

Русская идея: иное видение человека Томас Шпидлик

Отец Томаш Шпидлик и его книга «Русская идея: иное видение человека»

Введение

Отец Томаш Шпидлик (род. в 1919 г. в г. Бошковице, Моравия, ныне – Чешская Республика) на сегодняшний день является одним из лучших в мире знатоков и ценителей восточнохристианской духовной культуры. Почетный доктор богословия целого ряда университетов, монах и священник, заслуженный профессор с более чем 45-летним стажем преподавания, с 1991 г. он живет и работает в Центро Алетти, в Риме, в центре, специально созданном для изучения восточнохристианской традиции. В 1993 г. Общество византистов в Санкт-Петербурге избрало его своим почетным членом, а 21 октября 2003 г. о. Томаш Шпидлик главным образом за свои научные достижения был возведен в сан кардинала. Его самая известная книга «Русская идея: иное видение человека», изданная по-итальянски и по-французски, теперь становится доступной и русскоязычному читателю. Написанная с большой любовью и уважением к русской духовной культуре, эта книга открывает ее не только западному человеку, но помогает и нам самим, словно в зеркале, лучше разглядеть самих себя, а значит – и лучше понять.

Отец Томаш Шпидлик и его книга «Русская идея: иное видение человека»

Автор этой книги о. Томаш Шпидлик является сегодня одним из крупнейших в мире знатоков восточнохристианской духовности. Наряду с этим он простой и живой в общении, добрый и творчески остроумный человек. Им сочинен целый ряд анекдотов, из которых можно было бы составить отдельное издание. Вот один из них. Умирает добродетельный атеист, попадает на тот свет, и Бог думает, что с ним делать: в ад посылать его не за что, но и в рай тоже. Поразмыслив и учтя убежденность того, Он решает использовать его на

коммутаторе; и теперь атеист, отвечая на звонки, привычно твердит в телефонные трубки: «Бога нет! Бога нет! Бога нет!»

Как сообщено мне из Центро Алетти (Centro Aletti) в Риме, где ныне о. Томаш Шпидлик проживает, он родился 17 декабря 1919 г. в г. Бошковице (Boskovice), Моравия (в настоящее время – Чешская Республика). В 1938 г. окончив там школу, он поступил на философский факультет университета г. Брно, но проучился там недолго, ибо в 1939 г. Брно был оккупирован нацистами, и университет был закрыт. Следуя своему постоянно увеличивающемуся интересу к делам духовным, в 1940 г. Шпидлик поступил в иезуитский новициат в Бенесове около Праги, но в 1942 г. и это место было оккупировано нацистами, и новициат был перенесен в Велеград в Моравии, где находится широко почитаемая могила святителя Мефодия († 885), брата преп. Кирилла, апостола славян. 24 сентября того же года Томаш Шпидлик постригся в монахи. В 1942–1943 гг. он продолжал философские штудии в Велеграде, но они постоянно прерывались принудительными работами молодых людей под надзором немецких, затем румынских, а позже и советских солдат. Завершив изучение философии, в 1945 и 1946 гг. Шпидлик был префектом велеградской средней школы, магистром, по терминологии иезуитов, преподающим чешский и русский язык.

По окончании войны Томаш Шпидлик был послан в Маастрихт в Нидерландах изучать богословие. 22 августа 1949 г. он был посвящен в священники. Затем во Флоренции прошел испытательный период, завершивший его формирование в качестве иезуита. По завершении третьего года этой подготовки, в 1951 г., о. Томаш Шпидлик был приглашен в Рим для работы на Ватиканском радио. Его воскресные проповеди на чешском языке вызывали такой интерес, что были опубликованы и переведены на ряд восточноевропейских языков, в том числе на польский, румынский, но также и на итальянский.

К 38-и годам он стал духовным директором папской Непомученской (Nepomuceno), прежней Боемской (Boemo) семинарии. Все эти обязанности не помешали ему оставаться ученым-исследователем. В июне 1955 г. он защитил докторскую

диссертацию в Папском Восточном институте в Риме. Этот год отмечен началом его университетской карьеры в качестве профессора патристического и восточного богословия в различных университетах Рима и по всему миру. Если его учитель Fr. I. Hausher заложил научные основы для изучения восточнохристианской духовности, то о. Томаш Шпидлик, человек с острой художественной восприимчивостью современной культуры, направил ее изучение в жизненно важном сегодня направлении. С этой восприимчивостью он исследовал области и достижения восточного богословия, которые, по мере их восприятия, могут и сегодня стать источником духовной жизни. В своей научной работе, охватывающей исследование, систематизацию и популяризацию, о. Томаш Шпидлик достигает удивительного эффекта: другие выносят давно похороненные древние вещи обратно на свет, но те остаются мертвыми; у о. Шпидлика же они становятся действенным средством преобразования культуры во Христе в продолжающейся истории спасения. Они немедленно делаются богословской вестью, вдохновляющей и направляющей людей, сообщая им устремленность к Вечному.

Работы о. Томаша Шпидлика могут показаться длинным рядом цитат, но за потоком страниц его книг и статей красной нитью проступает то, что восточные народы (не только славянских стран), а в последнее время и западные, чувствуют как свою насущную потребность. Он очень плодотворный автор; его многочисленные публикации обеспечили его признание в академической и международной сферах. В течение 1989–1990 академического года, после 45-и лет преподавания, он стал заслуженным (emeritus) профессором, но он и сегодня продолжает преподавать, собирая неизменно большую аудиторию. В 1989 г. американский Библиографический институт of Raleigh в Северной Каролине избрал его «Человеком года, 1990», а годом позже счел его «Наиболее замечательной личностью десятилетия (The most admired person of the decade)».

С 1991 г. о. Томаш Шпидлик живет и работает в Центро Алетти в Риме, созданном для изучения восточнохристианской

традиции в ее отношении к проблемам современного мира.

26 июля 1992 г. город Брод, место рождения Яна Амоса Коменского (1592–1670), чешского педагога и богослова, более известного под его латинским именем Комениус, удостоил о. Томаша почетного гражданства.

Отца Томаша Шпидлика много раз приглашали в Россию, в том числе на 600-летие со дня кончины преп. Сергия Радонежского († 25 февраля 1392 г.; отмечается 8 октября по григорианскому календарю); тогда же он был принят в Кремле. В 1993 г. Общество византистов в Санкт-Петербурге избрало его своим почетным членом.

В апреле 1994 г., по случаю публикации его книги «Русская идея», город Труа наградил его медалью города в знак присуждения ему почетного гражданства.

В 1994–1995 академическом году о. Томаш Шпидлик был избран первым заведующим кафедрой восточного богословия, основанной в Папском Восточном институте сэром Дэниелом и графиней Бернардиной Донахью. Лекцию при инаугурации на тему «Персональное возвращение к восточной духовности» он прочел 14 ноября 1994 г.

