

Критика «Русскаго Христіанства»

Изгнаннымъ «правды ради» естественно идеализировать покинутый отчій домъ, особенно, когда онъ сталъ поруганнымъ храмомъ. Однако въ этой идеализаціи кроется опасность и даже соблазнъ: опасность прельщенія образомъ безвозвратнаго прошлаго, зовъ назадъ, а не впередъ, соблазнъ миража, т.-е. самообманъ. Вотъ почему набросанная въ «Пути» (№ 51) талантливый перомъ А. В. Карташева картина дореволюціонной русской религіозности вызываетъ въ насъ невольный протестъ. Въ этой идиллической картинѣ не видно тѣней и вся она сіяетъ блескомъ потеряннаго рая. Безпристрастному взгляду реальная дѣйствительность (а не религіозная мысль) вчерашняго дня представляется, и съ чисто церковной точки зрѣнія, въ иномъ свѣтѣ и въ иной перспективѣ.

Прежде всего, возраженіе принципиальнаго характера. Если комплексъ національнаго превосходства, столь рѣзко нынѣ выраженный вездѣ, для христіанской совѣсти едва ли пріемлемъ, то тѣмъ менѣе націонализмъ религіозный. Между тѣмъ лейтъ-мотивъ народа-богоносца звучитъ во всей статьѣ Карташева — какой горькой ироніей для нашего слуха! Автору кажется совершенно очевиднымъ не простое признаніе русскаго стиля въ Православіи — противъ чего никто не споритъ — а постулатъ незапятнанной чистоты и совершенства, пусть «абсолютно- относительныхъ», какъ все человѣческое, этого стиля. Карташевъ всѣми силами пытается убѣдить насъ, что высшая точка Православія есть Св. Русь, которую онъ проэцируетъ и въ послѣ-петровскую духовно-обезглавленную Россію. Преемственность болѣе чѣмъ спорная. Во всякомъ случаѣ подобный мессіаниззмъ, не существующій ни въ одной изъ западныхъ христіанскихъ церквей и на лонѣ едино-спасающаго католицизма, явно противорѣчитъ тому смиренію, которое будто бы величайшее достиженіе именно русской вѣры. Или это особый видъ смире-

нія «паче гордости», которому мы предпочитаемъ честную скромность національно-коллективнаго сознанія. Все та же, періодически восходящая на славянофильской закваскѣ, горделивая идея народнаго избранничества. Казалось, кровавая волна революціи, за которую всѣ отвѣтственны (а не одинъ козелъ отпущенія, III Интернационалъ) должна была навсегда смыть суетный мифъ, самодержавной Москвой взлелѣянный, о третьемъ Римѣ¹⁾. Казалось бы, болѣе умѣстна въ длительный часъ испытаній объективная, порой суровая критика былого: не какъ переоцѣнка вѣчныхъ цѣнностей, а какъ отреченіе отъ мессіанскихъ мечтаній, съ ними подъ старымъ режимомъ неразрывно сросшихся.

Спѣшимъ оговориться. Мы отнюдь не отрицаемъ великаго историческаго значенія русской духовной культуры и прежде всего русской церковности. Но мы не можемъ слѣдовать за Карташевымъ, когда онъ либо выдаетъ за особо русскую категорію общее достояніе христіанскаго міра, либо, напротивъ того, отождествляетъ національныя особенности народнаго вѣры съ «метафизическимъ подвигомъ» Востока, на самомъ дѣлѣ ею непонятымъ или отвергнутымъ.

