизнь Волыни» (10 янв. 1909) ограничивается, по-видимому, только листочком «Колокола». По мере того, как уменьшается осведомлённость, возрастают наглость и развязность. «Бывший студент» уже отделяет меня за «пустословие, взятое напрокат у немцев»⁸³.

И растёт, растёт зародившаяся легенда⁸⁴. Трагизм моего положения в том, что среди Брандиных, Давыдовых, «бывших студентов» и вообще этих, которых «слишком много», прошла

молва, что у меня «в голове есть идеи», – и это послужило для них достаточным основанием причислить меня к разряду лиц, с которыми они привыкли, во время прохождения семинарской науки, не церемониться, разнося их во что бы то ни стало! Бороться с ними дело бесплодное, потому что «разносительство во что бы то ни стало» составляет единственную область их литературной деятельности.

И как бы ни скромны были мои желания, надежда разбивается о застарелые нравы школы и сословия. От титула «новозаветного пророка» (Странник, 1908, 6 стр. 911 – также Утро России 1910 №№ 193. 194: «пророк из Назарета») я и сам откажусь, мне бы не хотелось лишь считаться «ужасом» духовной школы. И я обращаюсь ко всем читателям, которым попадутся писания этих Брандиных и Давыдовых, с просьбой – сверять их отзывы с моими сочинениями⁸⁵...

XI. Рецензия протопр. И.Л. Янышева

(Бог. Вестн. 1910 сент.)

... Задачу – так понять христианство, чтобы оно давало место всей полноте жизни, и так понять этику жизни, чтобы в самых её недрах умещалось христианство; задачу – создать такую систему мировоззрения, которая обнимала бы ничем ни урезанную полноту жизни и ничем не ослабленную высоту христианства, в которой не пришлось бы ни жертвовать христианским содержанием во имя жизненности нравственного закона, ограничивая его языческими правилами, ни жертвовать жизнью ради христианства, аскетически подавляя «всё земное» – такую задачу с живым сознанием всей её сложности и её неизмеримой важности – взял на себя я в своих *Основах христианства*. Так как моя система, удовлетворяя всем запросам природно-исторической жизни и всей высоте евангельского христианства, направляется против односторонностей, как гуманитарной, так и безжизненной интерпретации христианства, то, естественно, она вызывает против себя защитников этих старых концепций⁸⁶. О. И.Л. Янышев, лишь механически приклеивший к своей системе феофановскую аскетику, «для которой всё земное нежелательно и даже враждебно», всю душу свою прилепился к гуманитарному содержанию нравственного закона. И, конечно, исключительно с этой одной стороны он мог взглянуть и на мою систему⁸⁷. Поставляя всё чуждое своей концепции под один флаг безжизненного аскетизма, который «не имеет ничем отзываться ни в отношении к материальному миру, ни в отношении к ближним», он под эту же рубрику подвёл и моё мировоззрение, сосредоточив всё своё внимание на выдержанной в нём «евангельской высоте». Однoboкoстью своего суждения он вполне подошёл к сторонникам противного мировоззрения, которые «всё земное считают враждебным христианству» и которые признали моё мировоззрение мирским, сосредоточив всё своё внимание на выдержанной в нём полноте естественной жизни: но как выразилось это суждение о.

И.Л. Янышева о моей системе, в этом открылся его высокий характер. Вопреки газетным сообщениям, которые рисуют критику о И.Л. Янышева с несимпатичной инквизиторской стороны⁸⁸, отзыв о. И.Л. Янышева о моём богословствовании есть не что иное, как *учёный* отзыв, а не ряд анафематствований. Называя «книги профессора Тареева – плод больших его трудов и замечательной даровитости – серьёзным вкладом в нашу богословскую литературу»⁸⁹, о. И.Л. Янышев «тем не менее» признаёт «требующим пересмотра и изменения или исправления – всё мировоззрение профессора Тареева и всё его учение о божественной, духовной жизни христианина»⁹⁰. Как истинный учёный, он берёт основную мою идею, на которой и останавливается, за исключением некоторых замечаний частного характера. Чтобы понять основной смысл отзыва о. И.Л. Янышева, нужно предварительно ознакомиться с его собственной нравственно-богословской системой: все его основные замечания предопределяются чертами его мировоззрения. Я могу пожалеть, что эти замечания дошли до меня не в общелитературной форме, которая оставила бы место для плодотворной полемики, ныне уже не уместной. Однако и почитаю себя особенно счастливым, имея возможность заявить, что все пожелания и требования о. И.Л. Янышева являются для меня вполне удобоприемлемыми и, в сущности, уже выполненными в самой моей системе. Раскрывая это в нижеследующих строках, я надеюсь тем выполнить последний свой долг пред памятью покойного о. протопресвитера.

§ 1. Называется ли у меня, на стр. 368 первого тома *Основ христианства*, Святой Дух или Дух Божий «стихийным» и притом перерождающимся в свободный «Дух Христов», так, что, будто, можно говорить о вещественности Духа и изменемости Неизменяемого Бога?

Нет. На означенной странице у меня идёт речь лишь о стихийных дарованиях Духа, и стихийным духом, перерождающимся в свободный дух Христов, называется не Дух Божий (третье Лицо Святой Троицы), а дух Божий (действие

Духа в человеке). Терминология моя находит оправдание в 1Кор.12–25; Гал.4; Кол.2 и Евр.5:12.

§ 2. Отвергаю ли я, на стр. 132 третьего тома, действие Духа Божия во пророках, говоря, что «благодатное действие Св. Духа стало возможным вследствие нравственного подвига Христа, после Его прославления – воскресения из мёртвых и отшествия к Отцу, и осуществляется чрез церковь, которая есть тело Христа» – вопреки, будто, тому, что «Дух Христов», по словам апостола (1Пет.1:11), присущ был ветхозаветным пророкам?

Я не отвергаю действия Св. Духа в ветхозаветных пророках. О важном значении ветхозаветного пророчества я говорю во II томе, стр. 81, следовательно, где можно читать, что «пророчество выражает самую сущность религии Иеговы, как религии теистической – не стихийно-языческой, а разумно-человеческой, бого-человеческой». Но я полагаю различие между благодатно-церковным действием Св. Духа, с одной стороны, и действием Св. Духа в творении мира и в промыслении о нём, действием Его в пророках и даже действием Его в земной жизни Христа – Ин.7:89; 16:7. В частности, о различии пророческого и новозаветного откровения я пишу на стр. 158 т. I: «пророческое откровение было обращено исключительно к человеческому разуму, тогда как во Христе самая Его жизнь была богооткровением».

Присоединяя сюда бесспорную *догматическую* истину, что «благодать даруется нам туне ради заслуг Иисуса Христа» (митр. Макарий), я и получаю право сказать, что «благодатное действие Св. Духа стало возможным вследствие нравственного подвига Христа». И что всего примечательнее, указанное место из 1 посл. ап. Петра подтверждает именно мои слова, так как «пророки предсказывали о назначенной нам благодати» и «сущий в них Дух Христов» открыл им, что «не им самим, а нам служило то, что ныне проповедано нам» (1Пет.1:10–12). Ср. также т. II, стр. 322–323.

§ 3 Словами: «в евангельской системе не имеет места идея жертвенного искупления греха» (т. II, стр. 320) – отвергаю ли я церковное учение об искупительной жертве Христа?

Нет. На тех же страницах II тома я пишу: «Что Христос пожертвовал Своею жизнью для спасения человека, что Он, претерпев уничтожение и смерть от руки грешников, взял на Себя немощи и болезни грешников, понёс их грехи,.. всё это внушается каждою строкою евангелия» (II, 315 ср. I, 340). И всему этому не противоречит фраза на стр. 320, так как здесь всё ударение падает на слово *идея*, и фраза имеет тот смысл, что в евангельском учении об искупительной жертве Христа не имеет места *договорно-юридическая идея* жертвенного искупления. Это именно и выясняется на тех строках 320 страницы, которые предшествуют этой фразе. Аналогично этому, в том же томе, ниже (стр. 333 след.), раскрывается мысль, что в евангельском учении о царстве Божиим нет места для идеи царства Божия, т. е. для *теократической идеи*, для идеи народного богоизбранничества, – что евангельское учение о царстве Божиим наполняется всем евангельским содержанием, и «было бы явным заблуждением – думать, что из понятия царства Божия можно дедуктивно извлечь какое бы то ни было евангельское содержание».

Вообще в таких случаях речь идёт о тонкостях терминологии, которыми несколько не затрагивается существенное содержание христианской догматики.

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

Нет. На стр. 138–139 тома III отлучение недостойных я признаю не только правом, но даже долгом церкви. «Церковь должна строго следить, чтобы все её члены были рождёнными от Бога, и извергать из своей среды всякого, кто, именуясь братом, живёт как язычник». Этому я несколько ни противоречу на стр. 851 т. II, где я только излагаю евангельскую притчу о плевелах. И к этому изложению я на той же странице присоединяю следующее примечание, которым устраняется всякое возможное недоумение: «Другое внушается задачей церкви быть солью и светом для мира, прославить в его глазах Отца Небесного добрыми делами. В виду этой задачи церковь должна следить за своей репутацией, охранять свой определённый вид, отсекал от себя всё стороннее, всё

прикрывающее её, стирающее её пограничные линии, обезличивающее её в глазах внешних. И очевидно, во имя этой задачи она должна извергать из своей среды всякое лицемерие, всех пристающих к ней по каким-нибудь корыстным побуждениям, прикрывающих её именем достижение земных интересов. Но это совсем не то, что вырывание плевел»...

§ 5. Держусь ли я дуалистического взгляда на отношение божественного к человеческому, духовного к плотскому? В частности –

а) утверждаю ли я, что духовное *само по себе* божественно (всё духовное отождествляю с божественным) и что, напротив, всё земное само по себе ничтожно, низменно, даже злостно (т III, стр. 68)?

б) лишаю ли я природу человека, именно как человека, её собственной духовной сущности – однажды навсегда напечатлённого в ней образа Божия, так как я естественному нравственному закону не решаюсь, в виду его утилитарной стороны, земного характера, приписать «исключительно божественное происхождение»?

в) забываю ли я о том, что радостями и благами земной жизни, как бы они ни были законны и священны, христианин может пользоваться, оставаясь в то же время истинным христианином?

Отнюдь нет!

а) Говорить, что духовное само по себе божественно, отождествлять всё духовное с божественным – противно моей системе. Метод моей мысли, разъясняемый на страницах *Основ христианства* почти с надоедливой настойчивостью (см. особ. т. I, 344 след. т. II, 46 след. т. IV, 95 сл. 44 след.), в том, что я не начинаю с психологически-духовного, т. е. с духовного в смысле бесплотного, духовного в отличие от чувственного, сводя к нему божественное, отождествляя с ним божественное, но я начинаю с божественного, именуя его духовным. «Евреи не знали духовности в смысле бесплотности. Духовностью они называли живую силу, жизнь и силу, бодрость, крепость. Поэтому Бог, живой, крепкий, всемогущий, противопоставляется миру как дух плоти» (II, 46). Я даже в понятии не разделяю божественного и

духовного, так чтобы можно было их отождествлять – то и другое для меня с самого начала едино, и именно я не понятие божественного наполняю содержанием духовного, но понятие духовного наполняю содержанием божественного. Я утверждаю, что «всё духовное в сущности божественно», так как (непосредственно добавляю я) только божественное может быть духовным. Я не мог бы сказать, что «духовное как предикат божественного *составляет* его противоположность человеческому», я мог лишь сказать, что «духовное как предикат божественного сильнее всего *выражает* его противоположность «человеческому» – низменному, уничижённому» (I, 344). Поэтому обо мне именно нельзя сказать, что «у меня всё духовное отождествляется с божественным и в то же время противопоставляется человеческому». Я всё время говорю не о психологической духовности, а о духовности религиозной, божественной, абсолютной – отождествляю понятия духовности и абсолютности. И когда в каком-нибудь отношении божественная духовность совпадает с психологической, я это прямо отмечаю. Например, II, 255: «в этом отношении божественность духовной жизни оказывается и психологической духовностью».

Не отождествляя божественного с духовным, я и земное не представляю как само по себе злостное. Такого выражения ни на стр. 68 т. III, ни в других местах у меня нет и быть не может. Я говорю, что собственная природа мира есть ничтожество, что сам по себе человек ничтожен, но фактически мир есть явление божественной жизни в ничтожестве (III, 60), и человек фактически есть носитель жизни в ничтожестве (III, 68). «Приобретение Богу славы в ничтожестве – вот цель мировой и человеческой жизни. Эта цель неизбежно достигается в данной действительности. Во всех явлениях мировой жизни обнаруживается Божия слава» (ib.) и т. д. Отсюда – «первое, что внушается человеку идеей славы Божией, есть долг жизни. Человек создан для жизни на этой земле, и потому он должен жить всею полнотой своего естества, созданного Богом» (65 и т. д.). Я не мог бы назвать природной жизни злом, потому что неумолимо разъясняю, что «сама по себе, рассматриваемая

объективно, в своих формах, плоть не оценивается с христианской точки зрения – и не осуждается, и не имеет положительного религиозного значения. Плоть – царство природы, безразличное в религиозном отношении, подобно как физиология и техника безразличны в этическом отношении» (IV, 129) и т. д. «В естественном отношении физическая и мирская жизнь составляет область воли Божией, как эта последняя проявляется в законах природы. С этой стороны она есть благо, но это благо внешнее, душевное, которое входит в сердце извне и не имеет нравственных свойств, не подлежит нравственной оценке. Здесь нет ничего нечистого, но ничего нет и святого» (II, 259) и т. д. Этический облик естественная жизнь получает лишь с того момента, как она вступает в отношение к вечной жизни, к духовному благу. Поэтому на мирскую жизнь евангелие смотрит двояко – с естественной точки зрения и в отношении её к вечной жизни. Евангельский Бог имеет два аспекта, являясь и Богом природных даров, естественного промысла, и Богом любви, требующей самоотречения, но евангелие не знает дуализма (258 след.) и т. д.

б) Не отождествляя духовного с божественным, не наполняя понятия божественного содержанием духовного, я не лишаю человека его собственной нравственной сущности, относя её к душе (а не к духу). И это настолько несомненно, что я говорю даже о моральной автономии человека (IV, 68 след.). «Плотская жизнь, во всей полноте своего развития, имеет в себе этические основы» (IV, 124). Если я при этом не решаюсь приписать естественному нравственному закону «исключительно божественное происхождение» (ib.), то этим именно я и подтверждаю факт нравственной автономии. Усвояя естественной нравственности утилитарную сторону, я тем самым не порицаю её, а только характеризую её. Я настолько далёк от порицания естественной нравственности, как одной из сторон при родной жизни, что, даже приписывая людям естественную злость (согласно с Мф.7:11; Лк.11:13), я под этою естественною злостью разумею состояние натуральной нравственности, утилитарного общежития, и говорю, что это природное состояние не даёт человеку благ религиозной жизни,

не приводит его к похвале и благодарности, но вместе с тем оно не вменяется человеку в вину» (II, 282, 283). Я не отрицаю того, что и естественная нравственность от Бога, не говорю, что «будто в сфере природы можно быть без религии, без Бога» (IV, 420), – «в естественном отношении физическая и мирская жизнь составляет область воли Божией, как эта последняя проявляется в законах природы» (II, 258–259): я только отличаю откровение Божие в природе и истории, в душевной нравственности, от Его новозаветного откровения в Сыне – в абсолютно-духовной, христианской жизни. С точки зрения последней, лишь духовно-абсолютное может быть названо религиозным. Обсуждая все, входящие в мой кругозор, предметы с христианской точки зрения, я употребляю понятие религии именно в этом смысле духовной абсолютности, причём всегда предполагается возможность и более широкого понимания религии, возможность двоякой точки зрения. «Евангельский Бог имеет два аспекта»... Связи между этими двумя областями я не порываю, так как настойчиво утверждаю, что «постепенные акты творения мира и человека были последовательными ступенями откровения божественной жизни в ничтожестве и каждая низшая ступень творения служила условием высшего откровения божественной жизни в новой форме. Но творением человека не закончилась постепенность откровения божественной жизни в мире: высшею формою откровения божественной жизни в мире, в которой Божество является тем, что оно есть Само в Себе (Ин.4:24; 1Ин.4:8) – служить духовная жизнь. Духовная жизнь есть новое творение Божие, но не безусловное: это есть новая форма откровения божественной жизни в том же ничтожестве, обусловленная со стороны последнего акта первобытного творения, т. е. человека... Она могла явиться только тогда, когда к ней стал подготовлен человек» (III, 67, 68). Под этим условием духовной жизни я разумею всю полноту естественного развития, всю полноту культуры (IV, 94–95; 128 и др.). Однако в моменте перехода человека от естественно-культурной жизни к духовному совершенству я ставлю самоотречение человека, его сознание своего природного ничтожества, отречение от своего

природного достоинства, послушание Богу и упование на Него (III, 68; 78 след.). И этот тезис в моей системе является простым выводом из взгляда на христианство, как на новое откровение, новое творение (II, 185). Основательно (а не по недоразумению) можно возражать против этого тезиса лишь под углом натуралистически-эволюционного взгляда на христианство, как на естественный продукт мирской культуры. Но сего да не будет! И что у меня этот тезис не разрывает связи между духовною и природною жизнью, это видно из того, что я снова говорю о реализации духовной жизни в «мире, который создан из ничтожества... Отсюда связь духовной жизни с злостраданиями; отсюда основной характер христианства – в соединении духовного совершенства с внешним уничижением и духовного блаженства с внешними страданиями» (III, {затёрто. Корр.}, и др. мн.).

Для подтверждения своего воззрения по этим вопросам я мог бы представить обширные библейско-святоотеческие доказательства. Но я оказываюсь в столь счастливом положении, что могу ограничиться простою выпиской из учебника догматического богословия – (митр. Макария), где мы читаем: «Говоря, что человек, обратившийся к христианству, не может сам собою творить добрых дел без помощи благодати Божией, мы разумеем *добро духовное*, которое заповедуется законом евангельским, соделывает человека духовным и служит его вечному спасению – разумею дела веры христианской, достойные веры во Христа. Но не отвергаем, что человек, как до обращения, так и по обращении к закону евангельскому, может и сам собою в некоторой степени исполнять требования естественного закона, не изгладившегося в его совести, и, следовательно, творить *добро естественное* (Рим.2:14–15), пользуясь остатком своих сил умственных и нравственных, повреждённых падением, однако ж не уничтоженных – творить добро, которое, как ни слабо оно и незначительно, ни в каком случае не должно быть названо злом, и, следовательно, хотя не в состоянии служить к нашему спасению, но не может служить к нашему осуждению. Мысли эти обстоятельно излагают

первосвятители востока в 14 члене своего послания о православной вере»...

в) Уже из сказанного следует, что христианин может наслаждаться благами жизни. Раскрытию этой мысли я посвящаю целый отдел во II томе, где пишу: «по евангельскому учению все естественно-гуманитарное разрешается человеку, все естественные блага ему дозволяются, всё ему позволено, как говорит апостол, потому что все блага даруются единым Отцом Небесным, так что нет никакого естественного предела наслаждения ими» (II, 260 след.) и т. д. Этому же вопросу я посвящаю и весь IV том, где раскрываю учение о христианской свободе.