В 1997 г. он получил два почетных доктората: первый в мае от университета Клуй-Напока (Cluj-Napoca) в Румынии – как один из величайших авторитетов в богословии и восточной духовности, а второй в декабре от департамента богословия университета в Оломоуце в Чешской Республике.

В октябре 1998 г. Вацлав Гавел, президент Чешской Республики, наградил его медалью Общества Масарика, одной из высочайших наград Чешского государства. В мае 1999 г. Пражский университет тоже избрал его почетным доктором.

21 октября 2003 г. о. Томаш Шпидлик за свои главным образом научные достижения был возведен в сан кардинала.

Будучи переведена на русский язык, книга о. Т. Шпидлика «Русская идея: иное видение человека», дает возможность и широкому русскому читателю взглянуть на родную, часто ему самому плохо известную восточнохристианскую культуру, как на нечто «иное» с точки зрения культуры христианской западной, ныне ею, этой культурой, востребуемое.

Пожалуй, главным, согласно этой книге, оказывается то, что здесь, в русской духовной культуре, «будучи личностью, человек укоренен в другом мире, в вечности» (С. 30), и «отвечает Богу в акте синергии» (С. 48), «роде диалога» (С. 101), в котором «возникает духовная личность, участвующая в движении к бесконечному вплоть до окончательного обожения» (С. 368). «Другими словами, речь идет о человеке, рассматриваемом в вертикальном измерении» (С. 57), неотделимом от «веры, дающей нам жизнь вечную» (С. 100) и побуждающей к «преображению всех частей космоса и всего общества» (С. 145), ибо «русские не довольствуются тем, чтобы восхищаться космосом извне, они видят себя внутри него» (С. 217). Русский человек «в сущности своей христологичен и потому он должен жить в богочеловеческом пространстве, которое принадлежит ему, которое ограничено, но в то же время открыто бесконечному, как и все тайны, составляющие жизнь Христа» (С. 339), так что «для русского сознания вечность не противостоит времени» (С. 336), «В християнском смысле вечность – это встреча со Христом, в котором осуществляется полнота времен» (С. 338).

Многие суждения о. Томаша Шпидлика, несомненно, заставят читателя и задуматься, но спора, я думаю, не вызовут, например: «Юридическое устройство русского монашества в последние века было малоблагодатным» (С. 156); «...внести в любую культуру христологический смысл – это единственный способ спасти ее» (С. 57); «Будучи божественно-человеческой, культура содержит в себе два элемента: вечный и преходящий. Расчленение этих двух элементов неизбежно приводит к упадку культуры» (С. 171), но «неудачи пробуждают волю к религиозному преобразованию жизни, к перенесению центра тяжести с разрозненного земного времени на вечное время божественной жизни» (С. 188); «Культура не теряет своей ценности, коль скоро она становится частью вечной жизни, если она встречается с Божественной реальностью» (С. 171); «...христианство – единственная религия, которая придает смысл истории» (С. 237); «Хотя это и кажется противоречивым, но выражение «вечное время» представляется нам более

близким русской мысли, чем многочисленные метафизические теории, в которых время и вечность рассматривалась как парные движению и неподвижности» (С. 238); «Вечность божественна и человечна, и мы взаимодействуем с Богом, чтобы достичь ее» (С. 240).

Полагаю, благодаря этой книге русский читатель поймет, что именно нерастратенная еще причастность русского духа, «русской идеи», к Вечному и есть то «иное», что оказывается сейчас востребованным культурой западноевропейской, и испытает в конце концов чувство признательности о. Томашу Шпиддику за то внимание и любовь к русской духовной культуре, с какими им написана эта книга, открывающая ее не только западным людям, но и нам самим.

Введение

Русская идея! В прошлом веке эта тема вызывала множество споров между славянофилами и западниками¹. Названием этим русские мыслители, и по сей день сохраняющие свое значение для русской культуры, стремились выразить то, что наиболее характерно для русского народа, для его истории, для его мирового призвания; призвание это религиозное, поскольку речь идет об особом вкладе одного народа в судьбу всего человечества. Неудивительно, что у разных мыслителей «идеи» об истории и призвании восточных славян были совершенно различными, и потому многие авторы проявляют определенный скептицизм в отношении того, какую пользу могут приносить такого рода исследования. Д. И. Чижевский, например, предпочитал говорить о «русском духе», так как это понятие в большей степени, чем «идея», можно связать с существованием конкретного начала, способного к изменению, хотя и остающегося при этом тождественным самому себе – понятие, передающее идентичность русского народа как в его преемственности, так и в его призвании. Но является ли дух началом, достаточно осознанным, чтобы его можно было описывать? Чижевский утверждает, что дух, о котором он говорит – это осознание людьми своего собственного существования². Это осознание можно постичь через исторические события, политические преобразования,

идеологические изменения. И потому невозможно, чтобы представители какой-либо большой нации обладали бы одинаковым осознанием своего существования. Различные исторические эпохи могут порождать противоположные тенденции, и каждая из них имеет своих особых представителей.

Кроме того, само прилагательное «русский» двусмысленно: великая царская империя включала в себя украинцев, белорусов и даже поляков и финнов, не считая малочисленных русифицированных народностей и территорий, присоединенных в результате войн. И прав был Д. И. Чижевский, предостерегавший против всех упрощений, которые могут превратить «русскую идею» в плод иллюзорной идеологии³. Вот почему, желая представить Россию иностранцам, он описывал различные духовные движения, которые, начиная еще со времен св. князя Владимира и до Первой мировой войны, возникали на русской земле; тем самым он оставлял за читателем свободу выработать свою собственную «идею», исходя из того описания «русского духа», которое было ему представлено.

Николай Бердяев выступает против такой позиции, считая, что она чревата скептицизмом. На основании всей софиологической традиции можно утверждать, что историческая и космическая эволюция являются не чем иным, как постепенным осуществлением вечных «идей». И потому действительно следует выявлять эти идеи в истории при условии рассмотрения их как реальностей «метаисторических»⁴. Таким образом, говорить о «русской идее» – значит выявить в истории ту идею, которой народ живет втайне, идею, которую, как божественную реальность, можно раскрыть лишь в процессе духовного созерцания. И Вл. Соловьев говорил о том, что идею нации можно постичь лишь в связи с Богом, с Его замыслом всеобщего спасения: русская идея – это то, что Бог предвечно ожидает от этой нации, которая должна служить всему человечеству, соучаствуя в истине и воплощении⁵.