Тонкій наблюдатель-историкъ вѣрно схватилъ и ярко передалъ всѣ основныя черты нашего національнаго темперамента: эсхатологизмъ, какъ прирожденное свойство русской души, остріемъ направленной къ концу, къ послѣдней катастрофѣ; ея апокалиптическое міроощущеніе, столь далекое отъ рационализированной Европы. И еще то, что авторъ мѣтко называетъ «обрядовѣріемъ», возвращающимъ насъ, по его же замѣчанію, къ «ветхозавѣтной, левитской чистотѣ». Подчеркнемъ здѣсь слово ветхозавѣтной, какъ весьма многозначительное. Этотъ типъ уставнаго благочестія, дѣйствительно исконно-русскій, былъ — и это надо помнить — единственнымъ допускавшимся для массъ въ синодальной Россіи. Въ своей блестящей защитѣ русскаго ритуализма А. В. Карташевъ выставляетъ слѣдующій тезисъ: «Русскій человекъ не любитъ въ одиночествѣ подходить къ Богу. Это ему кажется ложнымъ героизмомъ и гордостью»

1) Этой темы Карташевъ, правда, не касается прямо. О ней пишетъ прекрасно, въ томъ же номерѣ «Пути», Н. Зерновъ. Имъ рѣшительно отвергаются «два ложныхъ воплощенія міроваго значенія Россіи» и указывается въ лицѣ Нила Сорскаго подлинный завѣтъ русскаго Православія. Въ то же время авторъ высказываетъ пожеланіе, къ которому мы всецѣло приоединяемся: о сравнительномъ изученіи не только всѣхъ вѣтвей Восточной Церкви, но и западнаго христіанства вообще. Давно пора. Въ этомъ смыслѣ въ эмиграціи не сдѣлаю почти ничего. О «всестороннемъ анализѣ» думать еще рано, но первыя вѣхи должны быть поставлены на этомъ пути, при условіи непристрастной — не безстрастной — оцѣнки и всесторонней информаций.

(стр. 24). Возможно. Но неужели надо приветствовать такой аперсонализм, такое отсутствие подхода къ Богу и общенія съ Нимъ, личнаго молитвеннаго опыта? ¹⁾). Вѣдь, оно идетъ въ разрѣзъ съ духомъ Евангелія, которое прозрѣваетъ и безконечно цѣнитъ каждое человѣческое сердце, и прежде всего съ его заповѣдью интимно-тайной молитвы (Мѡ. VI, 6). Не приходится ли намъ здѣсь открыто констатировать тотъ фактъ, что официальная Церковь, находясь подъ Кесаревымъ давленіемъ, препятствовала развитію индивидуальной духовности внутри Православія?

Рядомъ съ этимъ возникаетъ другой вопросъ, отъ котораго нельзя просто отмахнуться: что дѣлала православная царская Россія для посвященія народныхъ массъ въ ту литургическую, тайноводственную жизнь, которая одна была имъ доступна? ¹⁾. И далѣе: такъ называемое «оцерковленіе», не было ли оно явленіемъ болѣе бытовымъ, нежели истинно-религіознымъ? Оба вопроса стягиваются въ одинъ узелъ, который необходимо распутать. Что вообще зналъ и понималъ простолюдинъ въ церковной мистеріи, помимо того, что смутно угадывала его интуиція? Чрезвычайно мало, увѣ. За рѣдкими исключеніями, міряне — и при томъ всѣхъ словъ населенія — не вѣдали даже, гдѣ центръ божественной литургіи, и почему, на примѣръ, нельзя ей предпочитать всеобщее бдѣніе, какъ оно само по себѣ ни прекрасно. Если всѣ вѣрные стояли на колѣняхъ во время пѣнія «Отче Нашъ», а порой и Херувимской, то сколько человѣкъ, и въ городскихъ, и въ сельскихъ храмахъ, склонялись ницъ въ моментъ пресуществленія Святыхъ Даровъ? Само таинство

¹⁾ Замѣтимъ, что даже «въ гостяхъ у Бога» русскій иконостасъ, огромный и тяжелый, всталъ настоящей преградой между небомъ, алтаремъ и землею, тѣмъ самымъ какъ бы не допуская ихъ соучастія въ совершаемомъ священнодѣйствіи. И въ эту глухую стѣну іерей говоритъ «простите, братія» передъ Причащеніемъ! Странное пониманіе соборности, толкуемой обычно, какъ единство клира и народа — Тѣла Христова.