§ 6. Говоря, что «абсолютность формы и любовь, как содержание – в этом единственно христианство», что оно в «абсолютной божественной любви» (II, 182) – не приписываю ли я христианину такую абсолютность, т. е. неограниченность, какой православная церковь не усвоит ни бесплотным силам, ни прославленным святым Божиим?

Нет. Основная идея моего труда, раскрываемая специально в III томе, в том, что религиозное благо невыразимо в терминах естественного совершенства, что естественное абсолютное совершенство недоступно человеку и самое стремление к личному обладанию бесконечным совершенством есть зло. Христианская же абсолютность – это, во-первых, духовная абсолютность, а не естественная (ср. IV, 95 след.), во-вторых, она есть дар Божий, а не плод естественного совершенствования, в-третьих, она сочетается с природною ограниченностью. «Богодарованность духовного совершенства и блаженства и соединение духовного совершенства с видимым уничижением и блаженства с внешними страданиями – вот что составляет самое характерное в христианстве с внешней стороны, т. е. помимо содержания самой духовной жизни» (III, 58) и т. д. Духовная жизнь это не природа человека; нет, духовная жизнь есть божественная жизнь в человеке» (III, 88). Не я живу, но живёт во мне Христос. Конечно, для такой, привитой человеку абсолютности, уместяющейся в его природной ограниченности, должен быть выход, как для пара –

клапан. Такой выход даётся в свободной смерти, в самоотречении. «Благо вечной жизни, или абсолютность богосыновней любви, имеет predetermined сцеленность со смертью, которую неизбежно побеждает... Подставьте к какой угодно стороне евангельского принципа неустранимую длительность существования, обязательный обход смерти, добавьте к какому-нибудь евангельскому требованию оговорку «не до смерти», и для вас все евангельские слова будут звучать фальшью и лицемерием. В системе евангельского учения только один пункт занимается идеей смерти, но он предполагается всеми остальными пунктами. Ученик Христа только однажды может «положить душу свою» за людей, но готовность к смертной жертве составляет необходимое предположение всей христианской жизни. Любовь и вечная жизнь – это на языке евангелия то же, что любовь и смерть: евангельская любовь есть любовь до смерти и вечная жизнь в победе над смертью» (II, 275, 276).

§ 7. «Если человеческое «я» оказывается столь пассивным в процессе божественной духовной жизни христианина, а с другой стороны – если всё тленное, земное, преходящее имеет значение для него лишь в том смысле, что служит объектом отрицания, злостраданий, самоотвержения, движение же всей природно-исторической жизни мира (мною) везде предоставляется её собственным естественным законам, то в чём же проявляется творчество абсолютной свободы и беспредельной любви отдельного христианина к человечеству? и каким именно творчеством он достигает цели жизни?»

На это я даю в своих книгах определённый и ясный ответ. Христианство состоит:

1) в интимном переживании личностью божественно-духовной жизни, которое столь же пассивно, сколь и активно, столь же свободно, сколь и произвольно, как пассивно и вместе активно, свободно и произвольно всякое вдохновенное творчество (см. т. II *passim*).

2) в действии на природу и мир благодатью, хотя это действие благодати невидимо, скажется лишь в конце времён (II, 189. 855; III, 128 сл. 284 сл. V, 230).

3) в личном аскетизме, ибо в борьбе с лично-сознательной безнравственностью христианство представляет из себя незаменимую воспитательную силу, хотя личным аскетизмом природно-общественная жизнь не затрагивается в своей сущности (II, 210; III, 93–107; IV, 175; V, 231).

4) в свободе естественно-природной жизни, в полноте культурного развития (IV *passim*, V, 231 след.) и

5) в церковности (V, 234).

Всё, что может быть сказано основательно о содержании христианской жизни и действительно сказано когда-либо и кем-либо, уместается в этих формулах.

Моею системою воспринимается содержание церковности, которая необходимо нарастает на христианском корне, хотя я и называю её вторичною и производною формою христианской жизни (II, 347–348; V, 234 сл.).

Вся полнота культуры примиряется в моей системе с абсолютностью лично-христианской жизни и освящается последнею, хотя я и говорю, что христианство не в плоти, не в её границах, не в её формах (IV, 130 и др.).

Вся нравственная сила христианства уместается в моей системе, хотя я и говорю, что христианство в своей сущности глубже нравственности.

В моей системе находится достаточно простора для всей метафизики благодати, но глубочайшую сущность христианства я усматриваю всё же не в этой стороне христианства.

Сущность христианства в интимном переживании личностью божественно-духовной жизни. Это – христианская мистика, тайна личной жизни христианина. С полною ясностью и определённостью и с полною мотивированностью я заявляю, что эта сокровенность христианской жизни невыразима, что существо этого дела каждый узнаёт только из собственного опыта (V, 215 след.). Подобно тому, как биология, изучая явления жизни, не можем ответить на вопрос, что такое жизнь; так и религиозная философия, изучая диалектику духовной жизни и её отношения, находит свой предел в личной сокровенности духовной жизни. Дело богословской науки не исчерпать эту тайну, а обосновать самую идею христианской

мистики, интимность и свободу личного христианства (см. особ. т. II, стр. 165 след.), а также указать пути сочетания личного христианства с формами природно-исторической жизни. Более чем на кого-либо, я могу здесь опереться на самого о. И.Л. Янышева, на его знаменитый тезис, что нравственный закон каждым исполняется по-своему. Но у о. И.Л. Янышева этот тезис остался простым постулатом, так как необходимая субъективность нравственного закона не может осуществиться, если содержанием нравственного закона обнимается условно-общественная жизнь. Субъективность религиозно-нравственного, и именно христианского, начала впервые осуществляется (систематически проводится) лишь в моей системе, благодаря учению о разнородности сфер лично-религиозной и природно-общественной. Вследствие этого условность природно-общественной области не является тяжестью для личности, определяясь своими собственными законами; но это вместе с тем не есть лишь отрицательная свобода личности, так как одними лишь природно-историческими законами определяются формы общественной жизни, а человек-христианин всегда и во всём остаётся человеком-христианином, с полной свободой личного поведения и в положительном отношении к реальной жизни.

§ 8. Стоя во всём строе своих мыслей о божественной духовной жизни преимущественно на точке зрения Четвероевангелия⁹¹, не прихожу ли я к некоторому несогласию с учением и современной практикою православной церкви, в частности, по вопросам о клятве, войне, национальности, о союзе церкви с государством».

Когда я говорю, что внешняя чистота, одежда и пища не оцениваются в христианстве религиозно (II, 225–227), то это не значит, что христианин не должен умываться, одеваться и питаться: это значит лишь, что нет христианского умывания, христианской одежды и пищи и что христианин моется, одевается и питается, как человек, а не как специфически христианин, – по требованию гигиены, климата и физиологии. Так, равным образом, понимая евангельские заповеди абсолютно и в то же время не признавая за ними общественно-

обязательного значения, я с совершенною определённою говорю, что «формы общественной жизни должны нормироваться условно и соразмеряться с земными интересами, верующий же во всех своих отношениях поступает по-божественному, т. е. абсолютно, религиозное действие личности должно быть абсолютным» (II, 212–213). В частности, я лишь говорю, что религиозная война, религиозный патриотизм (идея народного богоизбранничества), есть абсурд с христианской точки зрения, хотя евангелие не против патриотизма, как естественного блага (ib. 217). Я лишь говорю, что формы природно-общественной жизни не могут быть выведены из сущности христианства, хотя они вытекают из природно-исторической необходимости. Восстанавливая чистое, евангельское христианство, как нейтральное в природно-общественном отношении, я не забываю того, что в христианстве наряду с этою первичною сущностью оказывается производная, вторичная форма *церковной* жизни и что в этой последней форме христианство становится природно-историческою силою. «Только церковь, а не лично-духовное христианство, освящает природу и мир, является общественно-историческою силою, связывает христианство с природой и историей и восстанавливает существенный пробел в системе религиозного смысла жизни» (III, 131 и вообще 130–131). Я вполне признаю историческое значение государственно-правового положения церкви. Истинное понимание сущности христианства в этом случае является указанием того пути, в каком должно развиваться отношение церкви к государству. «Правовое отношение церкви к государству, устремляясь выше временных интересов, должно быть символом отношений божественного к человеческому, вечного к временному, внутреннего к внешнему» (III, 138)...

XII. Христианство и церковь

(Христианин 1916 янв. февр.)

Архимандрит Иларион –

Христианства нет без церкви.

Его же – *Священное писание и церковь*

Названные брошюры архимандрита Илариона заслуживают внимания по своей важной теме, хотя она обсуждается автором в популярном полемическом тоне.

Острые полемики направлено о. Иларионом против безцерковной концепции христианства у сектантов и, особенно у Толстого, однако он думает захватить своим ударом и богословскую теорию христианства. «Христос Сам сказал, что Он создаст церковь, но разве теперь говорят о церкви? Нет, теперь предпочитают говорить о христианстве, причём христианство рассматривают как какое-нибудь философское или нравственное учение. Христианство, – это звучит как новокантианство или ницшеанство! Эта подделка церкви христианством, как тонкий яд, проникает в сознание даже и церковного общества. Она – тонкий яд, потому что скрыт он под цветистой оболочкой громких речей о недостатках «исторического христианства» (т. е. церкви?), об его будто бы несоответствии какому-то «чистому», «евангельскому» христианству. Евангелие и Христос противопоставляются церкви, которая к чему-то называется «исторической», как будто есть или была когда-нибудь другая «неисторическая» церковь! Воистину здесь сатана принял образ ангела света, он показывает вид, будто правду Христову очистить хочет от неправды человеческой».

Если вы – учитель гимназии, и в вашем присутствии кто-либо рассказывает об учителе гимназии, натворившем в пьяном виде скандалов, и начинает рассуждать в том смысле, что вот-де до чего образование доводит, то едва ли вы не почувствуете себя задетым.

Так и я, так автор *Основ христианства*, чувствую себя задетым полемикой о. Илариона с сектантской теорией

безцерковного христианства, в виду того, что он говорит о проникновении теории христианства и в сознание церковного общества. Не утверждаю, что полемика о. Илариова через голову Толстого и сектантов метит в меня. Пусть я буду прав только субъективно. И нет нужды ссылаться на деликатность молодого монаха, мешающую ему выступить открыто против своего учителя, так как известно, что в наше время ученики и, в частности, молодые монахи этою слабостью не страдают⁹². Я думаю, что и субъективных оснований достаточно. Да и без того тема заслуживает обсуждения.

В полемических интересах о. Иларион отождествляет теорию христианства с теорией отделения христианства от церкви. По его словам, кто заговорил о христианстве, о евангельском христианстве, об историческом христианстве, т. е. церкви, тот eo ipso отделяет христианство от церкви. «Потому-то люди и начинают рассуждать слишком самоуверенно о делах веры, что допускают возможность существования какого-то христианства, не только независимого от церкви, но даже и враждебного церкви. Полагают, что можно быть христианином и в то же время враждовать против церкви». Совместно с этим о. Иларион производит, как само собою разумеющееся, и другое отождествление: теория христианства и теоретическое понимание христианства, по его мнению, одно и то же. «Церковь – понятие более узкое, нежели христианство, понимаемое в смысле одних только теоретических положений. Оставаясь вне церкви, можно быть в согласии с этими теоретическими положениями; для единения же с церковью необходимо, кроме того, согласие воли. Но очевидно, что без того последнего лишь теоретическое согласие с христианским учением совершенно бесполезно и вне церкви нет спасения. В жизни христианство совершенно совпадает с церковью». «Христианство и церковь не совпадают друг с другом только тогда, когда под христианством мы будем понимать сумму каких-то теоретических положений, ни к чему никого не обязывающих. Но такое понимание христианства можно назвать только бесовским. Христианами тогда следует признать и бесов, которые тоже веруют и от этого только трепещут. Знать систему

христианской догматики, соглашаться с догматами – неужели значит это быть истинным христианином?» «Многие наши современники мечтают спастись без церкви и без Богочеловека, хотя и с Евангелием. На книгу Евангелия они надеются точно так же, как Адам и Ева надеялись на райское яблоко. Но книга, оказывается, не в силах дать им новую жизнь. Люди, отрицающие церковь, постоянно говорят об евангельских принципах, о евангельском учении, но христианство, как жизнь, им совершенно чуждо. В безцерковной форме христианство является одним только звуком, изредка сентиментальным, но всегда карикатурным и безжизненным. Именно вот эти-то люди, отрицая церковь, сделали христианство, по выражению В.С. Соловьёва, смертельно скучным. Когда разрушено здание церкви и на голом, плохо выравненном месте держится назидательная проповедь, то это выходит грустно и даже ужасно: это сказал Давид Штраус». Это положение далее иллюстрируется проповедью Толстого. Исходным пунктом в лжеучении Толстого можно назвать именно его резкое отделение христианства от церкви. Толстой решительно осудил церковь, преклонившись в то же время пред христианством. Но христианство тотчас стало для него только учением, а Христос только учителем. Вместе с этим для него стало совершенно безразличным, Бог или не Бог был Иисус Христос. Отрицание церкви привело его к отрицанию воплощения. «Отрицание церкви ведёт к ужасному искажению, даже разрушению, самого христианства и безцерковное христианство опровергается его полной безжизненностью».

Так рассуждает о. Иларион. Его суждения убийственны для толстовщины. Но что, если мы представим себе теорию, христианства не как отделение христианства от церкви, а как теорию «христианства в церкви?» Что, если мы представим себе теорию христианства не как теоретическое понимание христианства, а как теорию духовно-мистической сущности христианства в противоположность теоретическому догматизму – ведь догматическое учение, конечно, есть учение церковное – и церковно-практическому юридизму, как мы его наблюдаем в католичестве? Ведь против такой теории все

суждения о. Илариона слишком бессильны. Для его полемических задач выгодно представлять дело так, что всякая теория христианства неизбежно ведёт к толстовщине и сектантству, но такое упрощение вопроса не лучше толстовской нетовщины и не выше приёмов старообрядческого начётничества. Для христианской философии, для постижения христианства в его собственной сущности, требуется мышление потоньше и глубже, чем для апологии церкви от *внешних* приражений.

О. Иларион строит такое умозаключение: христианство без церкви невозможно, в частности, священное писание имеет силу лишь в церкви, следовательно, христианство тождественно с церковью. «Быть христианином – значит принадлежать к церкви, ибо *христианство есть именно церковь*, и вне церкви христианской жизни и быть не может». «Насущною потребностью настоящего времени можно считать открытое исповедание той непреложной истины, что Христос создал именно церковь и что совершенно нелепо отделять христианство от церкви и говорить о каком-то христианстве помимо святой Христовой церкви православной». «Беда нашего времени в том, что никто не желает чистосердечно признаться в своей духовной нищете, в ожесточении сердца своего до того, что тяжёл и даже непонятен стал Христов идеал церкви. Нет, подменив золото медью, самому-то золоту не хотят приписывать никакой ценности. Теперь с ожесточением набрасываются на церковь и отрицают самую идею церкви, лицемерно прикрываясь громкими и шаблонно-красивыми скучными фразами о *свободе личности*, об *индивидуальном преломлении* христианства, о религии свободы и духа... Какое-то *евангельское* христианство – это не что иное, как принижение и искажение Христовой идеи церкви, убивающие всякую подлинно христианскую благодатную церковную жизнь».

Христианство невозможно вне церкви и, в частности, священное писание не имеет силы вне церкви⁹³. «При руководстве слова Божия и писаний святоотеческих следует во всей глубине продумать важный вопрос: возможно ли христианство без церкви?.. Вне церкви и без церкви невозможна

христианская жизнь. Только в церкви может жить, развиваться и спасаться человек, как и во всяком организме, отдельные члены никогда не растут и не развиваются отдельно друг от друга, а всегда только в неразрывной связи со всем организмом. Без церкви нет христианства; остаётся только христианское учение, которое само собою не может обновить падшего Адама... Всякое отделение от церкви непременно связываемо бывает и с искажением веры. Отступивший от церкви уже не христианин и лишён благодати Св. Духа, почему он и лишён надежды на спасение». С этим я безусловно согласен. Это – святая истина. В частности, признаю решительно, что священное писание есть достояние церкви. «В церкви священное писание не составляет всего, но вне церкви вовсе нет священного писания, слова Божия: остаются лишь *книги* свящ. писания. Внецерковные люди очень часто говорят о своём уважении к священному писанию и укоряют церковь в пренебрежении писанием. Но эти речи – лишь один самообман и печальное недоразумение. Правильно мыслить о писании мы можем лишь выходя из идеи церкви, а правильно употреблять писание себе на пользу мы можем только *живя в церкви*. Без церкви, без церковной жизни в ничто разрешается самое христианство, и чтением литературных памятников умершей жизни заменить нельзя». «Блаж. Августин говорил: *ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae coramoverat auctoritas*. В этих словах Августина выражена великая истина. Если нет церкви, то нет и свящ. писания. Протестанты и сектанты, по-видимому, признают и почитают свящ. писание, но это признание разве не висит у них на воздухе? Пусть-ка протестанты или сектанты до конца искренно продумают вопрос: да почему эти именно книги признаём мы свящ. писанием? Сослаться на своё личное мнение, это значит отказаться от разумного ответа. На науку сослаться тоже нельзя. Вопрос о происхождении и подлинности книг свящ. писания много обсуждается в науке. Научная литература растёт уже целые столетия. Написаны груды книг. Но ведь положительных результатов нет... Необходимо признать, что понятие обязательного канона священного писания есть

понятие исключительно церковное, совершенно немислимое вне церкви».

Всё это – святая правда. Но отсюда никак не следует вывод, что христианство и церковь – одно и то же. Христианство невозможно без церкви, что ещё не значит, что христианство совпадает с церковью.

Всего несколько лет тому назад о. Иларион, тогда ещё Владимир Троицкий, на приёмных экзаменах в академию на вопрос о несостоятельности материалистического учения «душе ответил словами учебника Кудрявцева: «зависимость двух предметов в существовании нисколько не предполагает их субстанциального тождества или происхождения один от другого. Иначе можно было бы заключать: зрение зависит от света и им обуславливается; следовательно, оно и происходит от света и тождественно с ним. Звук музыкального инструмента зависит от него и без него невозможен; следовательно, он есть произведение инструмента. На этот последний пример указывал ещё Платон в опровержение материалистов своего времени, сравнивавших наше тело с лирою, а душу с производимой ею гармонией». Так мыслил Владимир Троицкий, но логика, обязательная для скромного Владимира Троицкого, по-видимому, уже не обязательна для почтенного архимандрита о. Илариона. Душа зависит от тела, это не значит, что душа и тело – одно и то же: так отвечал на экзамене Владимир Троицкий Христианство невозможно без церкви, следовательно, христианство и церковь одно и то же, так ныне пишет о. Иларион. Сюда присоединяются и некоторые неправильные его выводы относительно свящ. писания, как что увидим ниже.