Следовательно, проблему эту мы должны рассматривать не как научную, в классическом смысле этого понятия, но как

«профетическую». У западного человека, приступающего к ее изучению, подобный способ мышления вызывает точно такое же затруднение, какое он испытывает перед всем тем, что представляется ему подходом «иррациональным». Для того чтобы все, что утверждается о России, в его глазах было верным и достойным доверия, оно должно быть либо подтверждено историческими, литературными, философскими документами, либо основываться на духовной традиции. Но как быть, если все эти свидетельства отсылают нас к совершенно разным областям? Не был ли прав Чижевский, утверждая, что из потоков движений, столь различных между собой, не может всплывать одинаковая идея?

В таком случае, какова же цель нашей книги, которую мы решили назвать «Русская идея»? Разумеется, мы не притязаем на то, что лучше, чем сами сыны русского народа видим, в чем заключается их призвание; они сами вернее смогут разобраться в том, к чему тяготеет их сердце. Не стремимся мы и к созданию некоего синтеза всех работ, написанных до сих пор о русской духовности. Нашу задачу по отношению к нашему предмету можно объяснить следующим образом: когда Петр Великий решил обновить великую царскую Империю, он исходил из определенной «идеи» европейского Запада. Он хотел привнести в Россию то, что сам выбрал на Западе среди стольких вещей и что, как ему казалось, могло привнести в его страну то, чего ей тогда недоставало. Приблизительно так же мы смотрим на Восточную Европу со стороны Запада: мы тоже имеем о ней определенную «идею» и намерение найти на славянском Востоке те начала, которых, как нам кажется, недостает духовной жизни и цивилизации Западной Европы и которые могут быть сюда привнесены.

Вячеслав Иванов, поэт и мыслитель, любивший, изучавший различные культуры и восхищавшийся ими, хотел видеть христианство, дышащее двумя легкими⁶. Его слова остались как программа и как надежда для христиан Запада и Востока. Латиняне совершают крестное знамение слева направо, византийцы – справа налево, но важно прежде всего то, что крестное знамение остается символом Спасителя, Иисуса

Христа, Который, как солнце, освещает вершины гор, изливая свой свет на Восток и на Запад, дабы весь небосклон был освещен⁷.

Глава первая. Права личности

I. Структура человека

Значение антропологии

Русская мысль, как утверждает Василий Зеньковский на первых страницах своей книги по истории философии⁸, «антропоцентрична». Прежде всего ее интересует человек, его судьба, его развитие. И потому некоторые известные авторы рассматривали философско-религиозные проблемы с точки зрения темы человека: Григорий Сковорода⁹, Петр Чаадаев¹⁰, Виссарион Белинский¹¹, Виктор Несмелов¹², Лев Шестов¹³ и многие другие.

Тот же самый подход мы видим и в русской литературе. Например, Владимир Соловьев отмечает в поэзии Тютчева такую же озабоченность человеком¹⁴. Однако с наибольшей глубиной проблема человека раскрыта в творчестве Ф. М. Достоевского: именно в человеке сокрыта загадка творения и разрешить вопрос о человеке значит разрешить вопрос о Боге¹⁵. Вот почему он укоряет интеллигентов, исповедующих абстрактные принципы, в том, что они занимаются разработкой безличных идей, и бросает им такой упрек: «Вы против жизни. Вы налагаете на нее ваши абстракции. Вы теоретики, у вас нет почвы под ногами. Прежде всего нужно стать кем-то, воплотиться, стать самим собой, личностью. Но вы всего лишь тени, ничто... сон, можно смотреть сквозь вас»¹⁶.

Для многих мыслителей такой антропологический интерес часто является свидетельством «обращения» их мысли от гегельянской философии к конкретной реальности. Они готовы даже утверждать, что подобное обращение ожидает в будущем и некоторых христиан. Историческое христианство иногда обвиняют в том, что оно поддается соблазну «абстрактности», которая противоречит истине воплощения. «Конечным результатом такой религии, – констатирует В. Розанов, – является самопожертвование староверов, которые самосжигаются или замуровывают себя живыми во имя сохранения старых “обрядов”»¹⁷.

Такой же упрек делает и Бердяев: «На почве исторического Православия, в котором преобладал монашески-аскетический дух, не была и не могла быть достаточно раскрыта тема о человеке»¹⁸. И потому, заключает Бердяев, именно современные русские мыслители – и прежде всего он сам – в значительной степени способствовали привлечению внимания к этому антропологическому аспекту веры¹⁹.

Семен Франк вторит ему, напоминая, что христианство ориентировано прежде всего на человека: «Таково парадоксальное, освобождающее и дарующее несказанную радость христианское сознание примата религиозного начала над моральным. Христианство есть религия человечности. В ней человек впервые обретает утешающее убеждение, что Бог, верховная инстанция бытия, имеет, в конечном счете, только один интерес – конкретную человеческую нужду, и одну только заботу – помочь человеку»²⁰.

Антропологическое богословие и богословская антропология

Но, учитывая позитивный аспект, содержащийся в критике «исторического христианства», мы вместе с тем должны внести поправки в ее слишком суровые суждения, несправедливые по своей сути. Известно, что евреи находили Бога в истории, что греки пытались найти Его в макрокосме, тогда как христианские монахи с самого начала искали Его в микрокосме, то есть в человеке как образе Божиим²¹. «Уже потому, что он создан по образу Бога Троицы, человек является живой богословской загадкой; он становится истинным “богословским местом”», – утверждает Павел Евдокимов²². А Виктор Несмелов до такой степени настаивает на этой истине, что вообще отрицает возможность познания Бога через космос. Он говорит, что мир не только не являет Лице Божие, но скорее скрывает Его²³. Единственный «действительный путь» богопознания – это «научное исследование о живом человеке»²⁴.

Аскеты передали нам свое убеждение в том, что лик очищенного человека отражает божественный свет²⁵. И в рамках

именно этой традиции следует понимать слова старца Зосимы Алеше: «А тебя, Алексей, много раз благословлял я мысленно в жизни моей за лик твой, узнай сие». И потому он послал его к Мите, надеясь, что братский его лик поможет «спасти» Митю. «Я люблю твое лицо, Алеша, – говорит Иван Карамазов, другой брат Алеши. – Он [дьявол] тебя испугался, тебя, голубя. Ты “чистый херувим”». Интересно отметить, что Достоевский противопоставляет атеизму вовсе не диалектику, но «лик», живую икону Христа²⁶.

И все же своеобразие русского подхода становится более очевидным, если мы рассмотрим это гносеологическое отношение с противоположной стороны: утверждается не только познание Бога со стороны человека, но и познание человеку, исходящее от Бога. Русские мыслители всегда прекрасно сознавали, что человек не есть нечто полностью «известное», но скорее «неизвестное», тайна.

