

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

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

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

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

Цѣна 7-го номера: долл. 0,70.

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

№ 8.

АВГУСТЪ 1927

№ 8.

ОГЛАВЛЕНІЕ:

	СТР.		СТР.
1. С. Франкъ. — Церковь и міръ, благодать и законъ	3	8. П. К. Ивановъ. — Сокровенный смыслъ современныхъ церковныхъ событій ..	122
2. Н. Алексѣевъ. — Русскій народъ и государство	21	9. Н. Бердяевъ. — Сѣздъ въ Австріи. .	131
3. Г. П. Федотовъ. — Св. Гене- вева и Св. Симеонъ Столпникъ. .	58	10. Б. Вышеславцевъ. — Балканскія впечатлѣнія. .	134
4. В. Зѣньковский. — Факты и наблюденія (психологія современной молодежи)	73	11. Новыя книги: Н. Бердяевъ. — Утопическій этатизмъ евразійцевъ. Н. Бердяевъ. — Обвиненіе Запада. (О книгѣ Масиса: «Défense de l'occident.» Л. Зандеръ. — Книга о Достоевскомъ, какъ введеніе въ православное міровозрѣніе. В. Ильинъ — Прот. Сергій Булгаковъ. «Другъ жениха.» — Митрополитъ Антоній «Догматъ искупленія». — Н. А. Клепининъ. «Св. и Благовѣрный Великій Князь Александръ Невскій». — Свящ.-магистръ К. Смирновъ. «Литургія»	141
5. Е. Беленсонъ. — О юродствѣ во Христѣ	89		
6. Р. Вальтеръ. — Ангелусъ Силезіусъ	99		
7. Ю. Сазонова. — Три католическихъ образа	108		

ЦЕРКОВЬ И МІРЪ, БЛАГОДАТЬ И ЗАКОНЪ.

(Къ проблемѣ «оцерковленія»).

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

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

Ев. отъ Луки, 16, 16-17.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

И все же этими общими и въ этой фор-

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

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

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

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

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

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

ственностью онтологическаго отношенія чловѣка къ Богу.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

дистанції между ними, релігійного обов'язку оберігати їх від змішання одне з одним. І звідси не тільки надо отчетливо различати между внутренимъ, реальнимъ «оцерковленіємъ» и чисто внѣшнимъ и символическимъ оцерковленіємъ, но собственно надо различать *три* разныхъ понятія. Съ *одной стороны*, задача внутренняго «оцерковленія», какъ сущностнаго внѣдренія общечеловѣческаго бытія во всю историческую плоть человѣческой жизни, какъ подлиннаго спасенія и обоженія человечества, въ мѣру котораго уже не существуетъ ничего «мірскаго», а все становится истинною церковью или богочеловѣческой жизнью — эта задача не должна смѣшиваться съ задачей установленія внутренией же, духовной, но трансцендентной *связи* между *двумя инстанціями* — святыней богочеловѣчества и зависимою отъ нея, пронизываемою ея благодатными лучами, но отличною отъ нея и ей противостоящей области мірской жизни, въ которой служеніе совершается черезъ подчиненіе *закону*, восходящему къ Божіей волѣ. Такъ, съ точки зрѣнія «оцерковленія» въ *первомъ смыслѣ* «христіанское государство» есть безсмыслица, противорѣчивое понятіе, ибо въ мѣру обоженія, сущностнаго имманентнаго оцерковленія начало государственности исчезаетъ, смѣняясь свободной благодатной жизнью, тогда какъ во *второмъ смыслѣ* «оцерковленія» передъ христіанскимъ сознаніемъ стоитъ задача построенія началъ права и власти, которыя въ максимальной мѣрѣ были бы пропитаны лучами христіан-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

С. ФРАНКЪ.

РУССКІЙ НАРОДЪ И ГОСУДАРСТВО.

I.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*) Аксаковъ, 1. с., стр. 3.

**) Аксаковъ, С. с., стр. 1.

***) Аксаковъ, С. с. стр. 9.

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

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

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

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

*) Аксаковъ, С. с. стр. 15.