Идею тождества христианства и церкви о. Иларион доказывает не только указанным отрицательным путём («Христианство невозможно без церкви, ergo»...), но и некоторыми положительными доводами. Мы приведём их, но прежде я изложу отношение христианства к церкви по *Основам христианства*.

Христианство есть духовно-мистическая реальность. Это именно: любовь, вера, духовная праведность, вечная жизнь... Всё это духовное содержание не есть лишь мысль, или

представление: оно есть божественная жизнь Христа в человеке, вселение в него Отца и Сына, рождение его от Святого Духа. Духовная жизнь есть жизнь от Святого Духа, Который есть Дух любви. Христианская любовь есть любовь божественная, любовь от Бога, от Св. Духа⁹⁴.

В христианстве заключаются корни церковной общности.

«Составляющие основу духовной жизни, божественная любовь и вера, чтобы быть действительными в христианине, должны быть его любовью к другим людям и его служением меньшим братьям Христа. Но в этом ещё не вся связь христианина с братьями по вере. Не только христианин должен любить других людей и признавать их братьями Христа, но для действительности его духовной жизни необходимо также, чтобы его любили люди верующею любовью Иисуса Христа. Христианин может истинно жить духовною жизнью только в обществе христиан, как и человеческою жизнью он может жить только в человеческом обществе. Это собрание верующих во имя Христа, общество избранных из мира Его учеников есть Его церковь. Христианин живёт только жизнью Христа, но общение со Христом утверждается и становится реальною силою для христиан лишь чрез их взаимное общение, в церкви Христовой.

Церковь имеет религиозно-этический генезис; её зародыш – в личной сущности христианства, в лично-мистических глубинах. Но в своём историческом облике церковь не покрывается основною сущностью христианства: она шире его. Внутреннее христианство всецело божественно и неподвижно, как вечность, церковь же имеет земной вид, носит черты человеческой условности, исторически развивается. В церкви белое христианство личности покрывается земною пылью, сияет земными цветами, движется, воинствует. Церковь никогда не исчерпает бездонной глубины личности, а личная абсолютность не покрывает исторически-условного движения церкви. Духовное христианство неизмеримо в глубину, его сфера – безусловно-свободная, абсолютно-творческая личность: церковное христианство измеряется в ширину общественно-исторического развития, его сфера – «народ», общество. Личное

христианство не имеет истории, церковь – это историческая форма христианства.

Подобно как через химическое соединение телà приобретают новые свойства, так и церковная жизнь имеет особенности, совершенно немыслимые в индивидуальном христианстве. Эти особенности церковной жизни проявляются как со стороны дневной деятельности, так и со стороны таинственной действительности. В первом отношении общественная условность церкви делает необходимыми единство символа веры, видимость богослужебного обряда и стройность церковного управления, а условность историческая даёт почву для церковного предания. Со стороны таинственной особенность церковной жизни составляет благодать Св. Духа». Это – духовные дарования и мистериальная практика церкви. Затем, «лично-христианская абсолютность, свободно сочетаясь со всяким видом природного уничтожения и со всякой формой исторического развития, не является ли природной, ни исторической силой. Напротив, в форме церкви христианство приобретает природное и историческое значение, становится культурною силою. Личное христианство и церковь соприкасаются в религиозно-этическом основании церкви и расходятся в культурно исторической области. С культурно-исторической точки зрения церковь важнее личного христианства, с существенно-религиозной – наоборот» и т. д.

Таково взаимное отношение христианства и церкви в краткой схеме по *Основам христианства*. Теперь посмотрим, как судит об этом о. Иларион, какие он приводит доводы в пользу идеи тождества христианства и церкви.

По мысли о. Илариона христианство и церковь тождественны, потому что сущность церковной жизни в любви⁹⁵. «Признать церковь, это значит – не мечтать только о Христе, а **жить** по-христиански, идти путём любви и самоотречения. Истина и спасение даны любви, т. е. церкви». Католичество и протестантство погрешают против любви⁹⁶. «Христианство не есть какое-либо отвлечённое **учение**, которое принимается умом и содержится каждым порознь. Нет, христианство **есть общая жизнь**, в которой отдельные личности настолько

объединяются между собою, что их единение можно уподобить единству лиц Св. Троицы... Вот такое-то единение человеческих личностей, и образует **церковь**... Люди, вступившие в церковь и возлюбившие друг друга, подобны трём Лицам Пресвятые Троицы, которых Их любовь соединяет в единое Существо. Церковь есть как-бы единосущие многих лиц, создаваемое их общей любовью друг к другу». «В основу церковного единения положены не охраняющие личный эгоизм правовые начала, а любовь, противоположная эгоизму». «Христос не учил только о единстве, о церкви, но создал церковь». Он не дал только заповеди, или учения о любви, но в церкви создал реальную жизнь любви. «Христос не есть только великий учитель; Он – **Спаситель мира**, давший человечеству новые силы, обновивший человечество. Не учение только имеем мы от Христа Спасителя нашего, а жизнь. Если же понять христианство как новую жизнь не по стихиям мира, которому известны только принципы эгоизма и себялюбия, а по Христу с Его учением и образцом самоотречения и любви, то **христианство необходимо совершенно совпадает с церковью. Быть христианином – значит принадлежать к церкви, ибо христианство есть именно церковь, и вне церкви христианской жизни нет, и быть не может**». При таком отождествлении христианства с церковью, о. Илариону не только отпадение от церкви представляется нарушением любви, но и вообще понятие христианства, теория христианства, кажется лишь теоретическим пониманием христианства.

Можно ли отождествлять христианство и церковь на том основании, что сущность церковной жизни в любви? Конечно, можно употреблять понятие христианства или понятие церкви в самом широком смысле, так что как понятие христианства, так и понятие церкви обнимет всю полноту христианско-церковной мысли и жизни. Кто говорит о христианстве в широком смысле, тот обнимает своею мыслью и церковь; кто говорит о церкви в широком смысле, тот обнимает своею мыслью и христианство. В широком смысле этих понятий, безразлично, говорить ли о христианстве или о церкви, говоря иначе – эти понятия

совпадают. Точно также, в частности, «всё равно, от писания ли научиться, или от вселенской церкви». Но при употреблении этих понятий в широком смысле, не возникает и вопроса об отношении церкви к христианству. Если же эти понятия употреблять в специфическом смысле, а этого требует самая постановка вопроса об отношении христианства к церкви, то нельзя уже отождествлять христианства и церкви, потому что нельзя сводить сущности церковной жизни к любви. Если мы различаем понятия христианства и церкви, то не очевидное ли дело, что любовь относится к понятию христианства? В общении любви ещё нет ничего специфически-церковного. Общество, объединённое любовью, ещё не назовут церковью. Сам о. Иларион пишет: «Церковное по самому существу христианство и в действительности было всегда именно церковью, т. е. видимым обществом, имеющим свою определённую организацию... Господу было угодно дать Своей церкви именно иерархическую организацию... Быть христианином значит принадлежать к видимой церкви и подчиняться поставленной в ней от Бога иерархии». Это – другое дело. Иерархическая организация это есть специфически-церковное. Церковь не есть просто христианское общество, объединённое любовью, но: видимое христианское общество с иерархической организацией. Но иерархическая организация не вытекает всецело из любви, иерархический строй не есть любовь – только любовь. Иерархический авторитет разве – это только любовь? Церковная дисциплина – только любовь? Отлучение еретиков – только любовь? Ещё в моих ушах звучат произнесённые в моём присутствии не столь давно одним нашим иерархом слова: «Что все толкуют о любви? Одной любви недостаточно. Нужна и строгость. Нужен порядок. Нужен авторитет. Необходим строй». Вот это церковная мысль. Сводить церковную жизнь только к любви, это значит не понимать церковной жизни. В церкви не только любовь, но и авторитет – и церковный авторитет *нужен* народу христианскому, в нем люди *нуждаются*, он для них спасителен: в церкви не только евангельская любовь, но и дисциплина. Вот что мы читаем в исследовании проф. Кипарисова *О церковной*

дисциплине. «Не все положения Откровения, заключающие в себе выражение нравственного идеала (в отличие их от прямых христианских заповедей), вследствие того только, что они выражены в Откровении, должны быть признаваемы как заключающие в себе *законы* церковной дисциплины. Подобно тому, как в общем праве различаются право и мораль, так в Откровении уже сами по себе различаются изображения нравственного *идеала* и *положение дисциплины*. Ибо каким образом, в самом деле, мог бы существовать церковный суд в тех своих подробностях, в каких он теперь существует, если бы мысль Евангелия Мф.7:8 принята была за норму дисциплины, а не как нравственный идеал христианских отношений к ближнему? Точно также каноны, регламентирующие вопрос о распоряжении церковною собственностью, каким образом могли бы быть примирены с заповедью о несобирании сокровищ на земле, если бы можно было вне заповеди Откровения отождествлять с *заповедями откровенной дисциплины*?.. Факт, существующий в Откровении, сам по себе ещё не может быть принят как определяющий собою порядок в какой-либо сфере жизни церковной или частной, иначе – за указания дисциплины в этой сфере» и т. д. Церковь объединяет народ в своём строе иначе (т. е. не только), как это делает любовь. И отождествлять церковный строй с христианской любовью значит ставить себя в безвыходное положение. Отождествление христианства с церковью должно означать или сведение церкви к любви, т. е. отрицание церкви, или сведение любви к церковному строю, т. е. отрицание христианской любви. В первом направлении отождествление христианства и церкви означало бы: церковь там, где любовь. Это протестантская идея невидимой церкви. Во втором направлении оно означало бы: христианская любовь есть не что иное, как церковный строй. Трепетание диакона пред благочинным, трепетание благочинного пред архиереем – это и есть христианская любовь. Арсений Мацеевич, запытавший до смерти 85-летнего игумена Трифона и издавший «пастырское распоряжение о том, чтобы священников, провинившихся наказывать верёвками, обмоченными в горячую смолу, с привязанною на конце проволокою наподобие

кошечьих когтей» (и потом сам высеченный кнутом и посаженный в ревельскую крепость): вот христианская любовь. Избави Бог!

Не спорим: и любовь может принимать церковный вид. Такова церковно-общественная благотворительность. Однако, это – лишь частность. По-видимому, с большею основательностью могут указать на то, что церковь имеет религиозно-этические корни, что она естественно возникает на фундаменте взаимной христианской любви. Это правда. Но нужно различать между фундаментом и зданием. Религиозно-этический фундамент церкви ещё не означает религиозно-этического характера церковного строя. Возникая на этом основании, церковь имеет специфический характер, так что вполне можно различать христианское и церковное. Личное христианство и церковь соприкасаются в религиозно-этическом основании церкви, но они расходятся, взаимно дополняясь, поскольку первое имеет собственную глубину, а вторая – собственное историческое бытие.

Церковь имеет не только религиозно-этический корень, но и религиозно-этическую задачу: её строй, её практика имеют воспитательное значение. Христос не учил только любви «Сила и значение дела Христова в том, что оно не ограничивается одним только учением. Человеку даны **новые силы**, а потому для него и возможным становится новое церковное единение. Эти силы даны, прежде всего, тем, что в воплощении Сына Божия человечество теснейшим образом соединилось с Богом. В церкви и продолжается всегда и неизменно единение человека со Христом и это единение – источник духовной жизни, а без единения со Христом – духовная смерть. В чём же это единение? Таинство Причащения – вот где единение со Христом и, следовательно, источник духовной жизни. Таинство Причащения соединяет людей с Богом и тем самым объединяет и друг с другом. Вот почему Причащение есть источник именно **церковной** жизни по преимуществу. Смысл таинства Причащения в его церковности. Вне единства церковного нет и Причащения. Весьма знаменательно, что в святоотеческой письменности единство церковное поставлено в неразрывную

связь с таинством Тела и Крови Христовых... Таким образом, по учению Христа и по богословствованию святых отцов истинная жизнь возможна лишь при тесном природном или, как теперь говорят, реальном единении со Христом, но это единение со Христом создаёт и единение людей друг с другом, т. е. создаёт единое тело церкви. Следовательно, христианская жизнь по самому существу своему церковна. Есть и ещё источник новой жизни человечества, именно жизни церковной – Дух Святой... Духовные дарования и все вообще служения, существующие в церкви, по мысли ап. Павла, для совершения святых, т. е. для нравственного возрождения христиан, доколе все придём в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова... Не говоря уже о самых очевидных противоречиях безцерковного христианства, всегда можно видеть, что в нём полной благодатной христианской жизни, благодатного воодушевления, энтузиазма совершенно не бывает»... Я вполне согласен с о. Иларионом и в том, что это принадлежности именно церковной жизни и что им свойственна сила благодатного укрепления и нравственного воспитания христианского духа. Это совместно и благодатная и дисциплинарная опора духовной жизни, телесное воплощение её. Подобно тому, как грех становится полною силою, когда он овладевает не только душою, но и телом, так и спасение человека, совершаясь в духовно-мистической сфере, доканчивается воплощением в природе и обществе, благодатно-природной метафизикой и церковной социологией, в силу чего народ христианский становится телом Христа. Воспитательное значение церковно-благодатной и иерархически-дисциплинарной сферы тем более важно, что жизнь большинства христиан, крещённых в детстве, начинается с участия в этой церковной сфере, из которой лишь постепенно углубляется до духовной мистики. Тем не менее, тождества между церковною средою и духовным содержанием нет. С одной стороны, церковная сфера не исчерпывается духовно-воспитательными целями, обладая некоторою самостоятельностью, поскольку – мы уповаем на это – участие христианина в церковных таинствах и дисциплинарное

послушание церкви спасительны для него; с другой стороны, блага духовной жизни и, прежде всего, духовной любви никак не могут быть заменены её церковною средою, церковною опорою. Припомним учение апостола Павла о духовных дарованиях. «Ревнуйте о духовных дарах, которые делают вас разными членами единого тела Христова, предпочитайте из них более полезные в церковном отношении, но ищите пути превосходнейшего, т. е. любви»: таково учение ап. Павла. Таково же и всё святоотеческое учение. Новейшее богословие страдает смешением мистики духовной жизни с мистикой пневматических дарований. Средний богослов, если заговорит о мистике, всегда понимает только мистику пневматических дарований, и лишь наши великие богословы возвышаются до понимания того, что есть мистика пневматических дарований и есть духовная мистика, мистика любви, мистика христианской личности. Духовная мистика не может быть заменена и не должна подменяться мистикой пневматических дарований: следует с апостолом ревновать о последней, но искать первой, как превосходнейшего пути.

О. Иларион хорошо развивает ту мысль, что отделение от церкви знаменует потерю духовной жизни, потерю любви. «Если будет порвана связь с телом церкви, то отдельная личность, обособившись и замкнувшись в своём себялюбии, лишена будет благодатного воздействия Св. Духа, живущего в церкви... Отдельная личность, даже отдельная христианская община постольку жива, поскольку она живёт Христовой жизнью, поскольку она соединена со всей вселенской церковью. Обособиться, замкнуться в себя, это для личности или даже для поместной церкви то же, что для луча отделиться от солнца, для ручья от источника, для ветви – от ствола. Жизнь духовная может быть только при органической связи со вселенской церковью, порвётся эта связь – непременно иссякнет и жизнь христианская... Церковь есть осуществление любви Христовой и всякое отделение от церкви есть именно нарушение любви. Против любви грешат равно и еретики, и раскольники» и т. д. Это совершенная правда. И однако нужно помнить, что правда пути нисходящего не обратима на пути

восходящем. Кто отделяется от церкви, тот уже погрешает против христианской любви, уже теряет блага духовной жизни; но принадлежать к видимой церкви и подчиняться поставленной в ней от Бога иерархии ещё не знаменует полноты духовной жизни, полноты христианской любви.

На вопрос, возможно, ли христианство без церкви, о. Иларион ответил отрицательно. И – на этом покончил. Поставил точку. Как будто в этом вопросе заключается весь христианский вопрос, как будто в этом ответе – вся полнота истины. Между тем здесь только половина истины. Вопрос: возможно ли христианство без церкви – логически предполагает другой вопрос: возможна ли церковь без христианства? Отрицательный ответ на первый вопрос обязывает, во имя цельной истины, отрицательно ответить и на второй вопрос. О. Иларион провозглашает: «вне церкви и без церкви невозможна христианская жизнь». Феофан Затворник наставляет: «то не решительный ещё признак истинной жизни во Христе, если кто-нибудь именуется христианином и принадлежит к церкви Христовой». Это сказано не каким-нибудь толстовцем, сектантом, протестантом – сказано Феофаном Затворником, богословом подавляющего авторитета. Не слишком ли поспешно о. Иларион усвоил такой безапелляционный, высокий тон? Не придётся ли ему сделать уступку? От слов Феофана вся теория о. Илариона, теория тождества христианства и церкви, разлетается, как карточный домик, рассеивается, как дым. По этой теории, «быть христианином значит принадлежать к видимой церкви и подчиняться поставленной в ней от Бога иерархии». Но это неверно «То не решительный ещё признак истинной жизни во Христе, если кто-нибудь именуется христианином и принадлежит к церкви Христовой». Вся поднятая проблема должна быть пересмотрена, передумана заново «Существо жизни христианской состоит в Богообщении о Христе Иисусе Господе нашем»: об этом не только нужно напоминать тем, которые откололись от церкви, но важно помнить и тем, которые принадлежат к церкви.

Всю свою теорию о. Иларион построил на половинной истине: «без церкви нет христианства», с забвением о другой

половине, вследствие чего всё его построение вышло односторонним, односторонним. Он исходит только из понятия церкви и пренебрегает христианством. Идея христианства представляется ему в крайних чертах, в уродливом искажении. Но и церковная идея также возможна в уродливом виде. Мыслимо христианство без церкви, и это есть уродство; мыслима и церковь без христианства, и это также есть уродство. Церковь без христианства – это папизм, признающий церковь и не признающий христиан, – это все те, которые «принадлежат к видимой церкви и подчиняются иерархии», не имея внутреннего духовного содержания. Идея христианской религии должна быть чуждою той и другой крайности – и крайности протестантизма, сектантства, толстовщины, и крайности папизма, религиозного юридизма, церковничества. В истинную идею христианской религии входят и христианство, и церковь, и самая формулировка вопроса: «христианство или церковь» (заглавие брошюры о. Илариона в первом издании) – фальшива. Крайность папизма столь же уродлива, как и крайность сектантского индивидуализма. Крайность папизма, юридизма, церковничества: здесь есть церковь, и нет христианства, нет внутреннего, духовного содержания, – есть папа, иерархия, строй, и нет христиан, ибо толпа, принадлежащая к видимой церкви и подчиняющаяся иерархии, это ещё не народ христиан, царство сынов Божиих. Церковь – это тело, а христианство – душа: не жива душа без тела, но мертво и тело без души. Церковь есть тело Христа, живой организм: это святая истина. Характеристический признак церковности органическая стройность целого. Но аналогия тела есть лишь одна из аналогий в апостольском учении о церкви. Наряду с нею апостолы употребляют другую аналогию – аналогию храма, создающегося из живых камней, сынов Божиих. Остановиться только на первой аналогии, застыть на ней, не обнять второй – значит анатомизировать истину. «Кто не имеет матерью церковь, тот не может уже иметь отцом Бога»: правда. Но правда и то, что сыны церкви имеют отцом самого Бога, и кому Бог не отец, тому и церковь не мать, а мачеха. Церковь Христова – мать сынов Божиих, царственных, свободных сынов. Дурно

поступают те, которые хотят знать только христианство, но не менее дурно поступают и те, которые ничего не знают кроме церкви. «В безцерковной форме христианство является одним только звуком, изредка сентиментальным, но всегда карикатурным и безжизненным». Соглашаемся, но согласитесь и вы, что «в безхристианской форме церковь является одним только звуком, часто погромным, всегда карикатурным и духовно-безжизненным». По суждению о. Илариона формулой «принадлежности к видимой церкви и подчинения иерархии» всё решается, всё исчерпывается, так что и говорить больше, будто, не о чем, и все дальнейшие разговоры он объявляет лицемерием. «Теперь с ожесточением набрасываются на церковь и отрицают самую идею церкви, лицемерно прикрываясь громкими и шаблонно-красивыми скучными фразами о свободе личности, об индивидуальном преломлении христианства, о религии свободы и духа». Свобода личности, религия свободы и духа: это для о. Илариона только скучно. Нет, идеей церкви ещё не всё решено, не всё исчерпано. Вне церкви нет никакого христианства; но идея церкви должна быть наполнена христианским содержанием, в церкви должно быть место для свободы и духа, её храм должен создаваться из христиан, её дети должны быть сынами Отца Небесного, так как: «то не решительный ещё признак истинной жизни во Христе, если кто-нибудь именуется христианином и принадлежит к церкви Христовой».