Кто может разрешить все проблемы, которые «ставит» человеческое существо, в своей сущности антиномичное? Только Христос, Богочеловек. И потому вместе с о. Сергием Булгаковым можно утверждать, что антропология неотделима от христологии: «Боговоплощение не есть катастрофа для человеческого естества или насилие над ним, но, наоборот, его исполнение. Поэтому Христос, будучи совершенным Богом, есть и истинный человек»²⁷. Подвести итог этому размышлению можно словами Бердяева: «Явление Христа является основным фактом антропологии»²⁸.

Нравственная и психологическая антропология

Часто утверждают, что аскеты – это те, кто в основном занимаются антропологией, полагая ее прикладной практикой, «дающей прямые сведения о “невидимой брани”»²⁹, которая учит тому, как следует использовать человеческие способности для упражнения в добродетели и молитве. И для этого монахи прибегали к психологическим представлениям своего времени.

Русские монахи, постоянно читавшие писания Отцов, хорошо усвоили греческую терминологию, и в особенности представление о трех частях или трех началах души: разумной, яростной и желательной³⁰. Это разделение помогает понять необходимость борьбы со страстями, о чем говорится уже в Наказании митрополита Никифора I Владимиру Мономаху³¹.

Позднее, благодаря многочисленным текстам Добротолюбия, это разделение – со всеми его последствиями – было усвоено духовной литературой, хотя она и не могла объяснить его достаточно детально. Простые аскеты одновременно читали Отцов самых разных направлений: «общее» видение человеческих возможностей нравилось им больше, нежели разбор частностей. Конечно, верно, что иногда моралисты обращались к конкретному анализу, но делали они это лишь в практических целях, для того чтобы каждому органу, каждой части человека придать «доброе направление» с целью его освящения³².

Русский духовный писатель Феофан Затворник стремился систематизировать описание духовной жизни, стараясь вместить ее в рамки психологических разграничений, приспособляя богословские концепции древних Отцов к экспериментальной психологии XIX века. И следует заметить, что его усилия не пропали даром.

Трихотомическая антропология Феофана Затворника³³

«К существенным свойствам человека принадлежит то, что он одарен сознанием, может говорить о себе – я, или есть лице»³⁴. Но прямо противоположное можно сказать о грехе, ибо грех ложным образом отождествляет с грешником то, что приводит извне. Именно это утверждение лежит в основе учения Феофана, в котором элементы патристики соединены с современными ему представлениями, но всегда в применении к духовной жизни, которая только его и интересует.

«Лице человека (я) есть единство духа, души и тела»³⁵. Нравственная жизнь должна давать каждому то, что ему

подходит, и вместе с тем поддерживать единство, созидующее человека. В отношении тела, которое нуждается в удовлетворении своих насущных потребностей, зло состоит в их изолированном удовлетворении, без приспособления к служению нуждам души³⁶.

Что же касается души, то все действия, в которых она себя проявляет, можно распределить по трем категориям: мысли, желания и чувства. А значит, можно выделить три части души: познающую, желающую и чувствующую – сердце.

К познающей части Феофан относит все, что входит в процесс познания и что, основываясь на воображении и чувствах, формирует рассудочные суждения. «Жизнь по воле Божией есть в высочайшей степени жизнь разумная»³⁷. А рационализм – это использование разума против разума, когда он препятствует возрастанию в Духе, когда разум предается бесплодным мечтаниям.

Действующая сила желающей части души – ее воля. Она также свободна, и дело ее – организация нашей жизни. В единении с Духом она владеет «умением с успехом вести дела, верно соображая средства с целями, и дела с внешними обстоятельствами», -то, что мы называем «благоразумием»³⁸.

«Дело сердца – чувствовать все, касающееся нашего лица»³⁹. Сердце – место встречи человека и Бога. Феофан – бесспорный мастер описания деятельности сердца и воспитания чувств с целью сделать их «духовными»⁴⁰.

В конце концов, дух – это душа нашей души. Вот почему христианская жизнь – это все возрастающее одухотворение души и тела. И только такая жизнь соответствует человеческой природе, какой создал ее Господь. Все соблазны мира имеют одну и ту же цель – угасить дух. В этом сила мира, но вместе с тем и его большая слабость. Мир, учит Феофан, почти автоматически заставляет нас покидать его, ибо все его внешние удовольствия не могут избавить нас от тоски по Духу⁴¹.

II. Личность, победа над природой

Русский персонализм

В чем же состоит величие человека? Все Отцы единодушно утверждают, что человек – это образ Божий. Такова его истинная «природа», природа обоженного существа. Размышляя над этим откровением, разные авторы выделяют различные его аспекты: знание, свобода, способность управлять остальным творением⁴².

Духовные авторы часто возвращаются к этим темам; но следует отметить, что мыслители XX века развивают новую идею. Их в меньшей степени интересуют свойства человеческой «природы», чем то обстоятельство, что человек – это «личность», образ же личностного Бога – это привилегия, обесценивающая простой вопрос «природы».

Оливье Клеман так описывает развитие этой темы личности: «полностью укорененная в библейском откровении, тема личности обрела богословскую формулировку у Отцов IV века, но на уровне божественного существования, а не существования человеческого. Конечно, Предание сохраняет самое существенное, утверждая, что человек – это «образ Божий», но субстанционализм и интеллектуализм затрудняют правильный подход к этой тайне. Мне кажется, что заслуга русского богословия и русской философии XIX и XX веков состоит в том, что они сумели осуществить такой подход, не впадая при этом в индивидуализм и не сливаясь с мистическими или тоталитарными течениями»⁴³.

Н. Лосский⁴⁴ и В. Зеньковский⁴⁵ в своих книгах История русской философии говорят об основных представителях русского «персонализма», подчеркивая, что он характерен не только для христиан. Даже социализм Герцена был персоналистическим, и после него русский социализм пошел по этому оригинальному пути⁴⁶. Да и восстание Белинского против Гегеля можно рассматривать как протест во имя личности.

В этом контексте можно сослаться на С. А. Левицкого⁴⁷, С. А. Алексеева (Аскольдова)⁴⁸, В. С. Шилкарского с его теорией

«субстанциального я»⁴⁹, Н. И. Пирогова⁵⁰, К. Д. Кавелина⁵¹.

Даже «логизм» В. Ф. Эрна, который на первый взгляд выглядит как абстрактное построение, в действительности представляет собой попытку разработки учения, противостоящего «вещности»: он хотел построить философию, не являющуюся «системой вещей». И для него личность Логоса есть основа любой реальности⁵².

Для Льва Карсавина эволюция мира происходит в направлении развития персонификации. И потому любую сущность он рассматривает как потенциально или эмбрионально личностную. Он даже утверждал, что народы, культурные единства суть симфонические личности⁵³.