¹⁾ О недостаткѣ вообще «учительства» при несомнѣнной слабости церковно-приходскихъ школъ, отсутствіи богослужебныхъ книгъ и молчаніи церковныхъ кафедръ позволительно сожалѣть и не будучи ни «агентомъ большевиковъ», ни принципиальнымъ противникомъ восточно-русской Церкви, противъ которой ведутъ сейчасъ походъ нѣкоторые польскіе іезуиты (о. о. Тышкевичъ, Спасиль и Ясиновскій; о послѣднемъ см. большую отвѣдь Н. О. Лоссаго въ № 51 «Пути»). Но именно почитая и отстаивая вѣчное въ этой Церкви, мы отказываемся быть апологетомъ временнаго, санкціонировать историческія и другія ошибки, омрачающія чистоту религіознаго сознанія въ русской вѣрѣ. Намъ дорого вообще Православіе Востока, его истоки, о которыхъ наша традиція слишкомъ часто забываетъ, дорога надежда на его возможное обновленіе въ будущемъ.

Евхаристіи, вечера Агнца, которая по ученію Кавасилы («Жизнь во Христѣ») даетъ христіанину всѣ жизненные соки, его питающіе, и должна поэтому непрестанно его поддерживать, давно утратила въ русской церковности свою притягательную силу. Въ морѣ обрядовъ — sacramentalій словно растворилось величайшее лодѣло христіанское, въ немъ же Духъ Святой обновляетъ черезъ непосредственное соприкосновеніе съ Сыномъ все человѣческое естество. И это ослабленіе кровной связи членовъ съ Тѣломъ Христовымъ было тѣмъ опаснѣе, что иной путь — созерцательный — оставался закрытымъ для огромнаго большинства православныхъ русскихъ. — Какъ запорты были для нихъ и двери храма внѣ торжественныхъ службъ. Одного паломничества ко святымъ мѣстамъ «бродячей Руси» было недостаточно: оно не могло утолить жажды народа при его тягѣ къ божественному, и онъ кидался, этотъ безпризорный, голодный народъ, въ темный омутъ сектантства, донинѣ его влекущій. Спасало аскетическое монашество, подвижничество для немногихъ избранныхъ, «черныя ризы» внѣ міра, а не мнимая соборность въ міру. Спасала прежде всего дѣйственная благодатная сила молитвы — «кадило передъ Господомъ» — незримое предстательство близкихъ и дальнихъ угодниковъ. И еще, свѣтлое русское старчество, живая совѣсть народа православнаго.

Въ отвѣтъ Карташеву возразимъ твердо: гипертрофированный ритуализмъ былъ нашимъ злымъ рокомъ, не побоимся сказать: усыпляющимъ опиумомъ. Онъ и корень исторической трагедіи раскола, включая сюда не только старовѣрчество, но и хлыстовскій блудъ всѣхъ видовъ вплоть до Распутинскаго кошмара, не говоря уже о всевозрастающемъ вліяніи протестантскихъ сектъ. Онъ же первопричина отрыва многихъ поколѣній интеллигенціи отъ родной Церкви и внѣ-церковныхъ скитаній нашей духовной элиты, а, быть можетъ, и самой возможности безстыдно-позорнаго истребленія національныхъ святынь на глазахъ у «христіаннѣйшаго» народа. Мистицизмъ послѣдняго, не утвержденный догматически, основанный на одномъ религіозномъ инстинктѣ, и тутъ потерпѣлъ фіаско: не сумѣлъ ни внутренне осмыслить, ни сохранить драгоцѣнное свое сокровище. Ибо даже почитаніе иконъ и мощей — нервъ отъ нерва Православія — глубинный смыслъ котораго никогда не былъ вскрытъ у насъ за недостаткомъ именно презираемой Карташевымъ «катехизаціи», носило суевѣрный характеръ среди массъ. Оттого кощунственный большевизмъ такъ легко одержалъ надъ нимъ

— пусть временную — побѣду¹⁾. И это несмотря на чудо «обновленія» святыхъ иконъ по всей Руси въ первые годы революціи.