Христианская теория, изложенная в *Основах христианства*, даёт место церкви; церковно-боевая теория о. Илариона не оставляет места для христианства. О. Иларион ни разу не проговорился о христианстве в церкви, он знает лишь безцерковное христианство. Безцерковное христианство – это, конечно, ложь, но совершенно иные открываются перспективы идеей *христианства в церкви*. «Вне церкви нет христианства»: это элементарная истина, вполне пригодная для популярной борьбы с сектантским безцерковным христианством. «То не решительный ещё признак истинной жизни во Христе, если кто-нибудь именуется христианином и принадлежит к церкви Христовой»: это христианская философия, высшая, почти

эзотерическая, мудрость. Теория христианства в церкви – что философия, не уязвимая со стороны церковно-боевой теории, потому что она лежит в высшей области, потому что её лицо обращено внутрь. Думая своею элементарною теорией поразить рядом с сектантством и христианскую философию, о. Иларион достиг лишь одного: он принизил свой взгляд, сузил свой горизонт, представил себя в карикатурном виде. «Быть христианином, значит принадлежать к видимой церкви и подчиняться иерархии»: какое скучное богословие!

Для христианской философии «без церкви нет христианства» – элементарная истина. «Христианство в церкви» – это её собственная тема⁹⁷. О христианстве и священном писании говорят не одни сектанты: о том же говорят, с гораздо большим успехом, и богословы «Письма о духовной жизни», «Письма о христианской жизни»: обвинять ли за это Феофана в гордом сектантстве, в протестантском индивидуализме? Нет, Феофан протестантством не грешен, но он стоит и выше католичества. Он исходит из идеи церкви, но по его богословию и члены церкви должны обладать внутреннею христианскою жизнью. Христиане рождаются в церкви, но церковь рождает чад Отца Небесного; она не стоит средостением, как папа, между членами своими и Отцом Небесным, она приводит каждого из них к непосредственному единению с Отцом Небесным, к непосредственности и свободе духовной жизни. Соответственно этому и слово Божие, священное писание, есть достояние церкви, ею хранится, от неё предлагается, ею объясняется, и однако же оно вручается церковью каждому для непосредственного, интимного усвоения, для его глубочайшего постижения. Как слово Божие – оно есть единственное слово, соразмерное интимному общению христианина с Богом и потому ничем не заменимое, и оно вместе с тем интимно и непосредственно может быть постигнуто лишь членами церкви, как сынами Божиими. «Всё равно, от писания ли научиться, или от вселенской церкви», но церковь учит церковно-общеобязательно, именно догматически-абстрактно и (предписывает) дисциплинарно, а писание учит интимно – учит, конечно, не буквой своею, а как слово Божие,

учит не всякого, а сынов Божиих – и это интимное учение есть подлинное *содержание* для церковно-догматических формул. Без церкви нет христианства, но церковное строение одухотворяется богообщением живых камней о Христе Иисусе. Без догматического руководства нет истинного познания священного писания, но догматические определения наполняются содержанием в интимном постижении слова Божия. Церковь учит всех церковно-догматически; Христос учит каждого члена церкви в слове Божиим интимно. Интимность – вот что делает слово Божие (евангелие) незаменимым для сынов Божиих! Такова мысль блаж. Августина в книге *Об учителе*. Он различает два источника познания: телесное чувство и ум. «Первое знание называется чувственным, последнее – умственным, или, говоря языком наших писателей, первое – телесным, последнее – духовным». Наша речь о предметах чувственных отсылает слушателя к собственным наблюдениям, которыми он и проверяет наши слова. Наша речь о духовных предметах отсылает его к собственному внутреннему опыту. «Когда же речь идёт о предмете, который мы созерцаем умом, т. е. рассудком и разумом, то хотя мы говорим о том, что созерцаем, как присущее (нам) во внутреннем свете истины – свете, коим просвещается и услаждается так называемый внутренний человек: однако и в этом случае слушающий нас, если он и сам видит этот предмет сокровенным и простым оком, познаёт, о чём я говорю ему, посредством собственного созерцания, а не посредством моих слов. Таким образом, и его, созерцающего истину, я не учу, когда говорю истину; ибо он учится не от моих слов, а самыми вещами, ясными для него по внутреннему откровению Божию: следовательно, будучи спрошен об этом, может отвечать и сам». Кто же не имеет собственного опыта, для того моя речь – пустые звуки «Относительно тех предметов, которые созерцаются умом, тот напрасно слушает слова созерцающего, кто сам созерцать этих предметов не может, и, если не напрасно, то потому только, что подобным предметам полезно верить и не зная их. А кто в состоянии созерцать, тот внутренне – ученик истины, внешне – судья говорящего, или

лучше – судья самой речи». Христос в Своем евангелии и учит верующего этим внутренним путём. «Я, – продолжает блаж. Августин, – старался убедить тебя, что мы не должны приписывать словам значения больше, чем сколько следует, дабы мы не верили только, но и понимали, насколько истинно сказано в божественном писании, чтобы мы не называли на земле учителем никого, поскольку один есть учитель всех на небесах. А что такое на небесах, этому научит нас сам Он, Который и чрез людей напоминает нам внешним образом, знаками, дабы, обращаясь к Нему, мы научились внутренне. Любить и знать Его составляет блаженную жизнь, о которой все кричат, что ищут её, но немногие могут радоваться, что нашли её действительно». Ту же мысль сильно и кратко высказывает наш Феофан Затворник: «Богу свойственно глаголать прямо в сердце».

Христос учит в Своем евангелии каждого интимно. Если бы в церкви не было места для духовной, христианской жизни, то церковность была бы бездушною; если бы не было в церкви места для интимного постижения священного писания, то церковное учение было бы бессодержательным. Особого внимания заслуживает то, что сама церковь, всеми формами церковности, толкает своих членов в объятия Отца Небесного, что самым церковным учением предполагается интимное постижение слова Божия, вообще, церковью постулируется христианство. Рядом с церковным, общеобязательным, догматическим учением церковью признаётся, в качестве источника христианского научения, слово Божие, свободно воспринимаемое совестью каждого. Митрополит московский Филарет так выражает эту мысль в *Разговорах между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви*.

«И(спытующий). Я готов к искреннему послушанию Восточной Церкви, если удостоверюсь, что её надо мною власть угодна Богу. Ибо повиноватися подобает Богови паче, нежели человекам.

У(веренный). Но чего требует от тебя Восточная Церковь?

И. Я думаю, того, чтобы я верил, как она верит, и жил, как она заповедует.

У. Иначе сказать: чтобы ты верил и жил так, как она исповедует в Никейско-Цареградском Символе, и учит в десяти заповедях.

И. Пусть так.

У. Теперь ответствуй: запрещает ли Бог веровать и жить так, как Восточная Церковь исповедует в Никейско-Цареградском Символе, и учит в десяти заповедях?

И. О заповедях спора нет. Разве, может быть, не даёт ли Восточная Церковь которой-нибудь заповеди такого истолкования, которое уничтожает, или по крайней мере, ослабляет силу закона Божия.

У. Ты сего не можешь опасаться. поскольку Церковь Восточная предоставляет истолкование закона собственному твоему рассуждению и совести, при помощи токмо церковных учителей и под руководством Слова Божия. Она не имеет самовластного истолкователя своего учения, который бы давал своим истолкованиям важность догматов веры и от времени до времени полагал на совести христианские сии новые бремена».

В церкви вмещается личная свобода и интимная совесть в понимании десяти заповедей (вообще слова Божия), – и в этом отличие православия от католичества. Соответственно этому и весь план богословия в православии имеет другой вид, чем в католичестве. И в православии богословская система начинается идеей церкви, так как вне церкви богословствующий ум совершенно бессилён даже с писанием в руках. Но в то время как в католичестве начальная идея церкви имеет всецело определяющее значение для всего содержания богословия, в православии она лишь вводит богослова в обладание материалом, так что и сама церковь затем занимает в системе далеко не первое место. Такое понимание православного богословия с неотразимою убедительностью раскрыто тем же Филаретом в *Замечаниях на конспект введения в православное богословие*.

«За учением о источниках христианской веры в конспекте следует учение о святой церкви, как *учительнице* веры. Здесь

не бесполезно заметить, что церковь составляют не одни учителя, но и ученики святые веры. Но далее в конспекте православные догматики, после догматов о Боге и о Христе, назначается изложить *понятие о церкви вообще, церкви новозаветной, Божественное учреждение, её свойства*.

Из сличения сих частей конспекта открывается затруднение в предполагаемом ходе учения.

В порядке ли понятий – прежде говорить о церкви, как об учительнице, а далеко после представлять первое и общее о ней понятие?

Правда, конспект и во введении назначает изложить понятия о церкви *общее и частные*; но в таком случае одно и то же учение предложено будет дважды, в двух местах.

С какою силою предложится учение о церкви, как учительнице, когда ещё не дано понятия о её Божественном учреждении и об её свойствах? И можно ли основательно изложить учение о Божественном учреждении христианской церкви, когда не изложено учение о Христе?

Святой Кирилл Иерусалимский и святой Иоанн Дамаскин не предлагали учения о церкви прежде учения о Боге и Христе, и следственно, признавали, что учение о Боге и Христе может быть основательно изложено прежде учения о церкви.

Вселенский символ веры предложил учение о церкви после учения о Боге и о Христе.

Сей порядок соблюден в православном исповедании Петра Могилы.

Древние и новые учителя восточной церкви держались сего порядка. Долго держались его и богословы римской церкви.

Не очень давно богословы римской церкви стали предлагать учение о церкви и о папе прежде учения о Боге и о Христе, приметно стараясь своё учение о церкви и о папе смешать вместе и дать своему учению о церкви и о папе первейшую важность, так, как бы без него невозможно было и приступить к догматам о Боге и о Христе.

...Надобно ли, чтобы православная система богословия подражала сему западному нововведению? При изложении учения о священном предании, нужно и довольно сказать о

церкви вкратце исторически, как о сокровище-хранительнице оного. Затем, как скоро хорошо определены и указаны *источники, в которых содержится священное предание*, что в конспекте и назначено: пока сего достаточно, чтобы твёрдою ногою идти далее в богословском учении. Документы готовы: священное писание, писания святых отец, определения соборов. Излагайте догматы; черпайте из сих источников доводы: догматическое учение о церкви придёт в своём месте, которое назначил оному вселенский символ веры».

При новом просмотре «исправленных конспектов введения в православное богословие и догматического богословия» Филарет ещё внимательнее остановился на вопросе «о месте учения о церкви в богословской системе».

«В приложенном к исправленному по замечаниям конспекту введения в православное богословие и догматического богословия объяснении, ответствуется на предложенный в замечаниях вопрос: надобно ли учение о церкви предлагать прежде учения о Боге и о Христе? И ответствуется утвердительно.

В подтверждение сего представляется черта, положенная в определении православного богословия: *по разуму православно-кафолической церкви*. Но это доказательство не решительное. Определение учебное не есть непреложное. *Разум истины, яже по благочестию (Тит.1:1)*: вот апостольское определение православного богословия, в котором упомянуть о церкви не найдено нужным. И определение, начинающее конспект, будет твёрдо, верно, и способно ко всем потребным выводам, если будет выражено так, православное богословие есть систематическое изложение христианской веры по истинному разуму священного писания и священного предания. Сим определением не только отличается православное богословие от неправославного, но и обличается неправославное, не основанное на истинном разуме писания и на предании. Если же принять удовлетворительным определение, что православное богословие есть изложение веры по разуму православные церкви, то западные богословы вправе признать также удовлетворительным своё определение,

что римско-католическое богословие есть изложение веры по разуму римско-католической церкви, а таким образом, православное и неправославное богословие были бы поставлены в равное положение, как будто одно не лучше другого.

В объяснении сказано, что в системе должны предшествовать истины, от которых другие получают свою ясность. Очень хорошо. Потому-то и сказано было в замечаниях: «можно ли основательно изложить учение о божественном учреждении христианской церкви, когда ещё не изложено учение о Христе?» Ибо Христос есть основание церкви, а не церковь основание Христа» и т. д.

Явное дело, что начальная для богословия идея церкви, как сокровище-хранительницы предания, не составляет *всего* в богословии, не принижает слова Божия, не отменяет его исключительного значения. Священное писание, принимаемое нами от церкви, становится само высшим судьёй во всех вопросах веры и жизни. В подтверждение этой мысли я мог бы привести целые темы свидетельств из святоотеческой письменности, а особенно из русских авторитетных богословов: Феофана Прокоповича, митрополитов Платона и Филарета, Тихона Задонского, Феофана Затворника и многих других. Но я удовольствуюсь свидетельством Стефана Яворского. Он считается у нас представителем латинского типа богословия, хотя не был «католиком». Он защищал предание против протестантов, и все доводы в пользу предания, которые ныне повторяются у о. Илариона, все они имеются уже у Стефана. И вот этот Стефан, воспитанный на католических книгах, хотя и остался в кардинальных пунктах православным, преимущественный поборник предания, на вопрос: «вящия ли чести и почтения суть соборы, или священное писание?» – даёт следующий ответ: «Не буди то нам, еже соборы священному писанию предпочитати: ибо священное писание есть слово Божие, непосредственне Богом откровенно, и аки бы Богу сказующу писано. Тако бо глаголет Петр апостол: ни бо волею бысть когда человеком пророчество, но от святого Духа просвещаеми глаголаша святии Божии человецы. И паки: всяко

писание богодухновенно. Сия есть честь и преизящество священнаго писания, им же соборы превосходит. Тые бо ниже имут, ниже пишут откровений и словес Божиих непосредственне, но точию возвещают, кое есть слово Божие писано, кое предано, и кой разум имать, и таки довольно от священных писаний единомысленно вразумившеся, вносят и узаконивают в членах веры уставления, ниже дают священным писаниям истины, но истину в них сокровенну яве возвещают. Тако егда соборы определиша всю Библию быти слово Божие, не сотворила тую быти истинну и неложну, точию известила и всему миру явила таковую быти. Тако собор Никейский, единосущия слову Божию не даде, но точию от священных писаний и от преданий показа. Тако всякия соборы сокровенну в писаниях истину открывают, и уставленми своими непреходными определяют. Темже убо, вящшаго глаголем быти преизящества священное писание паче соборов, тые бо точию суть толкователи священнаго писания, поскольку в нем слова покровенна уясняют, сомнительна разрешают, неудоборазумительна толкуют, обоятна, и аки бы обеа странам служити мнящаяся определяют»... Так рассуждает православный богослов. В системе православного богословия нет места для католических исступлённых возгласов: «слово Божие есть то, что церковь (папа) объявляет словом Божиим. Пусть каким-либо чудом уничтожится на земле всё священное писание, завтра церковь (папа) напишет от себя священное писание, или объявит басни Эзоповы священным писанием, и это будет слово Божие». И если у нас иные богословы повторяют то же, так это – чистое недоразумение⁹⁸.

Священное писание даёт содержание церковному учению, и это оно делает в силу того, что оно интимно постигается христианами, сынами Божиими. *Содержание* церковной системы – это то, что христианин, как сын Божий, интимно почерпает из слова Божия. Это дело – интимное постижение священного писания, наполняющее содержанием церковные формулы, исполняется лишь христианами, сынами Божиими, и священное писание есть единственное слово, как слово Божие, к которому применим этот метод ведения. «Слово Божие, по

сродству его с духом нашим, также исходящим от Бога, проходит внутрь» (Феофан Затворник). Священное писание (евангелие) есть пища рождаемых церковью сынов Божиих, их амвросия и нектар. Вот почему главным отличием православия от католичества является то, что там члены церкви, рабы иерархии, не допускаются до слова Божия, тогда как в православии церковь смотрит на каждого члена как на сына Божия и каждому вручает священное писание. Это понимал митрополит Филарет, целую жизнь героически боровшийся за доступность мирянам священного писания.

Итак, оставаясь в церкви и признавая предание, можно говорить о христианстве. Но стало решительной *необходимостью* обращаться к термину «христианство», когда новейшее богословие усвоило духовно-мистическую гносеологию. Теория христианства это, в отличие от старой католической схоластики – *духовно-опытное построение богословской системы*, это *духовно-мистическая христианская философия*. Здесь систематически на место старого богословского силлогизма ставится интуитивное, из глубины духовного опыта почерпаемое воспроизведение христианской идеи. Вот что знаменует новейшее *христианство*, несмотря на все рационалистические и сектантские злоупотребления.

О. Иларион – и не один он – усвояют, вслед за славянофилами, интимный характер церковной жизни. Конечный пункт религиозных исканий, по его словам, «есть не отвлечённое понятие христианства, а именно церковь Бога живого. Можно по примеру многих людей, до конца прошедших томительный путь исканий, судить о том, что полное успокоение наступает только тогда, когда человек уверует в церковь, когда он всем существом воспримет идею церкви так, что для него немыслимым будет отделение христианства от церкви. Тогда начинается действительное **ощущение церковной жизни**. Человек чувствует, что он – ветвь великого, присно цветущего и присно юнеющего дерева церкви. Он сознаёт себя не последователем какой-нибудь школы, а именно членом тела Христова, с которым он имеет общую жизнь и от которого он

получает эту жизнь. Поэтому только тот, кто уверовал в церковь, кто уставами церкви руководится в оценке явлений жизни и в направлении своей личной жизни, кто, наконец, **почувствовал в себе жизнь церковную**, тот и только тот на правильном пути... В церкви живёт Дух Божий. Это не сухое и пустое догматическое положение, сохраняемое только по уважению к старине. Нет, это именно **истина, опытно познаваемая каждым**, кто проникся церковным сознанием и церковною жизнью. Благодатная жизнь церкви даже не может быть предметом сухого научного изучения; она доступна изучению опытному. О жизни благодати, ясно ощущаемой, человеческий язык всегда может высказываться только туманно и темно. О жизни церковной знает только тот, кто её имеет, для него она не требует доказательств, а для не имеющего её и почти она недоказуема»⁹⁹.