От книги к книге Н. Бердяев возвращается к ярко выраженной персоналистической мысли: «весь мир ничто по сравнению с человеческой личностью, с единственным лицом человека, с единственной его судьбой»⁵⁴. Семен Франк развивает эту идею Бердяева, в соответствии с которой только христианство и может выработать цельную концепцию человеческой личности, уточняя при этом: «Дело идет здесь не о том, что оно [христианство] верует в личного Бога. Эта вера присуща в той или иной форме если не всем религиям, то их большинству; при известных условиях она принимает такую форму, что реальность личного Бога поглощает, подавляет, уничтожает человеческую личность»⁵⁵. Христианство же, напротив, «есть религия человеческой личности, религия персоналистическая и антропологическая. В ней человек впервые находит самого себя, находит приют и опору для того, что образует его несказанное существо, и что неизбежно остается бесприютным в мире, что в лице разума и рационально объективного нравственного начала встречает только непонимающего, бесчувственного и беспощадного судью»⁵⁶.

Персонализм Владимира Лосского⁵⁷ и особенно о. Павла Флоренского, базирующийся на богословских началах, представляет огромный интерес. Для Флоренского религия может быть только личностной. Даже если она содержит в себе «объекты» культа, то они, по его утверждению,

персонифицированы. Например, когда мы поклоняемся Кресту, то в действительности он уже больше не «он», а «Ты». Он уже не «вещь», но духовная сущность, которой даже Ангелы служат со страхом⁵⁸.

Прекрасно сознавая свою ориентацию, русские персоналисты гордились сделанным ими новым вкладом в человеческую мысль; свою концепцию они противопоставляли западной, прежде всего унаследовавшей рационализм древних греков и юрицизм римлян. В каком смысле можно признать их правоту?

Открытие «природы» древними греками

Несмотря на культ героев, являвшийся развитием примитивного менталитета, уже первые европейские философские труды назывались *Peri physeos*, *De rerum natura* – О природе вещей⁵⁹.

Наука унифицирует, она стремится выявить во всех вещах то, что их объединяет. И потому большим успехом философии стало открытие, что все существа имеют одну и ту же «природу». Это открытие повлекло за собой серьезные нравственные последствия и привело к утверждению, что нужно «жить согласно природе»⁶⁰. Как требования природы можно постичь благодаря всеобщим принципам, так и жизнь человека следует рассматривать таким же образом, как управляемую физическими и нравственными законами. Исходя из этого, можно понять следующее утверждение П. Евдокимова: «В греческой философии нет понятия о личности в современном и особенно психологическом смысле»⁶¹ этого термина.

У Отцов Церкви это понятие подвижно. Сначала оно уточняется в тринитарном контексте и только после Халкидонского собора переходит в христологию и антропологию⁶². Но в антропологии, где человек рассматривается прежде всего с нравственной точки зрения, Отцы постепенно все в большей степени подпадали под влияние «культуры природы» философии стоиков⁶³. Это хорошо прослеживается в темах «Жизни святого Антония», написанной св. Афанасием Александрийским: поскольку христианская жизнь

«согласна природе», ее можно выразить через законы и определения. И именно такую постановку проблемы человека мы будем находить в трудах по христианской нравственности на протяжении веков.

Права личности

Подчинение человека «природным» законам на заре христианства рассматривалось как желательное и священное дело. Но очень скоро стали проявляться нежелательные последствия так понимаемых нравственных правил. Заключение в рамки порядка, определяемого всеобщими законами, человек более не ощущал своей свободы и собственной индивидуальности.

Несколько маргинальное, но очень интересное истолкование такой точки зрения мы находим в размышлениях св. Иоанна Златоуста, когда он пытается поставить и разрешить вопрос о духовной ценности брака: нравственность общей жизни мужчины и женщины не может быть сведена лишь к потребностям человеческой природы, ибо помимо этого она обусловлена отношениями любящих друг друга личностей⁶⁴.

Позднее эту же тенденцию принимать в расчет прежде всего личность мы можем наблюдать даже в киновитских монастырях. Игумен, который в базилианских монастырях сначала был своего рода надзирателем, следящим за соблюдением уставов⁶⁵, в духе преп. Феодора Студита, становится скорее «отцом».

Нелегко было обрести нужное равновесие между этими двумя тенденциями, и в России, где компромиссы принимались не так просто, эти тенденции часто вступали в конфликт друг с другом⁶⁶. Вот почему в процессе исторического развития защита личностной свободы часто обретала формы восстания против общего порядка.

С умозрительной точки зрения первым, создавшим философию поддержки прав личности и ее свободы, был Боэций.

От Боэция к Канту

Мысль Боэция пронизана ментальностью латинского Запада. В своем учении о Св. Троице он ставит на первое место единство божественной природы, в котором развивается жизнь Трех Лиц. Эта точка отсчета применяется и к антропологии. Человек в основе своей – «природа», но благодаря Божьему дару, – природа особая, одаренная разумом и свободой: именно это делает ее «личностью». Отсюда вытекает знаменитое определение: «личность есть индивидуальное существо разумной природы»⁶⁷. Это определение было переформулировано Фомой Аквинским⁶⁸. А чтобы яснее выделить этот исключительный дар разума и свободы, схоласты добавили к свойствам личности уникальность, невыразимость, пребывание «в-себе» (*ens in se*) и «для-себя» (*ens perse*)⁶⁹.

Такая концепция будет господствовать в философии вплоть до современной эпохи. Для Канта, как и для Фомы Аквинского, личность существует как «вещь-в-себе», и именно разум вводит в действие свободу, несмотря на связи, соединяющие ее с общей природой.

Причины столь долгой жизни этой концепции очевидны. Если обратиться к истории, то легко заметить, что в Европе одновременно существовали две тенденции. С одной стороны, общество стремилось объединиться на основании всеобщих законов; с другой стороны, в том же самом обществе индивидуумы должны были бороться за реализацию своей свободы, и благодаря этой борьбе были достигнуты результаты, оказавшие важное воздействие на законодательство в политической и социальной жизни. Хорошо осознавая противоречие между этими двумя тенденциями, Европа стремится достигнуть компромисса. Она прикладывает усилия к тому, чтобы установить границы неприкосновенной, привилегированной, индивидуальной свободы, одновременно стремясь никогда не забывать о «природных» требованиях и нуждах, сплетенных из социальной реальности и научных законов, управляющих миром. Это проблема, над которой размышлял и которую по-своему разрешил Великий Инквизитор в знаменитой легенде Достоевского⁷⁰.

Русские мыслители: несводимость личности к природе

Таким образом, Бозций и его последователи стремились освободить личность от закрепощенности общей «природой». Бог, наделив человека разумом и свободой, одарил его, если можно так выразиться, «правом освобождения» от того, что объединяет его с другими существами: человек выделяется из «природы», чтобы стать природой привилегированной.