**) Кирѣевскій, С. с. стр. 249, 263.

***) Аксаковъ, С. с. стр. 12.

****) Кирѣевскій, С. с., стр. 263.

росла и углублялась церковная смута. После смерти Императора Петра I в Петербург происходила перманентная революция, которая, однако, ограничивалась дворцовыми сферами и не затрагивала широкой народной массы. Однако, в 1773 году поднялся бунт яицких казаков, началась пугачевщина, потрясая здание Империи до основания и едва его не разрушившая. Итак, за 300 лет какое количество потрясений! И большинство из них двигалось огромными народными массами, которые волновались, приходили в движение и колебали государство. Стало быть, русская история потрясениями своими не беднее европейской, так как же можно не видеть в ней «разномыслия» и считать, что она создана была силою мирного внутреннего убеждения? Но славянофилы не смущаются эти вопросы. Волнения были, говорят они, однако происходили они по пустякам. Мы не даем себе достаточного отчета в том, сколь широко влияние этой исторической концепции, — и в русской исторической науке и в русской политике, даже современной. Изображать «русскую смуту», как вопрос династический и как результат боярских интриг, склонны все наши большие историки — и Соловьев, и Ключевский, и даже Платонов. Мы уже не говорим об историках, прямо испытавших влияние славянофильских теорий, для которых смута «не революция», а только «шатание», виной которому было правительство и правящие классы; смута началась «во дворце», и корни ее в дворцовой боярской крамолле. Характерно, что даже Ключевский склонен был отрицать серьезный социальный характер за казачьими движениями до пугачевского бунта и только в этом последнем он усматривает известную социальную основу. Только историки, испытавшие влияние марксист-

ских идей, решительно порвали с этой старой, навязанной славянофилами традицией и пытались объяснить «русскую смуту», как продукт социально-экономических условий, как выражение классовой борьбы. Нельзя не видеть громадного научного превосходства этих последних воззрений, благодаря которым впервые становится понятным, почему сравнительно незначительные династические вопросы вдруг, как кажется, ни с того ни с сего, начинают поднимать тысячи людей, вести их на смерть, сталкивать с другими тысячами и приводить общественную жизнь в состояние небывалого кризиса. Таких движений не объяснишь, если не понять социального быта народных масс и соответствующей им народной психологии. Русская смута проявляла себя в течение описанных трех столетий не потому, что мучили крамольники, но вследствие глубоких трещин, обнаружившихся в теле русского государства. Не мирное согласие, а глухая, подземная рознь, глубокая вулканическая течения, хлоптавшие внутри русского общества, — вот что порождало русскую смуту. Пора скинуть с русской истории эти романтические прикрасы, которыми наддели ее славянофилы. И скинуть их нужно вовсе не во имя утверждения тождества путей русских и путей западных, но в полном сознании всех отличий, российской истории свойственных. Россия не теряет своего особого лица от того, что история ее полна смут.

Характерность русской истории, как это впрочем установлено нашими большими историками, определяется причинами чисто естественными, географическими. Главное явление нашей истории, как справедливо указал С. М. Соловьев, есть колонизация. Но в процесс колонизации восточной Европы из всех европейских народов славяне

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

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

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

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

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

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

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

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

2.

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

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

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

*) См. «Путь», № 6.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Такою ненавистью и возненавидѣли раскольники Имперію, учрежденіе ко-

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

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

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

*) Ср. мою статью въ № 5 «Пути».

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

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

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

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

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

Едва ли можно съ большей четкостью

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

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

*) Кельсіевъ, С. с., т. I, стр. 217.

*) Ibid.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

стоит на своемъ мѣстѣ. Четвертые становятся въ притворѣ у церковныхъ дверей, чтобы стоящіе въ притворѣ не разговаривали и не смѣялись и не выходили изъ церкви во время службы и т. д. *) Въ этомъ смыслѣ монастырь Іосифа справедливо называютъ «церковно-государственнымъ» учрежденіемъ, — такъ какъ онъ весь построенъ на «правдѣ внѣшней», а не на «правдѣ внутренней».**)

Монастырь Іосифа былъ не только школой внѣшней дисциплины для всѣхъ вѣрныхъ хранителей догматовъ и обрядовъ, но и *исправительнымъ* заведеніемъ для всѣхъ отклоняющихся отъ положительной религіи: недаромъ въ Волоколамскій монастырь заключались наиболѣе видные еретики и вольнодумцы старой Москвы. Нѣчто принципиально иное представляетъ собою монастырь въ пониманіи Нила Сорскаго. Скитскій уставъ Нила касается вопроса о внѣшнемъ поведеніи только въ предисловіи. Самое же содержаніе устава трактуетъ исключительно объ «умномъ дѣланіи», — о приемахъ и способахъ духовнаго подвижничества. Уставъ этотъ въ сущности говоря, не юридическій памятникъ, а религиозно-философскій трактатъ, учащій о правилахъ духовнаго и мистическаго опыта. Потому монастырь Нила и есть не учрежденіе «церковно-государственное» и «исправительное», но вольная школа духовной жизни. Въ такой школѣ, а не въ государствѣ вступаемъ мы, по воззрѣніямъ названнаго направленія, на истинную дорогу божію.***)

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

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

*) Пр. Макарія, Исторія русской церкви, т. II, 1871, стр. 68.