Я и о. Иларион – мы оба говорим о религиозно-опытном ведении, о христианской опытной истине. В существенном мы согласны. Вопрос в том, назвать ли опытное содержание христианского учения *христианской жизнью*, христианством, или *церковной жизнью*, церковностью, церковью. Я называю его христианством, и считаю второе название за lapsus linguae, считаю его таким же неосновательным смешением, как и обозначение именем церковности христианской взаимной любви. Разве опытное содержание христианского учения может быть церковным, т. е. общеобязательным и общеразумеемым, разве ему может принадлежать церковно-объединяющее значение? Думать так, значит – и не понимать характерных черт церковности, церковного единства, и погрешать против основного характера духовного опыта. Остановимся на последнем. Опытное, конкретное содержание церковного учения не может быть общеобязательным и общеразумеемым. Эта истина раскрывается на сотнях страниц у Феофана Затворника: в *Письмах о духовной жизни*, в *Письмах о христианской жизни*, в *Пути ко спасению* и др.

Феофан имел ясную и прочную идею единства церковного¹⁰⁰, но столь же твёрдо он был убеждён в разнообразии христианского опыта. «С чего начать подвиг

самоисправления, что делать потом, что далее, какой вообще ход внутреннего самоуправления? Сердце человека глубоко: как узнать, что в нём происходит, а тем более, что должно в нём происходить при известных обстоятельствах? Всякий имеет свой характер, у всякого своё намерение, свои страсти, склонности, привычки. У всякого, потому, ход внутреннего самоуправления должен быть свой: и одного для всех установить никак невозможно. Самоисправление не есть дело холодных соображений, а живого и ревнивого действия, совершающегося глубоко в сердце. Христианство – тайна, не в основании только, но и в приложении». «Надобно думать, что как каждый человек имеет своё личное настроение: то для каждого должен быть и исключительный род благих помышлений, особенно поразительных и возбудительных – или даже одно какое-нибудь господствующее всепобеждающее помышление. И каждая вещь издаёт особенный звук, и только по сродному себе звуку даёт отзвук, когда, ударяя по ней, хотят произвести из неё звук»... «Вообще о правилах брани надобно заметить, что они в существе своём суть не что иное, как приложение всеоружия к частным случаям и потому их все изобразить нельзя. Дело внутренней брани и непостижимо и сокровенно, случаи в ней чрезвычайно разнообразны; лица воюющие слишком различны: что для одного соблазн, то для другого ничего не значит; что одного поражает, к тому другой совершенно равнодушен. Потому одного для всех постановить решительно невозможно. Лучший изобретатель правил брани – каждое лицо само для себя. Опыт всему научит... Внутренний ход христианской жизни в каждом лице приводит на мысль подземные ходы, чрезвычайно замысловатые и сокровенные. Вступая в них, испытываемый получает несколько наставлений в общих чертах – там сделать то, там другое, здесь по такой-то примете, а здесь по такой-то, и потом оставляется один среди мрака, иногда со слабым светом лампы. Всё дело у него зависит от присутствия духа, благоразумия и осмотрительности и от невидимого руководства. Подобная же сокровенность и во внутренней христианской жизни. Здесь всякий идёт один, хотя

бы был окружён множеством наставников и снабжён множеством правил».

Не слишком ли поспешно поглумился о. Иларион над «индивидуальным преломлением христианства» и не слишком ли поспешно он, доверившись ненадёжным руководителям, объявил христианский опыт принадлежностью церковности? Впрочем, иные из его руководителей подменивают церковность всем разнообразием христианского опыта, обнимаемым в *истории* христианской церкви, и таким образом, как бы получают право говорить о церковном опыте. Несомненно, что церковно-историческое есть факт, но в том-то и дело, что не всякий церковно-исторический факт, не всякий церковно-исторический опыт имеет принципиальное значение; напротив, всякий церковно-исторический опыт подлежит суду с точки зрения основных принципов церковной жизни, с одной стороны, и слова Божия, с другой. Первый суд выделяет из разнообразия церковно-исторического опыта основное в отличие от условного, временного и местного, собственно исторического (это и есть «историческое христианство», против чего, снова сказать, о. Иларион напрасно негодует), а второй суд – суд слова Божия – выделяет в сфере религиозной жизни божественное, ценно-христианское от поверхностного, человеческого, чисто психологического – даже физиологического, и даже – патологического. Теория церковного опыта, по-видимому, стоит на церковной почве, отвечает на зов церкви с готовностью: «иду», в отличие от теории христианства, которая исходит из евангелия в духовно-опытном, принципиально-субъективном истолковании и, как будто, на зов церкви отвечает отрицательно: «не пойду». В действительности же обе теории ведут к результатам, противоположным видимости, как и из двух евангельских сыновей старший не пошёл, а младший пошёл. Объявляя себя церковной, теория церковного опыта, произвольно выбирая из исторического разнообразия, одинаково не доходит ни до церковно-объективной истины, ни до высоты «чистого, евангельского христианства». Лишь теория христианства, полагающая в основу евангелие, напротив, открывает и специфические черты церковности.

Повторяет наш автор и славянофильскую формулу: «церковь не доказывает себя». Что церковь доказывает себя пред внешними, в этом Хомяков и его противники согласны. В отношении же церкви к своим членам предполагается, что всё решается участием их в церковном опыте. Забывают, что церковь, как организм, живёт и действует по определённым принципам, которые могут быть установлены научно и которыми может быть измеряем всякий исторический, местный или временный, факт. Усвояют церкви характер интимности, который может принадлежать лишь христианству, тогда как церкви свойствен характер объективности. Учат о церкви и лично говорят от её лица, тогда как в вопросе о церкви необходимо ограничиваться теми принципами, по которым церковь живёт, тем, что сама церковь говорит о себе. Исходить из понятия церкви и забывать, что церковь сама о себе учит и что она действует по определённой норме, это есть вопиющее противоречие. Но самое главное – в отношении церкви к своим духовно-взрослым чадам, которые суть сыны Отца Небесного, питающиеся интимно словом Божиим, словом Христа. *Повинуясь* Христу, церковь несказанно радуется духовному совершеннолетию своих чад, потому что они свидетели её истинности. Их духовная свобода, их богосыновство самым бытием своим свидетельствует, что она – невеста Христова. Мало того, церковь дорожит сознанием своих чад, сынов Божиих, желает их любви, ждёт от них признания, потому что, в последнем счёте, в *их лице* для неё присутствует Христос, в их опыте постигается тайна Его слова: церковь пред ними свидетельствуется словом Божиим. «Слово Христа, слово Духа Святого, изглаголанное Апостолами и дошедшее до нас в письмени и предании, есть, таким образом, единственное свидетельство истины, на котором опиралась и опирается церковь всех времён» (А.В. Горский). Сторонники формулы: «церковь не доказывает себя» устремляют своё внимание лишь в сторону внешних отношений церкви, и для них остаётся закрытою бьющая ключом внутренняя её жизнь, её отношение к собственным чадам, к «христианству». (Однако у Хомякова срывались с пера выражения, которыми нарушается стройность

его «логического» учения о церкви и которые вынудили бы его многое изменить в этом учении, если бы были им продуманы. В одном из писем к Пальмеру (II, 394) он писал: «христианин принадлежит своей епархии только относительно внешней жизни своей (дисциплина, обряды и т. п.): внутренняя жизнь его принадлежит Вселенской Церкви»... В письме к Кошелеву (VIII, 136), «мир церковный, т. е. тот исторический мир, в который облечена церковь, может и казаться и быть долго не только не совершенным, но и вполне дрянным, несмотря на совершенство заключаемой в нём святости». В письме к И.С. Аксакову (VIII, 356): «я позволяю себе не соглашаться во многих случаях с *так называемым* мнением Церкви и вы, со своей стороны, могли, с некоторою справедливостью, сказать такое строгое слово о Церкви исторической». Ещё о внешней принадлежности к церкви видимой и о церкви невидимой II, 225–226).

Итак, – «христианства нет без церкви» – это несомненная, но элементарная истина. «То не решительный ещё признак истинной жизни во Христе, если кто-нибудь именуется христианином и принадлежит к церкви Христовой» – это высшее богословие, эзотерическая мудрость, неуязвимая для элементарной критики. То – элементарная теория, пригодная – под условием избежания односторонности – для практических целей или иерархически-административных, как у о. Илариона, или конфессионально-полемиических, как у Хомякова; это – христианская философия, бескорыстное «введение для себя», кроткое, чуждое боевой агрессивности, интимное постижение истины. Может быть, в этом и заключается причина того, что христианская философия, имея ограниченный круг друзей, будит к себе массовую ненависть, вызывает кругом озлобление: в том, что она имеет дело не с элементарными низами, доступными примитивному взгляду, а с высшими ступенями христианской истины. Но здесь же и объяснение её предопределённой победности над всеми ищущими её души: элементарная беззащитность, рассчитанная на приобретение свободных друзей, оказывается приманкой для натур

агрессивных, надрывающих силы свои подниманием камня, который они считали лёгким...

XIII. Терновый венок

(Христианин 1916 янв.)

Тяжело зрелище, когда тёмная сила берёт не мощью, а своею численностью, своим распространением в обществе, своим насекомовидным размножением. Марк Аврелий сообщает: «Демокрита заели паразиты, Сократа убили тоже своего рода паразиты». Наша былина рисует битву богатыря с дикою ордою: когда он рассекал одного из врагов, на его месте появлялись двое. И поэт, оплакивая судьбу одного из могучих, воскликнул:

Ты всю жизнь
Маял битвами
Не осилили
Тебя сильные,
Так дорезала
Осень чёрная.

Об этой плодovitости тёмной силы и мне приходилось всю жизнь помнить, и пришлось ещё раз вспомнить теперь: моя самозащита «Рабство и свобода», хотя ещё не успели высохнуть чернила, уже вызвала взрыв нового озлобления в статье прот. Стеллецкого «По поводу рецензентской заметки о нашей книге М. Тареева» (*В и Р.* 1915 г. № 23).

Моя статья «Рабство и свобода» написана на грустную тему – о господствующей в нашем, некультурном, обществе нетерпимости к религиозно-философскому творчеству, к оригинальной мысли, к личным мнениям¹⁰¹. И сколько история русского богословия знает жертв этой нетерпимости. Назову в дополнение к указаниям, сделанным там, два имени, которые должны быть упомянуты первыми в каталоге мучеников русского богословия и опущены мною по непростительной оплошности, объясняющейся разве крайнею спешностью работы: архим. Феодор (А.М. Бухарев) и прот. Павский¹⁰². Едва ли кто будет спорить против того, что и моё имя стоит среди гонимых, поносимых, отверженных. Это всем известно, а на днях выходит моя книга, в которой я привожу на память, прежде

всего для себя самого, а затем и для интересующихся судьбами русского богословия, свой литературный мартиролог.

Статья «Рабство и свобода», один штрих в этом мартирологе, написана мною в самозащиту, как и целый ряд статей моих этого жанра. В ней я обличил прот. Стеллецкого в беззастенчивом плагиате. Я сказал своим гонителям, вы преследуете живую мысль, сами же наполняете книжный рынок жалкой макулатурой. Не в том дело, что вы правоверны, а в том, что вы афишируете своё правоверие, чтобы прикрыть свою духовную немощь.

Теперь прот. Стеллецкий, от лица компании, во главе которой стоит «известный духовный писатель», ответил мне. Его статья служит завершением всего, что писалось против меня. Так как я в данную минуту интересуюсь всем таковым, то она представляет для меня чистую находку. Вместе с тем и будущий историк русского богословия и русских нравов найдёт в ней драгоценный материал...

Прот. Стеллецкий начинает, по старинной традиции самооправдания, констатированием моего еретичества. Он повторяет значительную часть из того, что писалось другими¹⁰³. Для меня этот приём прот. Стеллецкого служит оправданием того, что я смотрю на него как на одного из стаи своих недругов: он присоединился к их *компании*. Но я не понимаю, каким образом моё еретичество может служить оправданием необузданного плагиаторства о. Стеллецкого.

О. Стеллецкий указывает на резкость моей рецензии о его книге. Конечно, в моей статье обнаруживается чувство. Скажу словами А.С. Хомякова: «без некоторой обличительной смелости едва ли может выходить истина на поприще мировое». Однако ужас, каким веет от моей статьи, заключается не в моих словах, не в моей характеристике литературных приёмов Стеллецкого, а в самом факте его необузданного плагиаторства и безграничного невежества: мои слова – лишь вывод из этого факта. Не мог же я так писать: «Вот это место голубчик отец Стеллецкий соблаговолил списать у такого-то писателя, а вот это место миленький батюшка изволил

заимствовать у такого-то». Всему свой тон, всему своё время: есть время нежности, есть время негодованию и омерзению.

Прот. Стеллецкий называет мой отзыв о его компиляции грубым, дерзким. Но если выдавание чужого за своё, если плагиат не есть фальшь, обман, афера, то что же назвать фальшью и обманом? Изобличённый плагиатор – стыдился бы на свет Божий взглянуть, каялся бы смиренно, а он же хает своего изобличителя! Это в духе бессмертного Ноздрёва¹⁰⁴.

Стеллецкий приписывает мне дикую нетерпимость: мы называем *дику* нетерпимость к идеям, верованиям, мнениям, в нетерпимости же к плагиату нет дикости. Здесь мы *обязаны* быть нетерпимыми.

Стеллецкий представляет меня озлобленным рецензентом, склонным всех обвинять в плагиате, и в пример указывает на мой отзыв о догматике прот. Малиновского. Однако в деле Малиновского я *один* из всех членов академического совета, склонившихся к отрицательному заключению архим. Илариона, стоял за снисходительное присуждение о. Малиновскому степени доктора богословия: его история – плохое свидетельство о моей озлобленности.

Желая дискредитировать меня, о. Стеллецкий сообщает, что даже ж. *Христианин*, в котором помещена моя статья, «будучи допущен ранее к чтению нижних чинов, в настоящее время признан безусловно нежелательным для распространения среди этих чинов, как проводящий взгляды религиозной секты евангельских христиан». Нужно ли говорить о том, что это клевета, достойная Ноздрёва? Это такая же выдумка, как и то, что я – *бывший* профессор, как продолжает, по непостижимому упорству, называть меня, вслед за Светловым, Стеллецкий.

Желая меня унижить, «известный духовный писатель» и агент его о. Стеллецкий пишут, что я в рецензии на книгу Стеллецкого держусь «приёма базарных торговки». Признаюсь: впервые слышу, что харьковские базарные торговки изобличают университетских профессоров богословия в плагиате. Доселе думал, что это привилегия – компетенция и священный долг профессоров академии.

Прот. Стеллецкий, издавший жалкую компиляцию, избличённую мною, выставляет себя в трогательном виде невинно гонимого. Он – и тут беспомощно копируя Зарина – применяет к себе целый ряд текстов о невинных страданиях, причём, разумеется, роль гонителя усвоится мне. Но о. Стеллецкий подбирает тексты неудачно. Он забывает единственный текст, который к нему подходит. Ап. Пётр, призывая христиан к невинным страданиям, пишет: «только бы не пострадал кто из вас, как убийца, или вор, или злодей, или как *посягающий на чужое*» (1Пет.4:15). Вот текст, который к лицу опозоренным плагиаторам.

На предъявленное, документально аргументированное, обвинение в плагиате, Стеллецкий ответил упорнейшим заирательством, а отповедь свою заканчивает словами: «на все дальнейшие инсинуации по нашему адресу, если бы таковые последовали, буду отвечать полнейшим молчанием». Стеллецкий недостаточно оценивает то обстоятельство, что моя, убийственная для него, рецензия продолжает существовать и её указания доступны проверке каждого. Теперь уже дело не в заирательстве Стеллецкого и не в моих повторениях, а во всяком третьем лице, которое возьмёт на себя задачу проверить мои указания.

Вполне уверенный в нравственной расшатанности общества и в полной надежде, что верх во мнении такого общества остаётся за ноздрёвской наглостью, Стеллецкий позволяет себе *изумительные* приёмы самооправдания.

1) Он оправдывает свой плагиат тем, что, в противоположность моему еретическому субъективизму, держится объективного метода. Т. е. объективность отождествляет с плагиатом!

2) Он хочет обесценить мои разоблачения указанием на то, что я не привожу полностью заимствованных им мест. Но вот, для примера, одно только место. Параграф шестой «Исторический очерк нравственного богословия» в 11 страниц списан страница в страницу, отрока в строку, слово в слово из статьи Гренкова, и если бы я полностью выписал одно это место с параллельным текстом подлинника, то мне пришлось

бы написать 22 страницы! И это – одно только место, мог ли я полностью выписать плагиат в 500 страниц? Поэтому-то я и назвал книгу Стеллецкого грандиозной аферой.

3) Он называет мой отзыв *легкомысленным* и *поверхностным*, потому что я ограничиваюсь формальной стороной дела. Но ужели можно плагиат *обсуждать* со стороны содержания?!

4) Он пишет, что заимствованного из *моей* книги места он не процитировал *случайно*.

Стеллецкий хочет сказать, что после слов: «(считаем долгом совести заявить» и т. д. – он мог поставить цитату: см «Тареева стр. 2». Вышло бы клятвенное заверение чужими словами: чудовищно! Не явное ли дело, что у Стеллецкого был *умысел* выдать чужие слова: «(считаем долгом совести заявить, что) мы не смотрели на свои цитаты, как на украшение своей книги», за свои? Или, может быть, Стеллецкий и детей своих ласкает с цитатами: «Милый Петруша, как говорит Пушкин на стр. 73, я тебя очень люблю, по словам Лермонтова в поэме *Кавказский пленник*»?

И всё это ещё мелочи в «отповеди» Стеллецкого по сравнению с последующим. Стеллецкий хочет уверить, что его изобличают в плагиате только по личным мотивам. И он оповещает о «закулисной стороне» своих отношений к рецензентам. Так об о. Светлове он сообщает, что тот когда-то, в тяжёлую годину своей жизни, был вынужден обратиться к нему, о. Стеллецкому, с «предложением поменяться» служебными местами... Что же это такое? Ведь, будто, не принято вносить в научную полемику разоблачения из интимной жизни?! Стеллецкий не задумывается переступить «по ту сторону» науки: стыдно за него¹⁰⁵!

С моей стороны харьковский плагиатор ничего *личного* указать не смог. И он со своей компанией прибёг к другому средству «заграждения моих уст». Исстари практикуемое «заграждение уст»!

Гонима, Русь, ты беспощадным роком,
Как некогда неверный Валаам.
Заграждены уста твоим пророкам

И слово вольное дано твоим ослам.