Рассуждения русских мыслителей основывались на противоположной точке зрения. Для них абсолютное первенство принадлежит личности, которая раскрывает себя в определенной природе. Это первенство, как и у греческих Отцов, отсылает нас к тайне Св. Троицы. Отец, Сын и Святой Дух осуществляют Свое абсолютное единство в одной природе, «ousia»⁷¹; Они не «выходят» из нее, но Они ее образуют.

Точно так же и в христологии, утверждает Вл. Лосский, для того чтобы понять, Кто есть Христос, следует исходить из личности, а не из двух природ. Поскольку Христос – это первый человек, мы можем утверждать то же самое о каждой человеческой личности.

«Личность есть несводимость человека к его природе». Человек не существует вне своей природы, которую он «воипостазирует» и которую непрестанно превосходит, определенным образом «восхищает» ее⁷².

Как в отношении Бога, так и в отношении человеческой личности следует различать природу и личность. Человеческая природа является общей для всех человеческих существ; однако в мире каждая личность уникальна, неопределима и непознаваема в своей уникальности.

Чем более личность ускользает от всякой попытки ее постижения, даже если это – попытка рационального определения, тем более она становится способной накладывать свой особый отпечаток на все, что ее окружает и чем она является. Вл. Лосский использует здесь пример из области искусства: «Когда мы говорим: «Это-Моцарт», или «это –

Рембрандт», то каждый раз оказываемся в той « сфере личного», которой нигде не найти эквивалента»⁷³.

Те же идеи выражает и о. С. Булгаков, который проводит различие между природой – то есть всем сотворенным, скованным в результате грехопадения различными условиями и закономерностями – и личностью, о которой он весьма неясно говорит, что она содержит в себе нечто несотворенное (возможно, это указание на ее сотворенность по образу Божьему)⁷⁴.

Для о. П. Флоренского *hypostasis*, ипостась, личность, есть духовное лицо человека; она противопоставляется *ousia*, сущности. И эта антитеза создает динамизм внутренней жизни⁷⁵.

Если личность имеет абсолютное первенство в бытии, то ее первичный исток коренится в божественной свободе; призвание личности вписано в творение⁷⁶.

Изначально личность есть призыв, призвание, говорит Н. Бердяев, она должна возрастать, совершая «самобытные, оригинальные, творческие акты»⁷⁷. И она способна к этому, ибо она свободна.

«Стать тем, что мы есть, ответить на призыв, который вложен в нас, это значит достичь единения, превзойдя себя»⁷⁸.

Итак, можно определить личность как «духовную категорию, связанную с Богом». И значит, она отличается от индивида, биологической категории, подчиненной природе⁷⁹.

После грехопадения «индивид» становится «смешением личности и природы». Результатом грехопадения стало, с одной стороны, раздробление единой природы, а с другой – потеря свободы, которая предопределена природой⁸⁰.

Личность «агапична»

В соответствии с общим пониманием, свобода – это неотъемлемое свойство личности. Но о какой свободе идет речь? Согласно аристотелевской концепции, бог, дабы быть совершенно свободным, не завязывает никаких отношений с миром. Люди почитают его как солнце, но он не любит никого, кроме себя самого⁸¹.

В противоположность этому эросу (eros), Бога христиан можно определить через агаре, сострадательную любовь⁸². Бог любит людей не потому, что нуждается в них, но потому, что Он свободен, Он хочет приобщить их к Своему богатству⁸³. Вот почему Он связан с миром.

Отношения любви соединяют божественные Личности в Троической жизни, тогда как человеческие личности были созданы и освящены посредством творческого акта любви. Бог есть Отец, ибо у Него есть Сын и «сыновья».

Любовь, созидая отношения, становится частью становления человеческой личности. Без отношений, в которые личность вступает с другими, свобода будет сатанинской, – пишет Б. Вышеславцев⁸⁴. А Бердяев добавляет: чем в большей степени человеческая личность «универсализируется в общении, в любви, которая одновременно должна быть «эротической» и «агапической», желанием Бога и состраданием к тем, кого, возможно, Бог покинул, тем в большей степени являет она себя неповторимой, единственной.

Это соединение универсально бесконечного и индивидуально-особого есть вместе с тем и тайна Троицы, явившей Себя во Христе, ибо человек призван к христологическому существованию в свободе Духа»⁸⁵.

Здесь Н. А. Бердяев четко обозначает разницу между божественной Личностью, Которая может быть только «агапической», и человеческой личностью, которая в своих отношениях с другими не только дает, но стремится и получать. И потому человеческая личность одновременно «агапическая» и «эротическая»; но степень ее совершенства определяет только мера «агаре»⁸⁶. «"Я" и «мы», – заключает С. Франк⁸⁷, – суть первичные категории личного человеческого бытия. «Я» невозможно, если оно не противостоит «ты», но это противопоставление справедливо преодолевается в «мы»».

Агаре «кенотична»

Но, давая, «опустошаешься». В Троической жизни Отец полностью предает Себя Сыну, и Сын «уничтожил Себя Самого» (Флп. 2: 7) ради любви к людям. Итак, если человеческая

личность, чтобы быть таковой, должна стать «агапической», то она должна пройти через свой собственный kenosis. Латинское понятие persona, так же как и греческое prosopon, первоначально означало «маску».

Евдокимов объясняет: «В самом этом термине содержится глубокая философия человеческой личности. У человека нет своего собственного, чисто человеческого лица. В Воплощении Бог уже не только Бог: Он – Богочеловек. Но этот факт имеет разнонаправленные следствия: человек уже тоже не просто человек, но существо или богочеловеческое, или бесовское»⁸⁸.

О. Сергей Булгаков соединяет этот кенозис с кенозисом Христа Страдающего и Воскресшего. Крест вписан в сердце Божие, каждое Лицо Святой Троицы есть жертвенная любовь, радостный кенозис. Но она обагрывается кровью на Кресте, дабы каждый из нас, несущий в себе всех других, мог воскреснуть, всецело отдав себя любви⁸⁹.

О. Павел Флоренский идет еще дальше: «Подымаясь над логическим, бессодержательно-пустым законом тождества и отождествляясь с любимым братом, Я тем самым свободно делает себя не-Я или, выражаясь языком священных песнопений, “опустошает” себя, “истощает”, “обхищает”, “уничижает”»⁹⁰. «Но в этом-то “обнищании” или “истощании” Я, в этом “опустошении” или “кенозисе” себя происходит обратное восстановление Я в свойственной ему норме бытия, причем эта его норма является уже не просто данною, но и оправданною [...]. В другом, чрез уничтожение свое, образ бытия моего находит свое “искупление” из-под власти греховного самоутверждения [...], и в третьем, как искупленный, “прославляется”, то есть утверждается в своей нетленной ценности»⁹¹.