**) Жмакинъ, Л. с., стр. 21.

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

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

времена строительства Московского государства. Ни в одном христианском направлении не была высказана в столь резкой формулировке мысль: да стоит Церковь вне всяких государственных дел! Причем ошибочно считать названную мысль проявлением политической пассивности. Выставляя эту норму, заволжцы хотѣли прежде всего «поставить церковь на первую духовную красоту» с тѣмъ, чтобы ея пастыри стали бы истинными обладателями чисто духовного авторитета, сдерживающего всякія незаконныя стремленія свѣтскаго государства.*) Программой ихъ было не Церковь опустить до состоянія государства, но государство поставить подъ чисто нравственное руководство церкви. Теорія іосифлянъ устанавливаетъ начала своеобразнаго восточнаго «папизма», имѣющаго двѣ историческія формы воплощенія: или единоначаліе царя, какъ главы церкви, или двоеначаліе царя и патріарха, изъ которыхъ послѣдній существуетъ въ качествѣ государственнаго органа.

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

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

*) Слова Жмакина.

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

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

*) Жмакинъ, I. с., 100.

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

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

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

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

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

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

**) *Жмактнъ*, I. с. стр. 98.

***) *Максимъ Грекъ*.

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

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

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

стотелемъ ученику своему, царю великому Александру, нарицаемому Рогатымъ». И тайная премудрость ея гласитъ не о томъ, какъ устроить государство безъ царя, но о томъ, какъ *правильно хорошему царю*. Книга эта, повидимому, служила источникомъ, которымъ руководствовался не только князь Курбскій въ своей политической теоріи, очень близкой по принципамъ къ направленію заволожскихъ старцевъ, но и многія другія публицистическія сочиненія XVI вѣка. Въ книгѣ этой утверждается мысль, что «правдой» устроилось все — стали небеса надъ землею, населилась земля и устроились царства; правдою становятся послушными слуги государевы, правдою утѣшаются бѣдные, привлекаются враги. «И умираютъ народы отъ всякой кривды» — гласила приписываемая Аристотелю мудрость.*) И утверждалось въ ней, что укрѣпляетъ царства «уставная доброта», а не «лютованіе» и что не тотъ истинно овладѣваетъ человѣкомъ, кто покупаетъ его тѣло — такъ родятся только рабы и рабыни — но тотъ, кто можетъ привлечь людей сладостію свободы.**) Она учила, что царь долженъ покорять *царство свое истиннъ закона своего*; а если царя покоряетъ законъ царства ради, то побѣдетъ его законъ.***)) Московскому книжному человѣку не чужды были, слѣд., идеалы правовой монархіи, которые нельзя не признавать истинно христіанскими.

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

Не безъ отношенія къ современности написаны слѣдующія слова въ «Бесѣдѣ

*) Чтенія Им. Общ. ист., 1874, стр. 69-70.

**) Бесѣда Валаамскихъ Чудотворцевъ I. с. стр. 21-22.

***)) Ibid, стр. 29.

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

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

**) Ibid, 136-137.

***)) Ibid, стр. 143.

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

своему неправедному гнѣву и зѣвской ярости...*)

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

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

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

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

**) Изъ «Бесѣды Валаамскихъ Чудотворцевъ».

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

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

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

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

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

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

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

*) Изъ «Аристотелевыхъ Вратъ».

Отмѣченное обстоятельство лишало заволжскую программу широкой популярности. А въ то же время многіе сторонники программы не были политическими дѣятелями, искавшими сочувствія массъ. Сила заволжскаго идеала проявлялась не въ политическихъ требованіяхъ, а въ морально-религіозномъ авторитетѣ нашего русскаго старчества. Авторитетъ старчества не погибъ оттого, что политически старцы были побѣждены іосифлянами. Но старчество ушло отъ политической дѣятельности, уступивъ свое мѣсто іосифлянскому православію. И такъ продолжается до нашихъ дней, которые, однако, властно требуютъ выявленія тѣхъ политическихъ принциповъ, которые вытекаютъ изъ истиннаго духа восточнаго христіанства.