Напрасно А. В. Карташевъ открываетъ въ русскомъ «богоматеріализмѣ» (Вл. Соловьевъ), гдѣ столько магическаго, «наиболѣе адекватное оправданіе исхастскаго богословія». Послѣднее, совершенно по существу чуждое именно нашему Православію, никогда не было буквой, мертвящей или угашающей духъ. О немъ не можетъ быть здѣсь и рѣчи²⁾. Какъ ни высоко мы чтимъ теургическій элементъ въ Восточной Церкви (восходящій къ Ареопагиту и уже дѣйственный въ началѣ IV вѣка), однако, нельзя не признать его исключительное господство ущербленіемъ цѣлостнаго христіанскаго сознанія, въ частности восточно-патристическаго. Сознаніе это обнимало все многообразіе экспериментальнаго богопознанія, всю египетско-сирійско-византійскую мистику «сокровеннаго дѣланія», которое для нашей отечественной традиціи — зарытый въ землю кладъ. Въ этомъ отказѣ отъ древняго преданія-опыта отчасти повиненъ страхъ «прелести», столь распространенный (какъ страхъ пантеизма въ католичествѣ) и среди нашего образованнаго духовенства. Подозрительно относясь ко всякому пневматическому дерзновенію, оно не помнитъ болѣе, какъ дивно цвѣло нѣкогда на оригеновскомъ Востокѣ чистое созерцаніе — *θεωρία* — и какъ страстно, много позднѣе, въ самомъ сердцѣ іерархической Византіи, въ Студіонѣ, Симеонъ Новый Богословъ призываетъ всѣхъ и cadaго къ «вѣдѣнію и видѣнію»³⁾.

1) Въ качествѣ иллюстраціи, приведемъ рассказъ очевидца, которому, какъ знатному иностранцу, удалось нѣсколько лѣтъ тому назадъ воочию узрѣть икону Владимірской Божьей Матери — въ заднемъ углу Румянцевскаго музея. На его вопросъ о причинахъ недопущенія къ ней публики былъ данъ лицомъ, отъ совѣтскихъ властей независимымъ, слѣдующій отвѣтъ: «Боятся интеллигентской реакціи. Простой народъ — а не только пролетаріи — на нее и глядѣть не хочетъ съ тѣхъ поръ, какъ она перестала быть чудотворной. О томъ же, что такое православное пониманіе мощей и въ какомъ соотношеніи находится нетлѣніе тѣла съ канонизаціей не зналъ у насъ никто изъ мірянъ. Объ этомъ говоритъ Г. П. Федотовъ въ своей книгѣ «Святые древней Руси», Утса-press, 1931.

2) Нельзя не отмѣтить мимоходомъ прискорбнаго равнодушія къ «метафизическому подвигу» и ко всей личности св. Григорія Паламы со стороны російской Церкви. Сама имяславческая смута на Аѳонѣ указываетъ на упадокъ психастскаго богословія, ибо тайна божественнаго имени понималась сектантами элементарно-наивно. Но, разумѣется, совершенная надъ ними жестокая расправа есть актъ насилія, не оправдываемый христіанской совѣстью.

3) Послѣдняго у насъ знаютъ и чтутъ въ извѣстныхъ кругахъ какъ автора подложнаго, согласно новѣйшимъ изслѣдованіямъ, Слова о трехъ образахъ молитвы. Его же подлинныя «эротическіе» гимны (за-

Весь этот боговдохновенный энтузиазм греческого монашества, по выражению немецкого византиста Нолля, остыл и пепломъ покрылся еще въ патриаршей российской Церкви: сѣрымъ пепломъ аскетизма. Послѣдній, въ суженомъ пониманіи иноческаго подвига, сталъ для него самоцѣлью, а не средствомъ, не катарзисомъ, т.-е. методомъ, очищающимъ все человѣческое существо въ ступенномъ восхожденіи ангельской лѣствицы. Оттого завѣтъ бѣлаго старца о «стяжаніи Духа Святого», завѣтъ идущій изъ позабытыхъ глубинъ истиннаго христіанскаго гнозиса, кажется нынѣ православнымъ неслыханно-чудеснымъ, непостижимо-смѣлымъ откровеніемъ.