Известный духовный писатель, не посмеавший открыть своего имени, в письме к Стеллецкому, а Стеллецкий, ссылаясь на это письмо, эти двое, прячась друг за друга, как гнусные злоумышленники¹⁰⁶, обозвали (в духовном журнале *Вера и Разум* 1915 г. № 23 стр. 508) мою статью «Рабство и свобода» *хулиганской выходкой*.

– ?!!

Вот это в стиле «харьковских базарных торговок». Теперь уже настала моя очередь сказать о своих противниках: «дальше идти некуда»! Дошли до предела! Сказано неслыханное, небывалое в литературной полемике!

У Бунина в рассказе *Будни* семинарист на кладбище разговорился с выдавшим виды мужиком, у которого путались представления о театре, саде, «зверильнице» и «цырульной». Семинарист интересовался этой путаницей в голове мужика и старался его образумить. Разговор прервался неожиданным восклицанием мужика:

– Вот подойду, измордую тебя в лучшем виде, – тогда судись со мной!

Ошеломлённый таким неожиданным концом беседы, семинарист думал:

– Странно, странно! Без револьвера, собственно, и выходить бы не следовало.

Я оказался в положении этого семинариста! Долго я полемизировал со своими оппонентами. Сильно ругали меня, «бессмыслица», «нелепость», «неметчина», нищезанство», «толстовщина». В тон отвечал и я. Но доселе и я, и мои оппоненты – держались в сфере науки. Бились с темпераментом, но оставались в пределах литературных суждений. И вот раздался из Харькова площадной выкрик, осязательный даже для судебной квалификации.

О, я не оскорбился! И если известный духовный писатель и его подголосок протоиерей Стеллецкий думают, что они унизили и оскорбили меня, то я отвечу им словами Сократа: «Анитий и Мелит могут меня умертвить, но оскорбить меня – они не в

силах»! Я не оскорбился, но я не могу не страдать от той бездны ненависти, которою меня преследуют.

Не могу не страдать, и однако понимаю своё положение, не удивляюсь и покорно склоняю шею пред «дикою враждой и злым безумием». Мне ли, одинокому, отверженному и со всех сторон беззащитному, ожидать иного, выступая обличителем общества в нравственном маразме? Кто поражает гадину в голову, тот всегда подвергается опасности быть ужаленным в пятую. И не слишком ли поздно раскаиваться мне в долгом пройденном пути? Близок вечер. Слабеет зрение. Падают силы. И уже тяжёл для усталых рук плуг Божий. Но столь же грозно, как и в дни юности, раздаётся в душе Небесное повеление – не беречь души своей, не дорожить своей репутацией, не прятаться от людской злобы.

Безумец! Нет тебе покоя,
Нет отдыха, вперёд, вперёд!
Взгляни на ниву: пашни много
А дня немного впереди

Поздно оглядываться назад. Положение дела уже таково, что «чем ночь темней, тем ярче звёзды, чем глубже скорбь, тем ближе Бог», чем сильнее озлобление врагов, тем более свидетельств моей верности Вышнему званию. И я уповаю, что и этот последний острый шип в том терновом венке, который воля Отца Небесного возложила на мою голову к двадцатипятилетию моего восторженного служения *Христовой Истине*, засияет, силою Иисуса Сладчайшего, радостным светом в моей душе.

Я оказался бы виновным пред читателями и неблагодарным к своим друзьям, если бы не вспомнил здесь о многочисленных и разнообразных проявлениях сочувствия, встреченного моими писаниями. Не одни враги удостаивали меня своего внимания

1) длинный ряд библиографических сообщений, дающих положительные отзывы о моих книгах,

2) множество сочувственных перепечаток и изложений и, наконец,

3) обстоятельные идейные рекомендации моей системы – всего этого более чем достаточно, чтобы я признал свои труды

не тщетными. Не повторяя уже названных в разных местах этой книги более или менее дружественных созвучий, я укажу следующие отклики в журналах и газетах:

Издание	Год	№	Стр.
	1892	43	761–762
	1905	37	1172
		8	244–246
1 и 2) Церк. Вестн.	1908	13	405–406
		46	1437–1438
	1909	24	736–737
		8	461–464
Христ. Чт.	1901	10	614–618
Бог Вестн.	1902	1	
	1907	7	108–113
В. и Р.	1913	8	206–219
В. и Ц.	1901	1	173–177
	1902	2, 1	786–799
			654–661; 901–917;
Стран.	1903	1, 2	969–973
		2, 1	427–431
	1904	6	715–716
Мис. Обзор.	1910	1	148–199
Рад. Христ.	1893	III	90–92
Палом.	1909	8	
Бог. Библи. Л.	1908	1	9–11
Церк. Вед	1901	35 приб.	1277–1280
Еп. Вед. Ворон.	1902	18 и 19	
Вят.	1905	3	168–171
		1, 2, 5, 6, 7,	
Енис.		9, 13	
Орл.	1904	34	806–809
Ставр.	1907		
Яросл.	1907	12	177–181
Моск. Вед.	1901	291	
Рус. Вед.	1909	118	
Моск. Ежен.	1909	32	55–58
Студ. Ж.	1910	31 (7)	

Ампелонского Законоучителя	Сборник		105–106; 110–111; 177–180
Палицкого духа	На запросы		211–223
3) Моск. Вед.	1903	348	
	1908	74	
Рус. Сл.	1908	32	
Нов. Вр.	1909	11786	
Бирж. Вед.	1909 (2 изд.)	42 и 46	
Утро Р.	1910	193 и 194	

Ἐπιλογ

Ἔχομεν τὸν θησαυρὸν ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾗ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν, ἐν παντὶ θλιβόμενοι ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι, ἀπορούμενοι ἀλλ' οὐκ ἐξαπορούμενοι, διωκόμενοι ἀλλ' οὐκ ἐγκαταλειπόμενοι, καταβαλλόμενοι ἀλλ' οὐκ ἀπολλύμενοι... ὥς ἀγνοούμενοι καὶ ἐπιγινωσκόμενοι, ὥς ἀποθνήσκοντες καὶ ἰδοὺ ζῶμεν, ὥς παιδευόμενοι καὶ μὴ θανατούμενοι, ὥς λυπούμενοι ἀεὶ δὲ χαίροντες.

Примечания

¹ - Можем успокоить о. Клитина: над этой темой работают.

² - Если так пишут у нас оо. Светловы, то что же удивительного, что легенда принимается (или пропагандируется?) на Западе оо. Иезуитами, которым столь не по вкусу Основы христианства....R. D. Fedoroff:... nuper denuo editum est opus, quod multum divulgatum est in Russia, celeberrimi professoris Tareev, de fundamentis religionis christiana, ubi traditionem omnino negatR.P. Palmieri: Tareev nunc iam non est professor.R.D. Fedoroff: Sed influxum habet.(Operum academiae Velehradensis tomus IV, Pragmae Bohemorum 1912, p. 14).

³ - И немало других рецензентов отмахивались от Основ христианства стереотипной фразой: «списано у немцев», хотя столь же употребительна и другая магическая формула: «отсебятина»: успокаивающая душевную тревогу общества и усыпляющая его совесть «подушечки лжепророков»

⁴ - Theolog. Literaturzeit. 1909 № 3 отзыв об Основax христианства Bonwetsch'a Durchweg tritt zu Tage, wie Tarejew bestrebt ist, das eigentliche Wesen des Christentums in seiner Tiefe zu erfassen und es in selbständiger Weise als ein einheitliches Ganze vorzuführen. Dies geschieht in fesselnder Sprache und oft glänzender Darstellung. Seine Schrift ist ein Beweis, wie nicht nur auf exegetischem und historischem Gebiet, sondern auch auf systematischem die russische Theologie darnach ringt, hinter der Theologie der andern Kirchen nicht zurückzubleiben. Правно и католический журнал Slavorum litterae theologicae (1910 № 1), выдвигая на вид, что в моей книге ubique ultima «criticae» inventa proferuntur, признаёт её идейную оригинальность: licet non rara neque pauca systemata philosophiae christianae nostris temporibus lucem aspexerint, tamen hoc prof. Tarêev opus, vel potius haec opera, aliquid certe novi in hac re videntur exhibere.

⁵ - К.А. Смирнов Имманентная философия христианства (о М.М. Тарееве) 1914 (первоначально в Русск. Мысли). Назову также книжку В.П. Виноградова Основные пункты христианского мирозерцания в системе профессора М.М Тареева.Можно

было бы указать и немало других положительных отзывов, один из которых и прот. Светлов называет «восторженным».

⁶ - Обращаю внимание прот. Клитина, что А.М. Туберовский имеет в виду, прежде сего, мой трактат о Воскресении Христа.

⁷ - Любопытно сравнить эту высокую оценку опытного метода с издевательством над «самодержавным религиозным творчеством» прот. Светлова. Карикатурность этого метода христианской философии далеко не самоочевидная истина, как это представляется рационалистическому взору Светлова.

⁸ - В рецензии А.М. Туберовского есть знаменательные строки: «Правда, мы начали читать Философию евангельской истории с навеванным отвне предубеждением, мы подошли к ней с «проклятием Валаама», но, по мере того, как вчитывались»... Да, это несомненно. Судьба оградила подступ к Основам христианства широко распространённым предубеждением, сеющим психопатическую ненависть к ним в сердцах Светловых и Клитиных... Не у всех достаёт сил преодолеть это предубеждение.

⁹ - Любопытных отсылаем к исследованию Troeltsch'a Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.

¹⁰ - См. И.И. Корсунского О подвигах Филарета, М.М., в деле перевода Библии на русский язык.

¹¹ - Лекции по истории древней церкви, I, 35. Ср. Хомякова, т. II. 43 (изд. 4).

¹² - Путь ко спасению.

¹³ - Лекции II, 348.

¹⁴ - Бог. Вестн., 1913 янв.

¹⁵ - Феофан писал (ер. VI) профессорам Киевской академии: ...non sciorum premenda vestigia, sed eam studiorum rationem unicuique sequendam esse, quae solidae eruditionis parens litteratos, non licitatores efficiat, et quae olim ad publicam lucem non erubuerit, (quandoquidem satis iam nauseae cordatiori seculo commoverit eruditio), (si fas est ita loqui) illa, quae non ex fontibus auctorum integra manat, sed ex lacunis ineptorum ludimagistrorum per luridas chartas, eaque corrupta et guttatim scatet...

¹⁶ - Напечатан у И. Чистовича Решииловское дело в приложениях.

¹⁷ - См. Морозова Феофан Прокопович, как писатель.

¹⁸ - Феофан сообщает: *illustrissimum Antistitem Resanensem mea scripta theologica non vidisse unquam, et, quod plane mirum, ait, ipsum hoc scriptum (донос) mihi objectum non legisse, cum tamen manu propria, quasi ipse legisset, subscribere non dubitauerit*

¹⁹ - В жизни Феофана, как и подобных ему иерархов, стеснения богословской свободы осложнялись блеском иерархического положения, вызывающим у одних привязанность, у других зависть, тогда как подлинная свобода мысли может быть бесспорным достоянием лишь неискательного мирянина.

²⁰ - Преосв. Амвросий (Зертис-Каменский) еп Переяславский (позднее – митрополит московский, убитый возмущившейся чернью), жаловался в письме к Арсению Мацевичу, митрополиту ростовскому, на «азиатских выходцев и афонских прелазатаев» (Чт. в Общ. ист и др. росс 1862. II). Чтобы быть чужим, и в этом качестве иметь успех, нет необходимости быть азиатским выходцем (хотя грек или армянин лучше всего): даже бывший гимназист предпочитается своему семинаристу, любитель-начётчик – своему профессору. Все эти «чужие» делают карьеру, в сообществе с домашними отбросами, рассчитанным низкопоклонничеством, при общем игнорировании той истины, что «свои» бывают суровы, оппозиционны единственно потому, что они не могут продавать родной матери, что слишком близко принимают к сердцу интересы «родной святыни» Эта «мнимая оппозиция есть истинное и единственное консерваторство» (А.О. Хомяков).

²¹ - Однако нужно помнить, что и Хомяков, позднее прославляемый представителями духовного мира, в своё время не встречал от них признания. Ещё важнее то, что славянофилы в своей сфере находились под подозрением.

²² - Каждому критику богословского произведения нужно помнить слова М. М. Филарета в письме к архиеп. Алексию, бывшему ректором (стр. 27): «Не могу, Отец Ректор, подать Вам

помощи в Вашем сражении с мыслью о тричастном составе человека. Довольно необходимости сражаться с врагами, с учениями противными догматам: какая нужда воевать против мнений, не враждебных никакому истинному догмату?»

²³ - Стр. XXVII. «При пользовании различными источниками и пособиями, мы обычно цитировали их с возможной точностью, в подстрочном примечании, а иногда в конце той или другой главы, в подстрочном же примечании, указывали и остальную, известную нам литературу данного вопроса».

²⁴ - Ср. также стр. 260.

²⁵ - См. рецензию о курсе Стеллецкого в Отд. Христ. 1915 июнь, где он справедливо назван «книгой без автора» и где изобличается плагиат печатающегося продолжения.

²⁶ - Труд о. Малиновского не лучше, – и я ныне не настаиваю на более мягком прежнем отзыве об этом труде: с плагиатом нужна борьба всеми силами.

²⁷ - Прочитано студентам 3 курса академии 15 сентября 1915 года.

²⁸ - Более детальное уяснение излагаемой теории даётся отличением её от прагматической теории знания, от утилитарного характера теории «суждений ценности» (Werturteile) и от теории постулатов практического разума, включая сюда и ричлианство. Но об этом не здесь.

²⁹ - Я лично преисполнен органического отвращения к гностицизму, устраняющему тайну, подобного тому, какое целомудренный человек питает к разврату, к бесстыдному оголению. Моё отвращение к гностицизму по силе своей равняется, разве, тоже природной антипатии моей к показному благочестию, к виду тех, которые – по словам Феофана Прокоповича – «голову на едино плечо преклоняют, голос отончевают, ослабляются безвременно, вдыхают часто и без причины».

³⁰ - «...нужно рассмотреть, откуда происходит мрачная мысль о жизни... Таковая мысль во-первых происходит в некоторых от несчастливого меланхолического состава их расположения. Они, имея мысль, помрачённую разными

скучными воображениями, и мучась непрестанно внутренним беспокойством, всё уже себе представляют не весёлым, худым и испорченным, всё им не нравится; всё досадно; и из таковой своей собственной жизни делают генеральное заключение о жизни всех вообще: подобно как человеку, имеющему глаза болящие иктерической болезнью, все представляется жёлтым» (М.М. Платон).

³¹ - Тему о мистицизме я подробнее обсуждаю в другом месте. Но очевидно, что для возражения против моей теории мистицизма не может служить несостоятельность «медицинского материализма», с которым я имею мало общего, так как я признаю духовную мистику. Возражением против меня было бы лишь то (очевидно несостоятельное) утверждение, что никогда или никакой мистицизм не имеет органического происхождения: я только и говорю о мистицизме органического генезиса.

³² - А иному читателю не мешало бы приложить к себе суровые речи Шопенгауэра «Каждый может собственно понимать и ценить лишь родственное ему и односущное. Но плоскому родственно плоское, пошлomu – пошломu, смутноголовому – путаница, безмозглому – бессмыслица... Как даже самая сильная рука, бросая лёгкое тело, не может сообщить ему такого движения, чтобы оно, отлетев далеко, сильно ударилось, – а не падало бессильно вблизи, ибо ему не хватает собственного материального содержания для восприятия приложенной к нему силы; точно так же случается и с прекрасными великими мыслями и мастерскими творениями гениев, если для восприятия их имеются лишь малые, слабые, извращённые головы».

³³ - Нижеследующее было напечатано мной в Бог. Вестн. 1903 г. м. май, – сюда оно присоединяется (без перемен) по сродству темы.

³⁴ - Это чувствуют и более умные из светских писателей. Вот слова, которые принадлежат Л. Шестову. «...В своей статье О новом религиозном сознании, в которой Бердяев впервые начинает говорить о Христе, богочеловеке, человекобоге и т. п., он обрывается, заикается, словом обнаруживает все признаки

того, что попал в чужую и незнакомую ему область, где приходится двигаться наугад и ощупью. Между прочим, следует отметить тот любопытный факт, что все наши писатели, пришедшие к христианству путём эволюции, никак не могут научиться по-настоящему выговаривать святыя слова. Даже Мережковский, вот уже столько лет упражняющийся на богословские темы, не дошёл до сих пор до сколько-нибудь значительной виртуозности, несмотря на своё несомненное литературное дарование. Настоящего тона нет. Вроде того, как человек, в зрелом возрасте изучивший новый язык. Всегда узнаешь в нём иностранца. То же и Булгаков. Он оригинально решил трудную задачу и с первых же статей стал выговаривать слово Христос тем же тоном, которым прежде произносил слово Маркс. И всё-таки Булгаков, несмотря на всё преимущество простоты и естественности манеры (ибо её не пришлось менять), не удовлетворяет чуткого слуха»... Они сами «видны, это чувствуют и от религиозных исканий переходят к вопросам церкви, к церковной политике. Здесь, пожалуй, они будут на своём месте Политика, вопросы общественного устройства старое, близкое, родное дело». О писателях более мелкого калибра и говорить нечего.

³⁵ - ..."На церковную историю смотрели как на такую науку, которая должна находиться в подчинении и идти на буксире за догматическим богословием» и т. д. А.И. Лебедев Бог. Вест. 1907, апр. 711 сл.

³⁶ - По словам самого А.П. Лебедева: «Русская церковно-историческая наука по своим достоинствам не только не равняется со своими иностранными сотоварищами, но и значительно от них отстала». Ibid. 705. Ср. май, стр. 102 и мн. др.

³⁷ - Прочитано – с сокращениями – 18 сентября 1915 года, как одна из вступительных лекций.

³⁸ - Этико-мистическое построение христианской идеи идёт не против объективного изложения этой идеи, догматического познания христианства, а против объективизма, или догматизма. Не говоря уже о том, что для непосредственного ума объективное представление христианской истины является

столь же неизбежным и естественным, как для непосредственного взгляда солнце кажется движущимся по небосклону, – и для методического мышления допустимо наряду с нравственным учением о христианстве и абстрактно-догматическая концепция его. Христианскую идею можно выразить и мистически, и логически, и возможность логического выражения её не служит к ущербу этико-мистического учения. Очевидно, что этико-мистический путь имеет преимущество в философском отношении, тогда как в церковном употреблении оказывается и весьма полезным и единственно возможным абстрактно-логическое учение и именно в догматической формулировке. Но мистическая истина христианства допускает наряду с собой логическое определение его лишь в той степени, в какой абстрактно-догматическая формула покрывает собой духовный опыт и не служит особым источником содержания идеи, не служит к удовлетворению специфических интеллектуальных запросов, или любознательности. В последнем случае мы имеем дело уже с гностицизмом и схоластикой, с которыми не мирится мистическая истина. Вообще говоря, речь идёт не об исключительном применении, а о доминирующем (именно в христианской философии) положении нравственного учения, о тоне богословия, о его направлении.