4.

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

Иванъ Пересвѣтовъ, этотъ довольно обычный характеръ XVI вѣка, авантюристъ и кондотьеръ, служившій тремъ королямъ ранѣе, чѣмъ отъѣхать къ царю Московскому, — былъ тѣмъ русскимъ политическимъ писателемъ, который первый обосновалъ у насъ теорію диктатуры. Повидимому, политическія настроенія Пересвѣтова раздѣлялись многими изъ его современниковъ и, прежде всего, Московскимъ царемъ Иваномъ Васильевичемъ. Изучая учрежденную имъ опричнину съ точки зрѣнія только идеологической, нельзя не видѣть въ ней приложенія Пересвѣтовскихъ плановъ и нельзя не считать ее осуществленіемъ политической диктатуры, — своеобразнымъ московскимъ фашизмомъ XV вѣка. Восточный фашизмъ получилъ у Пересвѣтова слѣдующее обоснованіе.

Ивана Пересвѣтова, подобно направленію заволжскихъ старцевъ, всего менѣе удовлетворялъ окружавшій его социальное-политическій бытъ Москвитин. Въ полномъ соотвѣтствіи съ настроеніями, выраженными въ народныхъ русскихъ пословицахъ, не видѣлъ онъ въ старой Москвѣ настоящей правды. Служилъ у волостного воеводы, рассказываетъ Пересвѣтовъ въ своей челобитной царю Ивану Васильевичу, москвитинъ Васка Мерцаловъ. И говоритъ ему волоскій воевода: «такое царство великое сильное и славное і всѣмъ богатое, царство московское, есть-ли въ томъ царствѣ правда! Ты гораздо знаешь про то царство московское, скажи ми подлинно!»*) И отвѣчалъ воеводѣ тотъ Васка Мерцаловъ: «Вѣра, государь, христіанская добра, всѣмъ сполна, і красота церковная велика, а правды нѣтъ». И заплакалъ волоскій воевода и рекъ такъ: «коли правды нѣтъ, то всего нѣтъ». Какъ характеризуютъ эти замѣчательныя слова русское государство даже позднѣйшей эпохи! И какъ въ то же время отличаются они московскаго оппозиціонера отъ позднѣйшаго, петербургскаго, для котораго не только въ Россіи «правды» не было, но и вообще все было никуда не годно! Но въ чемъ же видитъ Пересвѣтовъ московскую неправду? Прежде всего въ томъ, что города и волости держатъ въ Москвѣ вельможи, и вельможи тѣ богатѣютъ несправедливо «отъ слезъ и отъ крови роду христіанскаго», и судятъ неправильно, и заставляють несправедливо цѣловать крестъ и истцовъ и отвѣтниковъ и вводятъ въ великій грѣхъ людей. Пересвѣтовъ есть великій врагъ боярскаго правленія, въ которомъ онъ видитъ главное зло московскаго государства. Такъ говорилъ про Московское царство

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

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

скій интеллигентъ, предокъ русской интеллигенціи петербургскаго періода.

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

*) Ibid., стр. 67.

*) Л. с. стр. 66.

**) Л. с., стр. 77.

леко, что готовъ турецкаго султана сдѣлать настоящимъ христіаниномъ.

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

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

*) Л. с., стр. 73.

**) Л. с., стр. 75.

***) Л. с., стр. 62-3.

****) Л. с., стр. 74-5.

*) Л. с., стр. 66.

**) Л. с., стр. 59, 72-3.

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

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

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

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

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

*) L. c., стр. 85.

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

5.

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

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

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

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

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

^{**}) Ibid

^{***}) Ibid

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**) Гильфердингъ, стр. 298-9.

***) Ibid., стр. 304.

*) Л. с., стр. 21.

**) Л. с., стр. 32.

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

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

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

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

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

*) Л. с., стр. 9.

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

Очень любопытны изображенія моментовъ ссоры князя съ богатырями. Въ

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

*) Л. с., № 75.

**) Л. с., № 4.

***)) Л. с., стр. 229.

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

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

*) Гильфердингъ, стр. 451.

**) Рыбниковъ, т. III, стр. 210.

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

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

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

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

6.

Къ политическимъ идеаламъ казачества примыкаютъ идеалы русскаго сектанства.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

***) Ср. мою статью въ № 5 «Пути».

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

*) Смирновъ, I. с., стр. 334.