Съ другой стороны, примитивный народный адогматизмъ изначально перенесъ центръ тяжести въ міръ чувственный, символически отражающій міръ упостигаемый — *νοερός κόσμος*. Онъ какъ бы засталъ на первичной стадіи пассивно воспринятого сакрального обоженія: на актѣ освященія матеріи тайнодѣйствіемъ божественныхъ энергій. Между тѣмъ полнота чаемаго преображенія — новая земля и новое небо — требуетъ, въ процессѣ космическаго теозиса, коопераціи, живого, вѣчно творческаго участія разумной твари, едино-созданной по образу и подобию Творца (Максимъ Исповѣдникъ). Микрокосмъ не тонетъ въ макрокосмъ (какъ во всей школѣ германскаго философскаго оккультизма), а одухотворяетъ и преодолеваетъ его косность. вмѣстѣ съ тѣмъ космическая тенденція русскаго мистицизма въ народномъ подсознаніи соприкасается, ея понижываясь, съ языческой стихіей обожествленія вещества, «матери сырой земли». Это сакрализация дебелой матеріи, «тѣла душевнаго». — Неизжитой и въ наши дни, изъ хаоса растущій, паганизмъ самаго, вѣроятно, по природѣ своей аморальнаго народа: аморальнаго по какъ бы органическому непріятію имъ всѣмъ соціально-культурныхъ нормъ это-са, но жадно, какъ никакой другой, ищущій правды Божьей.

Когда А. В. Карташевъ настаиваетъ, какъ на специфической особенноти «русскаго христіанства», на присутіемъ

мѣчательно переведенные о. Флоренскимъ) и дополняющія ихъ Поученія не нашли до сихъ поръ комментаторовъ. Вспомнимъ также гонимаго у насъ и бѣжавшаго въ Румынію Пасія Величковскаго (о которомъ нѣтъ ни одного русскаго сочиненія) и поздній переводъ греческой Филокаліи. О томъ, какъ трудно просачивалась въ толщу его сознанія «умная молитва», свидѣтельствуютъ и Откровенныя рассказы странника, столь нашумѣвшіе въ послѣдніе годы. Но они же являются отраднымъ симптомомъ возможнаго духовнаго возрожденія. Замѣтимъ, что самое слово *προσευχή* — какъ отличное отъ *εὐχή*, какъ высшая точка *oratio* вообще, не нашла эквивалента на нашемъ убогомъ мистическомъ языкѣ.

ему смиреніи, когда онъ противопоставляетъ этой жемчужинѣ Евангелія «царственную добродѣтель любви, «точь въ точь какъ въ аскетическихъ руководствахъ восточныхъ подвижниковъ» (стр. 30), мы въ искреннемъ недоумѣніи. Во всемъ христіанствѣ, равно на Западѣ и на Востокѣ, абсолютное смиреніе есть начало, корень, основаніе, источникъ. Но какъ и почему и с х о д н ы й п у н к т ъ христіанскаго пути можетъ препятствовать достиженію вершины — ἀγάπη *charitas* — для насъ совершенно непонятно. Ничего подобнаго во всякомъ случаѣ нельзя найти у «восточныхъ подвижниковъ», изъ коихъ назовемъ хотя бы Іоанна Лѣствичника, какъ одного изъ наиболѣе у насъ извѣстныхъ. Въ его Клімаѣ смиреніе, какъ синтезъ покаянныхъ чувствованій, занимаетъ 25-ую ступень, любовь же стоитъ на самой высокой, 30-ой ступени, вѣнчая и затмевая всѣ добродѣтели, о чемъ столь пламенно говоритъ уже ап. Павелъ (I Кор. XIII, 13). Слѣдую нашему автору, мы можемъ сказать лишь слѣдующее: в о п р е к и , а не согласно идеалу святоотеческаго Востока, создавшаго на фонѣ Пѣсни Пѣсней (Оригенъ, Григорій Нисскій, Макарій Великій) брачную мистику, πνευματικὸς ὄμιλος харизматически-озаренной души съ Небеснымъ Женихомъ, — вопреки этому идеалу, который унаслѣдовалъ, эмоціонально его окрасивъ, католическій Западъ, русскій православный народъ въ религіи своей Эроса не вѣдалъ. Именно въ религіи, въ подлинномъ духовномъ опытѣ и даже въ церковномъ его аспектѣ. Не даромъ слово «любовь» выпало у насъ въ возгласѣ діакона передъ Чашей: «Со страхомъ Божиимъ и вѣрою... приступите».