³⁹ - Достоевский о «минутах» и «мгновении» в начале эпилептических припадков рассуждал (в Идиоте) так: «Раздумывая об этом мгновении впоследствии, уже в здоровом состоянии, он (князь Мышкин) часто говорит, сам себе: что ведь все эти молнии и проблески высшего самоощущения и самосознания, а, стало быть, и высшего бытия, не что иное как болезнь, как нарушение нормального состояния.... И, однако ж, он всё-таки дошёл до чрезвычайно парадоксального вывода: что же в том, что это болезнь? какое до того дело, что это напряжение ненормальное, если самый результат если минута ощущения, припоминаемая и рассматриваемая уже в здоровом состоянии, оказывается в высшей степени гармонией, красотой?» и проч. И В. Джемс (Многообразие религиозного опыта) различает происхождение религиозных явлений и их

ценность. Он пишет: «Что касается психопатического происхождения большинства религиозных явлений, то оно не должно смущать нас: ведь это происхождение не мешало им издревле считаться самым значительным видом человеческого опыта. Не лежит ли в психической неустойчивости корень той эмоциональной восприимчивости, которая составляет необходимое условие нравственной чуткости? Не в этой ли психической неуравновешенности мы обретаем ту напряжённость и стремительность чувства, которые являются основой действительной моральной силы? Не из неё ли мы черпаем любовь к глубинам потустороннего и мистического, которая отвлекает наши помыслы от поверхности чувственного мира? С помощью наших психопатологических свойств мы можем проникать в область религиозной истины, к тем таинственным окраинам мира, куда нет доступа самодовольному филистеру, гордому своим здоровьем и не знающему ничего выше своего телесного благополучия»...

⁴⁰ - Поэтому придавать в христианстве значение только морали, как это делает толстовщина и всякие «этические движения» – морализировать религию, заменять её нравственностью – всё это чистая ложь.

⁴¹ - Поэтому нравственное учение о религии (христианстве) и о жизни вообще не имеет ничего общего ни с утилитаризмом, ни с нравственно-практической теорией религии и, в частности, христианства.

⁴² - Философия жизни начинается Основами христианства, т. е. она начинается с середины, а не с естественного начала. Исходя из естественных начал жизни, из теории знания, из законов жизни и, в частности, законов общежития, нельзя построить никакой философии жизни. Самая проблема жизни возникает лишь тогда, когда тишь и гладь природного существования нарушается катастрофой, новотворением. Мировая эволюция знает несколько таких катастроф, или новотворений: появление жизни, возникновение разумных существ, рождение жизни духовной. Пред каждой новой катастрофой все ранние катастрофы утеривают сверхприродный характер, поглощаются ею. С точки зрения

разумной души биологическая жизнь есть просто природа, а с точки зрения духовной жизни и разумное, социально-историческое существование есть только природа. Последнее новотворение, историческое появление христианства и личное возрождение в духовную жизнь – и является подлинным началом философии жизни.

⁴³ - Сделано несколько опытов изложения Основ христианства в формальной, схематической или логической системе. Все эти опыты я не могу признать удачными, и я отрицательно отношусь к самой возможности такой системы. Все отдельные темы, входящие в мою философскую систему, ведь это радиусы, которые все выходят из единого центра, но не могут быть вытянуты в одну прямую. Все они имеют право на относительную самостоятельность «органических систем» (система дыхательных органов и подобное), – и философская система мысли есть именно организм, а не логическая, формальная система. Тем более примечание это сохраняет силу в приложении ко всей философии жизни с её отделами и фазами.

⁴⁴ - Признавая за каждым право бессистемного пользования всем, что мной напечатано в журнальных статьях и отдельных изданиях, вошедших потом в Основы христианства, я рекомендую для ознакомления с системой моей мысли только это издание – Основы христианства, где все входящие в него части получили мою последнюю редакцию.

⁴⁵ - Церковная жизнь даёт начало многим новым, сравнительно с духовным христианством, сторонам христианской религии, и целый ряд вопросов находит правильное решение только в освещении церковной идеи. Таковы вопросы о внешней молитве, о постах, о догматах и т. д. Аргументы, например, в защиту внешней молитвы, исходящие из положений, что человек состоит из души и тела, и подобных, не имеют никакой силы. Правильное понятие об этих вещах мы получим лишь в том случае, если будем исходить из идеи церкви: нужна церковь, нужна и внешняя молитва, нужны догматы и проч. Поэтому не только не нужно учение о духовном христианстве и церковное учение соединять в одну систему, но

всё дело в том, к какому отделу отнести тот или другой вопрос, в каком месте, в какой связи, в каком освещении его поставить и решить.

⁴⁶ - Во введении ко II тому Основ христианства и в трактате Метод духовной науки.

⁴⁷ - Еще раз скажу: философская система мысли не должна быть системой схоластической, схематической, логической, системой общезначимых схем, рубрик, категорий; она должна заключать в себе живое движение, должна дышать ритмом переходов, должна обнимать разные фазы, должна иметь различные углубления. Схематическая система это смерть для философии жизни. Если на эти фазы, на эти переходы взглянуть статическим оком, в плоскостной перспективе, то они покажутся противоречиями, которые и неизбежно должны быть в духовной философии со статической, схематической, логической точки зрения. Но противоречия философские (в отличие от простых логических противоречий) разрешаются в философской системе, обнимающей ритм переходов, фазы развития. В разложении философской проблемы на разные фазы состоит основное искусство, основной метод духовной науки. В охвате ритмических переходов состоит и красота философской системы, философской мысли. Её главный нерв – возврат к исходному пункту, утверждение того, что прежде отрицалось. Что голого возврата быть не может, что голое утверждение того, что прежде отрицалось – в смысле логического противоречия – немыслимо, это бесспорно. К исходному пункту возвращаешься уже с другой стороны, вновь утверждаемое имеет уже другой вид, отдельная грань должна остаться. Но совершенство философской системы в том, чтобы грань эта была как можно тоньше, острее лезвия бритвы...

⁴⁸ - Статья вошла в книжку «По вопросам гомилетики критические очерки», а книжка эта в переработка перепечатана под заглавием «Проповедь» в пятом томе Основ христианства.

⁴⁹ - Рецензент Богосл. Библ. Л. (1902 в 2–3) согласно с действительностью, так излагает содержимое нашей статьи: «Г. Тареев в названной статье говорит, что произнесение импровизации пред прихожанами не требует от священника

особенных, специально ораторских талантов, а предполагает в нём только постоянное христианское настроение и христианский образ мыслей, проникновение в себя и в дух евангелия. В ком всё это есть, тот по необходимости будет пользоваться живым словом, которое и есть проповедь в строгом смысле. Если многие боятся импровизировать, то причина этого заключается в ложном риторическом взгляде наших гомилетик на проповедь, как на ораторскую речь и т. д. Так понял бы нашу статью и рецензент «Странника», если бы он отнёсся к ней объективно.

⁵⁰ - Разве только Бабура, пишущий в Пр р. сл., не тот Бабура, который пишет в Странник?

⁵¹ - Это изъяснение Ин.8:44 и Ин.10:12, 13 перепечатано в приложении ко II тому Основ христианства.

⁵² - Ср. 1Ин.1:10; 5:10; также 1Ин.2:4; 4:20.

⁵³ - Кажется, и Богдашевский по такому же недоразумению ссылается на славянский перевод.

⁵⁴ - Бог. Вест. 1903 м. май. Трактат вошёл в Философию евангельской истории (Основы христианства т. 1).

⁵⁵ - Тот же приём недоверия моим прямым словам и внесения в них чуждого толкования открыто употреблять и о. Лаврский, как это мной отмечено уже. Это обычное недоверие, это подозрение всякого писателя в хитрости и лукавстве (см. особенно картину, в какой меня рисует о. диакон Басов на стр. 100 февр.) – эта психология в нашем ведомстве, очевидно, воспитывается какими-то общими причинами.

⁵⁶ - Слабо понимая, в чём сущность вопроса, о. диакон направляет против меня следующее рассуждение (ф. 108) «Если бесспорно, что никто не был свидетелем самого воскресения, то это обязывает нас только не забывать традиционного различения в вопросе о воскресении Христовом двух сторон, каковыми являются действительность воскресения и образ его, или, как выражаются немецкие богословы: *die Tatsachlichkeit und das Wie der Auferstehung*. Как произошло воскресение Христа, это и традиционная апологетика всегда относил к числу истин сверхъестественных, непостижимых, но по выражению Грюцмахепа, *die Unvorstellbarkeit der Auferstehung*

Jesu beweist ihre Unwirklichkeit noch nicht и, поскольку может быть речь о воскресении Христовом с точки зрения его действительности, оно в евангельских повествованиях избыточествует признаками не только необычайного чуда, но и, в полном смысле, события исторического; указываются: время события, место его, условия и обстановка его, обстоятельства, предшествовавшие ему и непосредственно следовавшие за ним»... Но эти рассуждения не идут против меня: я именно сам так рассуждаю. Я именно различаю действительность, реальность, соматичность воскресения от его исторической, чувственной являемости. Моё различие от о. диакона единственно в том, что я историческую сторону воскресения (время, место и т. д.) не считаю самой действительностью воскресения, ибо всё это не есть то, чем было воскресение само по себе, но то, в чём оно переживалось апостолами, ибо не только условия и обстановка воскресения, обстоятельства предшествовавшие и последовавшие, не составляют самого воскресения, но духовное тело стояло также выше пространственно-временной ограниченности. Что воскресение Христа само по себе было действительными реальным, соматичным, и что оно в обстоятельствах пространства и времени, в обстановке, сопровождавшей его, становилось историческим фактом, исторической являемостью. внешним событием – это я принимаю всеми силами своей души. Стр. 345: «Духовностью не исключается соматичность, но ею исключается земной, душевный характер телесности, её чувственность как со стороны собственных земных интересов, так и со стороны доступности внешним чувствам. Божественная действительность доступна лишь очам веры и становится для этого мира действительностью под условием веры». О. диакон Басов, очевидно, философски не образованный человек.

⁵⁷ - Для любознательных я напомним, что в своей системе (см. т. 2 стр. 185–186 дал. т. 3 стр. 120 и мн. др. м.) я полагаю строгое различие между божественной действительностью и её явлением в этом внешнем мире, последнее я и приписываю вере, которая и будет излишней в загробной жизни. Так т. 2 стр. 186 «Блаженство божественной любви переживается

человеком, который сознаёт себя сыном Божиим, в качестве самоочевидной реальности. И поскольку это есть абсолютная любовь, блаженство в своей собственной мощи оказывается неистощимым и беспредельным. Однако эта мощь внутреннего блаженства не покрывает природно-исторической жизни, и последняя противостоит богосыновнему самосознанию в значении внешнего материала, который ещё предстоит преодолеть. В отношении к этой внешней реальности богосыновство определяется верой». Т. 3 стр. 120–122 «Сущность веры не в одном только признании, что Бог существует, а в уверенности, что этот невидимый мир существует для меня, что он для меня, в этой жизни, может стать действительностью, что я могу жить им в этом мире. Существующее вне человека, невидимое божественное силой веры становится действительностью для него. Божественная любовь существует вне человека, Любовью для человека она становится чрез веру. И т. д. Вообще в моих книгах даны не отрывочные трактаты, а цельная система, и не объяснённого в одном месте всегда нужно искать в другом месте. Каждый термин выясняется в связи целой системы. О. Басов в одном месте (ф. 100) ехидно рисует картину, в которой представляет меня ловко рассчитывающим, какой мне удобнее взять курс в вопросе о воскресении. Смею уверить о. диакона, что эта картина не соответствует действительности... Трактат о воскресении (по подсчёту о. диакона составляющий всего 18 страниц) есть лишь органическая часть первого тома, который составляет часть пятитомной системы. Для меня вопрос о воскресении, как и всякий другой частный вопрос, предрешается всей системой.

⁵⁸ - И о. диакон авторитетно меня поучает: «вера не могла быть условием исторической действительности воскресения Христова без особого воздействия на неё свыше» (ф. 108). Выше всякого сомнения. Это я давно знаю. В 3 т. стр. 120 я пишу: «В какой бы то ни было области, творчество человека ограничивается восприятием воспроизведением и воображением, материализацией, воплощением идеи. Такому же ограничению подлежит и творчество веры. Существующее

вне человека, невидимое божественное силой веры становится действительностью для него». Вся моя система проникнута убеждением, что божественное дано не в результате, а в начальном исходе мировой и человеческой жизни. На этом основании я не согласен с идеализмом (См. т. 5 стр. 201–202) Всё дело воскресения было делом двух факторов: божественной действительности и человеческой веры. Последняя была лишь условием, под которым божественная действительность воскресения становилась чувственно историческим явлением. Поэтому я не должен говорить, что воскресение было только делом веры. Я этого и не говорю, это мне лишь приписывает о. диакон. Различие между мной и о. диаконом, также старающимся не смешивать сверхчувственной непостижимой и внешней стороны воскресения (ф. 105), в том, что о. диакон, по своей философской необразованности, видение апостолами Воскресшего считает событием, имевшим место помимо их опыта. О. диакон своей статьёй достаточно показал, что он усвоил самоучитель английского языка. Ему теперь нужно научиться мыслить и понимать. О пристойности речи я уже не говорю. Этому не учатся. Это даётся только воспитанием.

⁵⁹ - Однако всего красноречивее то обстоятельство, что мои идеи входят в обиход богословской мысли. См. проф. прот. И. Галахова О религии ч. II (1915) стр. 212–214: «Постичь тайну воскресения Христа можно лишь тогда, когда мы поймём смысл Его земного уничтожения. Воскресение Иисуса Христа, как исторический факт, было вместе с тем фактом духовного воскресения самих учеников, когда их иудейские национальные чаяния Мессии коренным образом изменились» (Однако и о. Галахов при прямых, довольно частых, цитатах из Основ христианства обычно со мной полемизирует).

⁶⁰ - Напечатано в Бог. Вестн., затем отдельно в изд. Истина и символы в области духа и, наконец, вошло в IV том Основа христианства.

⁶¹ - Основы христианства, т. III, стр. 6.

⁶² - Стр. 201.

⁶³ - Философия ев. истории, стр. 249. (В Основах христианства это место не удержано).

⁶⁴ - Основы христианства, т. IV, стр. 6.

⁶⁵ - Стр. 204–205.

⁶⁶ - Стр. 203.

⁶⁷ - Истина и символы стр. 154 (– Основы христианства, т. IV, стр. 129).

⁶⁸ - Цель и смысл жизни, 2 изд. стр. 143–144 (В Основах христианства это место не сохранялось).

⁶⁹ - Стр. 203.

⁷⁰ - Цель и смысл жизни. 2 изд. 104, 108. (Основы христианства, т. III, стр. 98. 103).

⁷¹ - Стр. 202, прим. 4.

⁷² - Обвинение в литературной зависимости рецензируемых авторов входит в число излюбленных приёмов г. Зарина. Например, стр. 186: «названные исследования И.В. Попова своим замыслом и общему постановкой вопроса обязаны влиянию весьма интересной книги Голля». Стр. 227 то же о диссертации С.И. Смирнова.

⁷³ - «Единственный принцип нравственности – человек человеку святыня; единственный вид безнравственности – убийство в прямом и широком смысле этого слова, грех против своей духовной личности и против чужой жизни». Истина и символы, стр. 118.

⁷⁴ - Стр. 196.

⁷⁵ - Стр. 201–202.

⁷⁶ - Истина и символы, стр. 73 (Основы христианства, IV, 69) и 118).

⁷⁷ - И что у меня действительно, как и у о. Янышева, употребляются эти слова, об этом о. Янышев почему-то счёл нужным оповестить своих читателей на стр. 200, 462 и др.

⁷⁸ - Я должен сознаться, что привык встречать плагиаторское отношение к своим сочинениям. Но я не могу не возмущаться теми случаями плагиата, когда моё имя или намеренно затушёвывается, или даже произносится с явным

неодобрением. Я испытываю крайнее негодование, когда богословы, черпающие из моих колодцев, ревностно бросают в меня грязью. Это не редкость. Например, какой-то Глебов, писавший о воскресении Христа, «относится» к XI главе моей «Философии евангельской истории» совершенно так же, как Зарин к моим сочинениям, и также вводит в заблуждение своего официального рецензента. (Однако проф. Григорьев отмечает вообще компилятивный характер работы Глебова, а об его критике пишет следующее: «... кроме текстов и избитых голословных фраз (у Глебова) ничего нет. Богословского умозрения автора читатель не найдёт и в других местах рассматриваемой главы. Единственное, что оживляет эту главу, – полемические заметки по адресу проф. Тареева и Д.С. Мережковского. В значительной части верные, эти заметки всё же мало интересны, так как мысль автора вращается в плоскости учебников Догматики и Нравственного богословия, а мысли гг. Тареева и Мережковского бьют из родников живого духа, спускаться в которые г. Глебов не находит нужным». Прав. Соб. 1909 ноябрь 223–224). Или – в Трудах КДА (1907 июнь) некто, рассуждая об искушениях Христа, не вспоминает ни одним добрым словом меня, столь много потрудившегося над этим вопросом – направляет все свои рассуждения против меня, не забывая и «разрушения церковного учения о лице Иисуса Христа», и к заключению поучает, что искушения Христа были «подвигом Его самоуничижения». Это против меня-то, хотя именно я поставил «Уничужение Христа» во главу своей религиозной системы, и из этой именно идеи последовательно и настойчиво объясняю искушения Христа!.. И г. Чекановский, автор трактата К уяснению учения о самоуничижении И. Христа, Киев 1910, слишком многим обязан моему исследованию об уничижении Христа, чтобы иметь право (даже под покровом Киевской академии) отзываться о моих трудах столь пренебрежительно. (Между прочим, г. Чекановский с семинарской грубостью подчеркнул исчезновение во втором издании моего исследования многочисленных «св.». Если уж он так заинтересовался этою мелочью, то я скажу прямо: во втором издании я зачеркнул в заглавии слова «Господа Нашего

Иисуса» и в тексте многочисленные «св.», потому что в первое издание эти слова и пометки внесены старательною рукою ханжи-цензора. Ср. и автобиографическое сообщение А.П. Лебедева Бог. Вестн. (1907 г. май стр. 163 прим.) Но всех превосходит в этом отношении г. Зарин... И не могу не вопиять, что терпеть это выше человеческих сил! Одною рукою бросают в тебя грязью, а другою у тебя же обильно черпают – доносят на твоё неправославие, а своё православие выражают твоими же словами!..

⁷⁹ - В одном отношении я лично могу быть благодарен г. Зарину. Сделав выписки из моих сочинений на многих десятках страниц, он почти к каждой выдержке подыскивает многочисленные святоотеческие цитаты, и тем неопровержимо доказывает близость этих выдержек к святоотеческому учению.

⁸⁰ - Кн. 1, стр. 204. Т. е у меня в муках сердечных ставится христианская проблема, а г. Зарин самую муку моего сердца, самую проблему мою называет нелепостью.