**) Ibid., стр. 339.

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

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

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

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

*) Ibid., стр. 233.

**) Смирновъ, I. с., стр. 359.

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

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

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

«Отъ бѣлой зари, отъ Сіонъ-Горы
Отъ Востокъ-Страны, отъ

Иркутскія,
Отъ Иркутскія, отъ Французскія
Летятъ голуби, летятъ бѣлые,
Летятъ тучами, за крестъ
мучимы:

Все скопцы бѣльцы, земли
Греческой,
Именитые, знаменитые;
Знамена несутъ, кандалы трясутъ
Въ колкола звонятъ, сокола
манятъ...

*) Ibid., Приложение, стр. 81.

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

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

А царь-искупитель такъ говоритъ под-
даннымъ:

«Я отъ чистыхъ не укроюся
Надъ царями царь я откроюся:
Завладѣю всѣми престолами...
Всѣ цари, власти мнѣ
поклонятся!..
Какъ въ ту пору, во то
времячко
Небеса будутъ чудеса творить:
Завонятъ они въ большой
колоколь
Ко великому прославленію».**)

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

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

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

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

**) Ibid., № 27.

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

Н. Н. АЛЕКСѢЕВЪ

Св. Генефефа и Симеонъ Столпникъ.

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

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

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

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

Годы революціоннаго бѣзумія пронесли, и рака Св. Женевиѣвы снова сдѣлалась предметомъ набожнаго почи-

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

Въ далекой Сириі, въ двѣнадцати

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

на, то въ Орлеанѣ добивается прошенія провинившемуся рабу.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Вотъ норма, правый путь той и другой любви.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

монофизитъ даетъ понять, каковъ былъ окончательный выборъ столпника.

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

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

П. ФЕДОТОВЪ.

ФАКТЫ И РАЗМЫШЛЕНИЯ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*) Кромѣ католиковъ (см. объ этомъ этюдъ Ofligli. *Jugendbewegung und katholische Geist*. Объ этой книгѣ я упоминалъ въ рецензій въ «Пути»).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*) Здѣсь имѣется въ виду ученіе Фрейда.

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

Критикъ подвергается Церковь — главнымъ образомъ въ лицѣ ея служите-

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

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

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

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

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

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

В. В. ЗѢНЬКОВСКІЙ.

О ПОДВИГЪ ЮРОДСТВА.

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

I Посл. къ Коринѣ.
4; 10, 11, 12, 13.

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

такъ рѣдко встрѣчается у западнаго человѣка.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

«СЕРАФИМОВЪ СЕРАФИМЪ».

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

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

Когда Пелагія выросла и стала краси-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ЮРОДИВЫЙ—СТАРЕЦЪ.

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

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

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

О немъ извѣстно, что семилѣтнимъ

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

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

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

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

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

му Антонію, почитавшему его, предсказаль скорую его кончину.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

«Мы нищи, но многихъ обогащаемъ;

«Мы ничего не имѣемъ, но всѣмъ обладаемъ,

«Мы неизвѣстны, но насъ узнаютъ;

«Насъ считаютъ умершими, но вотъ мы живы».

2 Посл. къ Коринѣ. 6-10,9.

Е. БЕЛЕНСОНЪ.

АНГЕЛУСЪ СИЛЕЗИУСЪ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Szepek говорить такъ:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Willst du ingleichen nichts,
So bist du eben viel.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Время подобно вѣчности, а вѣчность
Подобна времени,
Поскольку ты самъ не дѣлаешь различія
Между ними.

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

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

Я знаю, что Богъ безъ меня
Не можетъ просуществовать ни одного
мгновенья,
Если погибну я,
Погибнуть долженъ и Онъ.

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

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

Какими же средствами располагаетъ че-

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

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

Ich muss noch über Gott in eine
Wüste ziehn.

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

Ту-же мысль онъ варьируетъ слѣдую-
щимъ образомъ:

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

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

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

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

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

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

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

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

Wird Christus 1000 mal zu
Bethlehem geboren

Und nicht in dir, du bleibst
Noch ewiglich verloren.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Говорить-же Ангелусъ Силезіусъ:

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

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

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

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

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

Онъ даже между католиками не нашель себѣ сторошниковъ въ этомъ отношеніи.

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

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

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

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

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

Р. Вальтеръ.

ТРИ КАТОЛИЧЕСКИХЪ ОБРАЗА.

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

I.

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

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

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

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

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

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

Impr. de Navarre, 5, rue des Gobelins, Paris.