Экстазъ «восхищенной Любви», которая, хотя и есть всегда откликъ и отблескъ Отчей, однако, имѣетъ свои законы, свой ритмъ, не нашель ни воплощенія, ни имени въ русскомъ христіанствѣ (напомнимъ непередаваемый греческій терминъ φίτρον). И здѣсь его лицо не отраженіе, а преломленіе сквозь тусклую призму лика вселенскаго. Вода въ вино такъ и не претворилась.

Что касается идеи «онтологическаго ничтожества» твари, то она, несомнѣнно, сильнѣе въ Западной антропологіи¹⁾. Восточные Отцы, съ ихъ ученіемъ о виртуальной божественности умной иконы Божества на землѣ, возвели первозданнаго человѣка на такую предѣльную грань, что сдѣлали для него теозисъ по причастію разрѣшающимъ аккордомъ бы-

1) Задолго до русскаго монаха, говорящаго, по Карташеву, мірянину: «Помни, что ты ничто передъ Богомъ, тогда онъ начнетъ творить изъ себя нѣчто», въ XIV вѣкѣ Екатерина Сиенская, отъ имени посѣтившаго ее Бога, утверждаетъ въ своемъ Діалогѣ: «Я Тотъ, который есть, ты же та, которой нѣтъ»

тія, а не только паки-бытія. Христiанское смиреніе отъ этого умалиться не могло, благодаря ясному различенію въ родѣ Адамовомъ: съ одной стороны, сверхнатуральной потенціи, съ другой, грѣховной реальности послѣ паденія. Вся прагматика аскетическаго земного боренія заключается въ томъ, чтобы вновь сдѣлать оскверненный сосудъ достойнымъ вмѣстилищемъ Духа, ему дарованнаго при крещеніи-помазаніи. Русское религиозное чувство съ особенной интенсивностью восприняло именно покаянный мотивъ аскетической дисциплины: плачь за грѣхи. Но слишкомъ часто этотъ не до конца осмысленный плачь — который могъ бы стать «даромъ слезнымъ» — прерывается бурными взрывами боготорческаго инстинкта. — Вѣчный размахъ отъ самоуничженія до самовозвеличенія-неслыханнаго. И въ томъ и въ другомъ очень много національнаго, но нѣтъ, само собою, ничего типически-православнаго.

То же самое относительно проблемы свободы и благодати. По мнѣнію Карташева, эта проблема представляется «восточному сознанію какъ бы не христiанской (?), поставленной языческой гордостью», ибо ему «вообще чужда претензія какой бы то ни было личности сводить счеты съ Богомъ» (стр. 29). Откуда сіе? На самомъ дѣлѣ весь этотъ вопросъ, во-истину трагическій для Августиновскаго Запада, умалившаго силу человѣческаго духа, былъ устраненъ или предупрежденъ въ греческой патристичѣской теоріи с и н э р г и з м а : два возносящія горѣ крыла, по Максиму Исповѣднику. Восточная Церковь осталась ей вѣрна, за что иногда обвиняется западными теологами въ полу-пелагианствѣ. Нельзя однако не напомнить, что въ данной теоріи, гдѣ понятіе χάρις еще эмбрионально (оно разработано лишь въ XIV вѣкѣ въ Паламитовомъ ученіи о «тысячепостасной благодати»), свобода человѣческой воли полагается независимо (по крайней мѣрѣ, по искупленіи) отъ *gratia praeveniens*: полярная противоположность ея скованности въ Лютеровомъ *servum arbitrium*. Для аскезы-агоніи «Христовыхъ атлетовъ» эта автономія была чрезвычайно цѣнна, и мы видимъ въ яркихъ повѣствованіяхъ Іоанна Кассіана, какъ искусно ее умѣли использовать отцы-отшельники въ пустыняхъ Египта. Но и они твердили на каждомъ шагу, что безъ непрестанной помощи свыше борьба съ искушеніемъ и безсильна. Вѣра въ конечное спасеніе неисповѣдимымъ милосердіемъ Божиимъ особенно дорога дѣйствительно русской душѣ, но скорѣе потому, что она мятежная, а не потому, что она наисмирненѣйшая.