⁸¹ - Конечно, г. Зарин доселе не заявил и никогда не заявит этого «желания». Какую же характерную роль сыграл в моей истории г. Зарин!

⁸² - Приговор г. Давыдова закрепил автор статьи в том же Колоколе (1909 № 866) Доколе же? Вот эта статья. «В дополнение к статье г. Давыдова, помещённой в № 855 «Колокола» под заглавием. «Зарница», необходимо сказать, что профессор М.М. Тареев – не простой учёный богослов – он читает тот предмет, который главным образом и трактуется в его знаменитых четырёх томах – именно нравственное богословие. После этого можно судить, какие выйдут преподаватели нравственного богословия из московской духовной академии для наших несчастных духовных семинарий. Но пойдём дальше – всё равно – логика ведь требует этого неумолимо: семинаристы наши, наслушавшись лекций в духе Тареева, потом будут учить и своих пасомых в том же духе. Говорят: в немецких странах немало пасторов, с кафедры проповедующих, что Христос был простой человек. Не долго и нам ждать таких проповедников, если наша высшая церковная власть не прочистит состав профессоров в духовных академиях. Не

следует забывать, что гг. новаторы ведут дела искусно, с постоянством, осуществляя своё обещание: «дайте нам автономию на три-четыре года, и от вашего православия останутся только клочья»... Доколе же мы будем безмолвно ожидать полного разрушения Церкви этими прислужниками еврейства, уже подкапывающимися под «основы христианства». Ведь сердце изболелось, душа исстрадалась, смотря на это. Ведь ещё немного и грозный суд Божий, покаравший некогда слабовольного Илия, первосвященника Израильского, постигнет и тех, кто попускает расти злу, и сбудется на нас слово Писания: «отошла слава от Израиля». В том же духе и статья в № 984 Колокола за тот же год На поворотном пункте церковной истории.

⁸³ - Что мои строгие рецензенты бывают просто незнакомы с моими книгами, это видно и на примере рецензента в Волын. Епарх. Ведом. 1911 г. № 38, где читаем: «Профессор Московской Духовной Академии М.М. Тареев – один из самых плодовитых богословов-писателей нашего времени: его перу принадлежит множество статей по церковно-общественным вопросам в русских богословских журналах, несколько отдельных брошюр на такие же темы и обширные тома учёной работы под общим названием Христос. Проф. Тареев пишет очень ясно и даже художественно-литературно там, где дело касается литературной критики, современной публицистики и т. п. вопросов. Но где дело идёт о Христе-Спасителе»... (начинается донос на моё неправославие) Доноситель даже не знает того, что «тома моей учёной работы» имеют общее название Основы христианства...

⁸⁴ - Не она ли служит причиной того обстоятельства, что студенты академий приглашаются высказываться о моём мировоззрении в семестровых и кандидатских работах? Впрочем, следует заявить, что, несмотря на общее критическое направление, что вполне в порядке вещей, эти работы, насколько можно судить по официальным отзывам (см. Журн. Совета КДА за 1906–1907 уч. год стр. 489–493 отзыв проф. Кудрявцева о сочинении студента и Колосова на тему «Отношение христианства к культуре: а) критический разбор

воззрений по данному вопросу Паульсена, Розанова и Тарева; б) положительное решение вопроса» и id. за 1911–1912 г. стр. 436–440 отзывы доц. Иваницкого и проф. Песоцкого о сочинении ст. В. Зерчанинова на тему: «Христианская свобода. Изложение и критическая оценка теории христианской свободы проф. М.М. Тареева») – эти систематические работы (именно в отличие от беглых резких замечаний по моему адресу в студенческих сочинениях) имеют вполне корректный характер. (Однако ж обращают на себя внимание подобные места в отзывах: «Труднее всего Колосову даётся критика воззрений проф. Тареева, он выдвигает в качестве оружия против разбираемого автора слишком азбучные истины». Поучительно).

⁸⁵ - Проф. Экземплярский Евангелие и общественная жизнь 1913, полемизирующий с моими воззрениями, излагает их вполне правильно и обсуждает с совершенною корректностью Свящ. К.М. Аггеев Христианство и его отношение к благоустроенно земной жизни 1909 с любовью разделяет моё понимание поставленного в теме вопроса, П. Троицкий, вопреки своим ученическим антипатиям из периода политического возбуждения и как бы против воли, принимает мою сторону в своей кн. Отношение государства к церкви по воззрению наших писателей и общественных деятелей, Н. Юмонов в ст. Христианство и формы культурной жизни (Стран. 1915 янв.) уже считает, даже не упоминая обо мне, за несомненное. «Религия Христа есть религия духа, свои заветы, требования и предписания она обращает к душе человека и потому не имеет непосредственной связи с формами плотской жизни. Жизнь по евангельским предписаниям и жизнь естественная управляется каждая своими законами и входить первая в последнюю непосредственно не может» и т. д. {но п}онемногу привыкают.

⁸⁶ - Так всегда и сыплются на меня совместно противоположные, взаимно исключаящие друг друга и одинаково несостоятельные обвинения – со стороны одних в крайнем аскетизме и со стороны других – в антиаскетизме.

⁸⁷ - Кто имеет способность понимать чужие ожидания, тот пусть представит себе, насколько предъявленное мне о. Янышевым – во исполнение официального поручения –

обвинение в безжизненном аскетизме было неожиданностью для известных сфер, во мнении которых на мне тяготел непростительный грех антиаскетизма. Много поучительного расскажет потомству моя «история».

⁸⁸ - Рус. Сл. 1910 № 32 (Отголоски ревизии духовной академии), № 142 (Растаявший талант., т. е. протопр. Янышев). Раннее Утро 1910 № 125 (Отзыв о. Янышева о проф. Тарееве), Утро России № 149 (Запрещение сочинений проф. М.М Тареева) и десятки др. заметок (среди них Рус. Сл. 1909 № 156. В духовном мире и 1910 №№ 168, 171 и 172. К истории проф. М.М. Тареева).

⁸⁹ - Сравните этот великодушный отзыв о. И.Л. Янышева с трафаретными напевами всех этих Светловых, Зариных, Давыдовых, Скворцовых, им же имя легион, чтобы оценить всю нравственную высоту, на которой устоял, среди окружавшей его атмосферы, покойный о. протопресвитер.

⁹⁰ - Эта рецензия покойного о. протопресвитера для меня является нисколько не удивительною. Я сам, в недавнем ответе г. Зарину, утверждая невозможность совпадения моих мыслей с понятиями о. И.Л. Янышева, писал: «вообще моя система ни в чём существенном не совпадает с системою о. протопресвитера Янышева». Теперь то же самое свидетельствует о И.Л. Янышеве. Однако я должен засвидетельствовать о своём давнишнем знакомстве с трудом о. И.Л. Янышева. Г. Зарин, обладающий редкою способностью исказить всё, к чему только прикасается, что неизбежно при его изумительной графомании, перетолковывает мои слова: «о. протопресвитер Янышев, книгу которого я теперь, по указанию г. Зарина, внимательно прочитал, посвящает мне» и пр. в том смысле, что я не был знаком с трудом о. протопресвитера И.Л. Янышева. «Проф. М.М Тареев, – повествует г. Зарин, – даже и не читал никогда раньше до самого последнего времени сочинения о. И.Л. Янышева, как он свидетельствует в настоящем библиографическом очерке» (Хр. Чт. 1909 февр. 294). «Профессор утверждает, – твердит ещё г. Зарин (ib. 295–296), – что он даже и не читал никогда книги о. И.Л. Янышева». «Проф. М.М. Тареев признаётся, что он прочитал книгу о протопресвитера лишь теперь, да и то по

моему указанию», повторяет ещё раз г. Зарин (Хр. Чт. 1906 нояб. 1538). Но я не мог сказать того, что приписывает мне г. Зарин, так как книга о. И.Л. Янышева в I изд. цитируется у меня в сочинении Испытания Христа (2 изд.) на стр. 9 и 148. Добавлю ещё, что мы в академии к экзамену по нравственному богословию готовились по книге о. И.Л. Янышева. Я ведь и не сказал, что «не читал никогда раньше», «не читал никогда» книги его, что «прочитал её лишь теперь». Внимательно прочитать книгу, особенно во 2 изд., особенно по какому-нибудь указанию, с какой-нибудь определённой целью, это не значит, что книга не читана в 1 издании, вообще – раньше. Ведь сам г. Зарин, говоря: «прочитав внимательно – и не раз – собрание сочинений профессора, могу твёрдо заявить» (Хр. Чт. 1909, февр. 303), разве хочет этим сказать, что он не читал этих сочинений раньше, в первых изданиях?

⁹¹ - Вот в чём протопр. Янышев усматривает корень всех недостатков моей системы – в том, что я «во всём строе своих мыслей о божественной, духовной жизни стою преимущественно на точке зрения Четвероевангелия», которая приводят меня к «несогласию с учением и современною практикою церкви». Трагическое обвинение: оно может послужить исходным пунктом долгих размышлений... Как бы то ни было, в предложении Св. Синоду учёнейшего и умнейшего протопр. Янышева – «предписать профессору Тарееву воздерживаться, как в своём преподавании, так и в печати от всего, что несогласно с учением и практикою православной церкви» – в этом предложении есть полный смысл. Но любопытно, что из этого предложения о Янышева сделала Синодальная канцелярия: по канцелярской формулировке мне предписано «воздерживаться впредь как в своём академическом преподавании, так и в литературных своих трудах от всего, что несогласно со словом Божиим, учением и практикою Православной Церкви». В отзыве о. Янышева есть смысл: я здесь рисуюсь человеком, который увлёкся словом Божиим и потерял из виду руководящее значение церковной практики. Канцелярия же представляет меня каким-то чудищем: профессор, который не руководится ни словом Божиим, ни

учением и практикою церкви! Некрасов в поэме Кому на Руси жить хорошо заставляет мужиков читать в саду заброшенной барской усадьбы надпись на беседке, в которой были стёрты две-три буквы: Затёрты две-три литеры, И из слова благородного Такая вышла дрянь. Так и Синодальная канцелярия в благородном слове о. Янышева затёрла две-три литеры...

⁹² - «... прот. П.И. Добров напал на духовную школу, заявив, что богословие в наших школах и вероисповедание имеют много различного, и кто хочет быть православным, лучше пусть не читает наших богословов. Преподаватель семинарии С.И. Голощапов пошёл дальше. Он указал, что некоторые профессора академии в своих печатных трудах подрывают основные истины христианства. Так один профессор прямо заявил, что дитя, воспитанное в духе катехизиса (?! Евангелия?), несомненно, станет уродом» (Из газетного сообщения об одном заседании общества любителей духовного просвещения) – Этот Голощапов, публично инсинуирующий на мой счёт – мой ученик. Автор направленной против меня убогой брошюры Христианство и культура г. Воинов (монах Серапион) – тоже мой ученик.

⁹³ - Мысль эта высказана и Хомяковым.

⁹⁴ - Всего труднее поверхностному уму понять духовную реальность. Он ценит физическую силу, он ценит душевные дарования, он ценит экстатические состояния – «духовные дарования», но признать духовно-божественную реальность, признать в духовной жизни и, прежде всего, в любви силу Святого Духа – для него невозможно. Без веры в Св. Духа, без веры в духовно-мистическую реальность, нет христианства. Учение о духовно-мистической реальности раскрыто преимущественно ап. Павлом. Из новейших богословов я особенно могу рекомендовать Указание пути в царствие небесное митр. московского Иннокентия. По его словам, «дух христианства есть чистая, бескорыстная, духовная любовь – любовь, которую дарует только один Дух Святой; люди многое называют любовью, но не всё есть христианская любовь... Дух Святой, яко Бог, третье Лицо Святой Троицы, так же всемогущ, как Отец и Сын. Он животворит, одушевляет и даёт силы

тварям. Он даёт животным жизнь, человекам ум, а христианам жизнь духовно-высшую... Дух Святой, вселяясь в человека, даёт ему веру и свет. Дух Святой, вселяясь в человека, производит в сердце его истинную любовь» и т. д. Христианство ни в каком смысле не есть внешнее учение, которое осуществляется в жизни, ряд наставлений, которыми определяется поведение.

⁹⁵ - То же у Хомякова.

⁹⁶ - Мысль Хомякова.

⁹⁷ - Конкретный, сочный смысл идеи «христианства в церкви» для меня определяется тем, что я, как уже сказано выше, признаю за церковностью самостоятельное спасительное значение. «Принадлежать к видимой церкви и подчиняться церкви»: это – спасительно для человека, и многие – я верю – спасутся только этим. Но для того, кому открылась тайна внутренней духовной жизни, «принадлежать к видимой церкви и подчиняться иерархии» – мало: обязательно, но мало. Поэтому замена христианства «принадлежностью к видимой церкви и подчинением иерархии» есть ложь. Истину христианства нужно знать не только для того, чтобы понимать сущность христианства, но и для того, чтобы уразуметь специфические черты церковности.

⁹⁸ - А.С. Хомяков во втором томе сочинений (изд. 4) стр. 8 пишет: «Священным писанием называется собрание ветхозаветных и новозаветных книг, которые церковь признаёт своими. Но нет пределов писанию, ибо всякое писание, которое церковь признаёт своим, есть священное писание. Таковы, по преимуществу, исповедания соборов и особенно Никео-Константинопольское. Посему, было до нашего времени священное писание и, если угодно Богу, будет ещё священное писание». А.В. Горский в Замечаниях на богословские сочинения А.С. Хомякова (см. Прот. А.В. Горский в воспоминаниях о нём МДА в двадцать пятую годовщину со дня его смерти) об этом мнении Хомякова пишет (стр. 164): «Позволительно ли православному богослову смешивать Боговдохновенные писания Ветхого и Нового Завета с произведениями собственно церковными? Символические

изложения вероучения церковного сами основываются на писании. Таков символ Никео-Цареградский, выбранный по слову из Св. Писания. «Будет ещё писание». Автор пророчит нам новое откровение? Церковь нигде не высказывала такой надежды. Если будут новые писания, то будут и новые догматы? Почему тогда не оправдывать и прибавления *filioque* и другие новоизобретённые догматы досужего католичества».

⁹⁹ - Ю.Ф. Самарин, т. V (Стефан Яворский и Феофан Прокопович) стр. 40: «Церковь, сознавая в себе живое откровение, которого писание и предание суть только два проявления, не допускает взгляда на себя извне, не доказывает, а полагает себя. Её оправдание в её бытии, в бессилии всякого возражения против неё» (ср. стр. 24) Стр. 458: «Церковь православная носит глубокое сознание, что извне она постигнута, определена и доказана быть не может. Только тот может постигнуть её, кто в ней живёт, кто связан с церковью единством жизни» и пр. А.С. Хомяков, т. II, стр. 8: «Церковь не доказывает себя ни как писание, ни как предание, ни как дело, но свидетельствуется собою, как и Дух Божий, живущий в ней, свидетельствуется Собою в писании».

¹⁰⁰ - «Разве сто истин? Одна истина? Разве сто путей? Один путь? Разве сто Богов? Един Бог, едина вера, едино крещение... Не умеют решить вопроса: да что ж такое другие исповедания? Но из-за того, что мы не можем как следует решить его, не следует нам криво толковать и понимать решительно верное. Посмотрите, что бывает в фотографии. Персона человека натуральная есть самый верный его тип. Снимают фотографы, потом печатают. У одного слишком темно, у другого слишком светло, тот фокус не угадал, другой позу дал несродную. Но есть и такие снимки, кои очень верны подлиннику. А подрисовка сколько изменяет характеристику черт? Разбирая теперь все эти снимки, неужели можно говорить, что они все равны, когда между ними есть и такие, в которых не узнает себя и сам тот, с кого снят портрет? Моисею говорил Бог: виждь, да сотвориши (скинию) по образу, показанному тебе на горе (Исх.25:40). И было так до пришествия Христова. Господь, пришедши, снёс с неба иную нам скинию – св. веру и церковь,

устроенную тоже по тому, что видел и слышал Он у Отца – в предвечном совете Бога Триипостасного. Но явились самовольники фотографы, давай подрисовывать, давай делать новые снимки – и нагородили... Лик Церкви один; но в самодельных снимках у одного вышло две головы, у другого ни рук, ни ног, там глаза изменены, там одежда совсем не та – и проч. и проч. И у всех одна надпись: церковь»...

¹⁰¹ - Параллельно этому издавна у нас было в ходу обвинение в неправославии как средство борьбы с соперниками даже политическими, с личными врагами. Историки называют этот приём борьбы обычным. Например, Харлампович К.В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь стр. 10 о м. Иоасафе: «...он успел завинить своего обвинителя в неправославии (аргумент, которым часто пользовались в интересах самозащиты!)»...

¹⁰² - О гонениях на А.М. Бухарева см. проф. П.В. Знаменского Печальное двадцатипятилетие, Богословская полемика 60-х годов об отношении православия к современности и А.А. Лебедева Приёмы, знание и беспристрастие в критическом деле редактора Домашней Беседы В.И. Аскоченского – О прот. Павском см. в книге: Протоиерея Г.П. Павского Христианское учение в краткой системе – приложение проф. Н.К. Никольского. На данную тему вообще см. Котовича исследование о духовной цензуре, А.П. Лебедева Слепые вожди и автобиограф. статьи, также Н.Н. Глубоковского доклад об Учебном Комитете при Св. Синоде.

¹⁰³ - Мои враги уже повторяются цикл обвинений уже исчерпан.

¹⁰⁴ - Ноздрёв на границу своих владений смотрел так:– Вот граница! сказал Ноздрёв: всё, что ни видишь по эту сторону – всё это моё, и даже по ту сторону – всё моё. Когда партнёр изобличал Ноздрева в мошенничестве и отказывался с ним играть, Ноздрев кричал:– А! так ты не можешь, подлец! Когда увидел, что не твоя берёт, так и не можешь! Бейте его! Когда Ноздрева за нечистую игру поколачивали сапогами, или же задавали передержку его бакенбардам, он – что всего страннее, что может только на одной Руси случиться – через несколько

времени уже встречался опять с теми приятелями, которые его тузили, и встречался, как ни в чём не бывало. «Ноздрев, писал Гоголь, долго ещё не выведется из мира. Он везде между нами»...

¹⁰⁵ - Даже более чем стыдно, у него и простого такта нет. Припоминаю из своего детства в деревне: бывало, назовут мальчишку старшие «дураком», он непременно ответит «ты, сам-то дурак». Но ведь то мальчишка! Попался Стеллецкий в плагиате, изобличён, опозорен, что же он? «Ты ... сам-то поменяться со мной местом хотел». Ну, скажите, при чём тут места? «А! Меня изобличили в плагиате, так я расскажу, кто женился без приданого, у кого жена сбежала. Всем достанется. Узнают, как меня трогать». Какая литературная безвкусица!

¹⁰⁶ - Они не только знают, что я – ординарный профессор академии, но и сами приписывают мне «недюжинный ум и несомненную одарённость» (стр. 514) и лишь отказываются назвать меня «общепризнанным авторитетом» (473) и «гениальным творцом в области богословской» (стр. 507). Даже проклинаят они меня проклятием Валаама!