Личность – это тайна

Свободу и любовь, эти составные элементы личности, нельзя постичь с помощью рациональных категорий. Вот почему «человеческая личность не может быть выражена понятиями. Она ускользает от всякого рационального определения, и даже не поддается описанию, поскольку все свойства, с помощью

которых мы пытались бы ее охарактеризовать, можно найти также и у других индивидов»⁹². Ее можно воспринять лишь в единстве с тайной Христа, только «непосредственной интуицией» или в «откровении»⁹³. «Я», утверждает о. Сергей Булгаков⁹⁴, остается своего рода знаком, символом, который ведет нас к «невыразимой бездне», «подземному источнику, из которого постоянно что-то вырывается на поверхность»⁹⁵.

«Дать же понятие личности невозможно, – пишет свящ. Павел Флоренский, – ибо тем-то она и отличается от вещи, что в противоположность последней, подлежащей понятию и поэтому «понятной», личность «непонятна»; она выходит за пределы всякого понятия, трансцендентна всякому понятию. Можно лишь создать символ коренной характеристики личности, или же значок, слово, и, не определяя его, ввести формально в систему других слов»⁹⁶.

«Объективация»

Итак, мы не можем приблизиться к пониманию личности таким образом, как мы привыкли познавать вещи, то есть с помощью наук, которые имеют своим объектом изучение природы, природ. К сожалению – и согласно Н. Бердяеву, это есть первородный грех нашей цивилизации – все еще продолжают рассматривать как «вещи» живые и личностные реалии. В этом смысле победить грех означает преодолеть эту губительную объективацию. Человек в своем конкретном существовании является частью космоса и общества, которое ставит его в условия, без конца угрожающие ему овеществлением и объективированием. Однако, будучи личностью, человек укоренен в другом мире, в вечности, и потому он не только ускользает от общества и мира, но поглощает их и оставляет на них след своего творческого гения. «Но личность не есть часть универсума, универсум есть часть личности, ее качество»⁹⁷.

«Объективный мир ужасен», – писал уже В. Белинский⁹⁸. Однако лишь у о. П. Флоренского тщательно проведенное различие между «вещной философией» и «философией личности» становится фундаментальным. Оно привело к

четкому разграничению между Западом и Россией. И действительно, в основе схоластической философии лежит реализм, «категория вещиности, которая решительно чужда идеи личности [...] с ее запросами»⁹⁹. Несомненно, необходимо создание нового способа мышления, при котором личности обретают то место, которое им принадлежит по праву.

Говоря конкретно, прежде всего надлежит пересмотреть основные свойства личности: свободу, духовность, разумность и «агапический» характер личности.

Мы хотели бы начать с обсуждения проблемы свободы и духовности. В следующей главе речь пойдет о разуме в общем смысле этого понятия, который включает в себя всякое познание.

III. В поисках новой свободы

Антиномия русского характера: фатализм и «вольница»

Часто бывает, что иностранцы или безмерно восхищаются терпением русских, или упрекают их в фатализме¹⁰⁰. Лев Толстой не оспаривает этой характеристики, но объясняет ее даром природной мудрости, основанной на понимании того, что жизнь течет своим чередом и следует принимать ее, не оказывая ей бесполезного сопротивления. В своем романе Война и мир автор в качестве примера такой мудрости приводит фельдмаршала Кутузова, старого человека: он всего лишь спокойно созерцает ход событий¹⁰¹, будучи при этом одним из тех великих людей, «которые, постигая волю Провидения, подчиняют ей свою личную волю»¹⁰².

Знаменитое «непротивление злу», которое проповедовал Толстой, проистекает скорее из этого национального свойства, чем из Евангельских текстов, которые он так любит цитировать. И он не был первым, провозглашавшим такое непротивление. Уже Послание Иакова-черноризца к князю Димитрию Борисовичу защищает такое отношение к жизни, которое во всем полагается на божественный Промысел, попускающий зло для нашего испытания¹⁰³. Все знаменитые духовные писатели учат нас этому подчинению воле Божией, и с точки зрения современных мыслителей их увещевания как бы поощряют тот фатализм, который, согласно Николаю Федорову, является вершиной безнравственности¹⁰⁴. А Бердяев даже утверждает, что называть Бога «Господом» есть проявление богословского рабства¹⁰⁵. Эта полемическая фраза направлена против дурного истолкования божественного «господства», истолкования, восходящего еще к Михаилу Бакунину: «Если Бог существует, то у человека нет свободы, он – раб; но если человек может и должен быть свободен, то значит Бога нет»¹⁰⁶.

Но верно ли, что русские действительно такие «фаталисты»? Многие из них говорят прямо противоположное.

Если исходить из представления Л. Толстого о русском народе, то он оказывается совсем не таким уж терпеливым и покорным. На самом деле «русская философия, литература и поэзия, – пишет Б. Вышеславцев, – всегда была и будет на стороне свободного мира»¹⁰⁷.

Бердяев считает, что следует рассматривать вместе эти два аспекта антиномического русского характера: «Казацкая вольница была очень замечательным явлением в русской истории, она наиболее обнаруживает полярность, противоречивость русского народного характера. С одной стороны, русский народ смиренно помогал образованию деспотического, самодержавного государства. Но с другой стороны, он убегал от него в вольницу, бунтовал против него... Казацкая вольница, в которой было несколько слоев, представляла анархический элемент в русской истории, в противовес государственному абсолютизму и деспотизму»¹⁰⁸.

Считая эту антиномию разрушительной, Константин Леонтьев без колебаний защищал деспотизм государства: «Русские люди не созданы для свободы. Без страха и насилия у них все прахом пойдет»¹⁰⁹. Не потому ли, если обратиться к истории монашества в России, киновитский монашеский устав вводился некоторыми столь настоятельно, что поставил под угрозу само существование исихастов?¹¹⁰

По праву можно спросить, являются ли эти противоречивые установки типично русскими. Несомненно, что отношение между общественным порядком и свободой личности всегда будет оставаться существенной проблемой нашей жизни. Во времена Отцов Григорий Нисский сумел разрешить эту проблему на высшем, подлинно христианском уровне. Он понимал, что для того, чтобы найти решение, следует исходить из иного понимания свободы, чем то, очень узкое, которое мы привыкли использовать в обыденной жизни. Ведь свобода – это не просто возможность выбрать одно или другое¹¹¹. Следуя Отцам, Н. Бердяев предложил новое, более широкое понятие свободы; он проповедовал этот свой идеал с таким энтузиазмом, что кто-то даже назвал его «пленником свободы»¹¹². Но Бердяев

защищается, утверждая, что на глубинном уровне он стремится лишь выразить все то, что он воспринял от Достоевского¹¹³.