Въ томъ же свѣтѣ Карташевъ видитъ и наше народное почитаніе Богородицы, какъ всемилосердной Заступницы.

Однако и въ немъ мы находимъ лишь всеобщее упованіе «рода христіанскаго». Непосредственно-радостное ощущеніе «предстательства» Маріи, ея всепрощающей любви, согрѣваетъ своимъ тихимъ пламенемъ все романо-германское средневѣковье, гдѣ она Царица неба и всея земли, Прибѣжище отчаявшихся. И тотъ же трепетный, робкій призывъ слышится въ заключительной мольбѣ латинской *Ave Maria*: ...«*Ora pro nobis, peccatoribus, nunc et in hora mortis postrae*». Не лучше ли было бы тогда, по-братски, признать, что почитаніе Присноблаженной и Пренепорочной есть сердце Вселенской Церкви?

Какъ нѣкоторое отличіе восточной концепціи, здѣсь можно, правда, отмѣтить преобладаніе мистики материнства надъ мистикой дѣвства, распустившейся впервые на Западѣ въ феодальной Франціи, колыбели рыцарскаго культа Дамы. Но и тамъ, особенно въ представленіи послѣднихъ вѣковъ и подъ вліяніемъ Лурдскихъ чудесъ, *Notre-Dame* прежде всего Мать всѣхъ Скорбящихъ: *Mère de miséricorde et refuge des pécheurs*. Крещенная Русь, гдѣ мать, увы, никогда не была окружена піэтетомъ, восприняла изъ Византіи догматъ владычественной Родильницы — Θεοτόκος, оставивъ въ тѣни воспѣтую тамъ же «Невѣсту не-невѣстную», которую вся Церковь неизмѣнно продолжаетъ ублажать какъ таковую. Смягчивъ лирически очертанія Державной, народъ вложилъ въ ея образъ все томленіе души своей, на тернистомъ жизненномъ пути укрывающейся подъ Покровомъ Той, Которая «славнѣйшая безъ сравненія Серафимъ». Душа эта дѣйствительно почитаетъ Богородицу болѣе, чѣмъ прославляетъ Приснодѣву¹⁾. Преображенной, единственной въ мірѣ женской судьбы, здѣсь нѣтъ пониманія, нѣтъ выраженія. И все-таки нельзя утверждать, будто «русскій никогда не воображаетъ и не изображаетъ Богородицу безъ Младенца и юной дѣвой» (стр. 29). Ибо первую мы встрѣчаемъ въ древнѣйшихъ русскихъ фрескахъ, въ согласіи съ ранней восточной иконографической концепціей, какъ одиноко-величавую фигуру Оранты, не Одигитріи (Старая Ладога и Нередица). А икона дѣвственной Богоматери Умиленія со сложенными на груди ру-

1) Что касается сложнаго вопроса, который еще ожидаетъ безпристрастнаго изслѣдованія, о сближеніи Богоматери съ Софіей, то мы позволимъ себѣ сдѣлать не безинтересное для будущаго историка напоминаніе: во всѣхъ католическихъ службахъ, посвященныхъ Дѣвѣ Маріи, чтенія взяты изъ книгъ о Премудрости Божіей. «*Dominus possedit me in initio viarum*» (*Prov. VIII, 22-25*) въ самой поздней мессѣ Непорочнаго Зачатія; а въ Успеніе (*Assumptio*). *Lib. Ecles.*, XXIV, 11-13 и 15-20. Богородичныя службы на Востокѣ о Софіи не упоминаютъ.

ками (напоминающая позднего происхождения западную *Immaculée Conception*) была, какъ извѣстно, любимымъ образомъ преп. Серафима Саровскаго, передъ которымъ онъ, по житію его, скончался колѣнопреклоненный.

Въ заключеніе два слова еще о прирожденномъ русскому христіанству чувствъ со-мученичества, на которое указываетъ, недостаточно лишь его отгѣняя, А. В. Карташевъ. Слѣдованіе за Христомъ принимаетъ здѣсь въ самомъ дѣлѣ нѣсколько иную форму, чѣмъ на Западѣ, гдѣ оно пустило очень глубокіе доктринальные корни: форму долготерпѣнія, страсотерпчества, безропотной покорности волѣ Божьей. Трезвенное по своей духовной природѣ Православіе, помимо соблюденія заповѣдей и церковныхъ правилъ, вообще не требуетъ отъ своихъ чадъ героизма и самоистязательства не поощряетъ. Карташевъ безусловно правъ, замѣчая, что русское состраданіе идетъ по линіи любовной помощи ближнимъ въ совмѣстномъ несеніи креста. Западъ иначе переживаетъ и активно понимаетъ соучастіе человѣческое въ Страстяхъ Господнихъ. Его *imitatio Christi*, несравненно болѣе драматическое съ самаго начала, одновременно зиждется на принципѣ *paratio* и вытекаетъ изъ *com-passio*, изъ адорации *sanctae humanitatis*, которая стала объектомъ настоящаго культа съ XII вѣка: въ лицѣ св. Бернарда, и еще болѣе съ Франциска Ассизскаго, явившаго міру первые видимые стигматы. Паче добровольнаго сораспятія съ Сыномъ Божіимъ, какъ продолженія и скупительной жертвы (Павлова мысль вмѣстѣ съ «язвами» за Христа) и неотъемлемой отъ него въ западномъ средневѣковьи влюбленности въ крестныя муки лежитъ внѣ поля зрѣнія и опыта ортодоксальнаго Востока, несмотря на то, что самое понятіе святости выросло изъ живой реальности «свидѣтельства» — *martyrium*. Христоцентризмъ — не пан-христізмъ — правда не былъ Востоку чуждъ, но тайна грядущаго Духа рѣяла надъ нимъ всегда, все озаряя своимъ чаяніемъ. Церковь Вселенскихъ соборовъ никогда, и въ символѣ и въ умонастроеніи своемъ, не отдѣляла чловѣка во-плоти Иисуса отъ божественнаго, вѣчно-сущаго Логоса: теандрическое единство впостаси соблюдалось имъ ревностно-строго. Въ русскомъ Православіи можно, быть можетъ, подсмотрѣть легкій уклонъ въ сторону протестантскаго кенозиса, какъ особо-взволнованное вниманіе къ зраку «уничиженнаго раба Іеговы», о чемъ упоминаетъ Карташевъ. Но главное, на это особо ударяетъ и онъ, Восточная Церковь орлинымъ окомъ провидитъ за смертной ночью Голгофы незакатную зарю Воскресенія, солнца Славы. Совер-

шенно вѣрно, что Православіе — однако не только русское — есть христіанство не патетически-голгоѣское, а радостно-пасхальное, Воскресное. Но, для того, чтобы соборное сіе таинство могло праздноваться во-истину какъ торжество изъ торжествъ, мало одного «снятія Пилатовой печати съ трехдневнаго гроба Св. Руси» (стр. 31). Мало и вѣры въ то, что она возстанетъ, хотя такъ вѣроятно, что эта Русь давно опочила смертнымъ сномъ. Если будетъ — когда и чьей рукою? — воскрешень мертвецъ, котораго нельзя уподоблять самовоскресающему Спасителю, то надо, уврачевавъ раны, язвы и струпы на тѣлѣ его, оживотворить въ немъ духъ безсмертный. — Дабы воплотилась на землѣ русской для новыхъ откровеній единой теофаніи Церковь невидимая, та, которой не одолѣли и не одолѣютъ врата адовы.

М. Лотъ-Бородина.