Вот почему и мы попытаемся кратко очертить круг идей этого писателя, которого можно рассматривать как одного из великих учителей свободы нашего времени.

Достоевский, пророк свободы

Его идеи выражены прежде всего в его романах, но иногда и в Дневнике писателя, в котором можно найти драгоценные мысли. Для того, чтобы получить систематическое представление об этих идеях, необходимо собрать и сгруппировать различные утверждения, чтобы постичь связь, существующую между ними, проникнуть в его интуицию⁵¹¹⁴.

Сразу становится ясно, что понятие свободы у Достоевского, в сущности, очень динамично. Человек всегда стремится стать свободным, но всюду, где он пребывает, он ощущает себя рабом. Чем больше это рабство угнетает его, тем сильнее растет в нем желание свободы и околдовывает его. Как же он мыслит о своем идеале?

Одна из первых характеристик свободы – ее безграничность. Это ее свойство мы можем лучше ощутить на себе самих, чем на других: каждое ущемление свободы, даже минимальное, ощущается как оскорбление достоинства личности. Человек хочет выбирать свободно, независимо от того, идет ли речь о добре или зле. Но если он избирает зло, то посягает на свою собственную личность, рискуя погубить ее, поскольку из-за своего выбора он может, в конце концов, разрушить свое существование или интересы и ценности общества, в котором он живет. Таким образом, свобода является элементом, который может подвергнуть опасности правильный порядок жизни и общества. И потому может показаться, что для предотвращения серьезных бед следует ограничить свободу, дабы помочь человеку осуществлять свой выбор, но в таких рамках, в которых он никому не мог бы нанести вреда. Такое решение было выработано на основании долгого человеческого опыта, и именно его Великий Инквизитор предлагает Христу в романе Братья Карамазовы¹¹⁵. Но в ответ

на всю его аргументацию Христос молчит: Он Сам есть полная и безграничная свобода.

Свобода беспричинна, металоогична. Если она не выносит ограничений, накладываемых силой, порядком и законом, еще в меньшей степени возможно заключить ее в цепи логики. Философы эпохи Просвещения пытались убедить всех, что человек, будучи наделен разумом, ведет себя тем или иным образом. Но человек, отмечает Достоевский, вовсе не следует логике разума, скорее, он безумен и предпочитает оставаться таковым, коль скоро он, по крайней мере, свободен.

Свобода демонична. Все, кто стремился следовать по пути безграничной свободы, обнаруживали, что их жизнь превосходит меру смертных людей: они как бы становились «бесами». И сразу приходит на память название знаменитого романа Достоевского¹¹⁶. Эти люди – «одержимые», и конец их всегда трагичен. В истории семейства Карамазовых отец не признает никаких границ для своей сексуальной жизни, – и, в конце концов, его собственный сын убивает его, то существо, коему он дал жизнь. Дмитрий Карамазов не хочет ставить пределы своим чувствам и свободным страстям – и оказывается в тюрьме. Иван Карамазов не пытается держать в узде логику своего ума, свои измышления – и сходит с ума. Вот к какому результату приводит демон свободы. Он освобождает человека, чтобы погубить его. Возможно ли другое видение?

Свобода христологична. Чтобы стать по-настоящему свободным, необходимо превзойти человеческие границы и стать «обоженным». Человек имеет такую возможность, коль скоро он откажется от бесовской одержимости и – уподобится Иисусу Христу. Человек может стать целиком «обоженным», если он способен к постоянному самосовершенствованию как человек. Таким предстает Алеша Карамазов, истинно свободный человек среди существ, живущих в рабстве друг у друга и у себя самих.

Свобода эсхатологична. К такому выводу пришел Алеша после того, как он преодолел свое последнее искушение. Его причиной стал тлетворный дух, исходивший от тела умершего старца Зосимы. Тогда как все ожидали, что тело старца

пребудет нетленным в подтверждение его святости, этот знак означал, что даже столь почитаемый монах не достиг состояния «обожения» и полного освобождения. Благодаря своему сновидению о Кане Галилейской¹¹⁷, Алеша наконец понял, что полной свободы можно достичь лишь после Второго Пришествия Христа Освободителя. Сейчас и здесь мы пребываем в рабстве из-за нашего дурного выбора и наших грехов. И потому мы страдаем. К этому страданию следует относиться как к особой милости Божией. Оно выводит нас на верную дорогу. Оно уподобляет нас Христу, оно нас освобождает: «Я страдаю, значит, я существую. Это вернее и глубже декартовского *cogito*»¹¹⁸.

Достоевский особым образом выразил концепцию свободы, типичную для русской мысли. Различные аспекты свободы, которые мы здесь представили, можно проиллюстрировать на примере других мыслителей, что позволит добавить к ним ряд других характеристик: свобода мета-номична, мета-логична, бого-человечна, созидательна, преобразовательна, кенотична.

Свобода мета-номична и мета-логична

Человек охотно противостоит правилам общественного порядка и потому, как замечает Б. Вышеславцев, допускает, что свобода мета-номична.

Но он с трудом допускает, что она также и мета-логична. Однако этот переход необходим, ибо свобода есть основное свойство человеческой личности¹¹⁹.

А. Хомяков говорит, что свобода «до-предметна». Вот почему он не признает декартовского *cogito ergo sum*¹²⁰. По той же причине Петр Чаадаев не соглашается с утверждением Спинозы о том, что свободная воля есть не что иное, как род мышления¹²¹. «В таком случае уже не вера двигала бы горы, а алгебра»¹²². В действительности сам принцип и сила христианской веры заключаются в ее развитии в полноте свободы. Между прочим, о. П. Флоренский обвиняет католиков в том, что они – с его точки зрения – признают свободу только в рамках канонических законов, а протестанты, что еще хуже, – только в рамках логических структур¹²³.

Свобода бого-человечна

Свобода метаномична и металогична, ибо она «христологична», «духовна», «бого-человечна». Сам Христос – это вершина свободы, и именно в Нем мы воистину свободны (Гал. 5: 1). «Учение о Христе, – пишет Евгений Трубецкой, – это ключ к разрешению вопроса о человеческой свободе»¹²⁴. И поскольку Христа являет нам Его Дух, то свобода есть «дух», – пишет Н. Бердяев: «Она имеет духовный источник и она умалется по мере продвижения от духовной стороны жизни к материальной ее стороне. Необходимость возрастает от приближения к материи. Этой тяжелой необходимости не было бы лишь в райском хозяйстве, когда дух окончательно овладеет материей и подчинит ее себе»¹²⁵.

Отметим, что у Бердяева «дух», хотя и противопоставляется материи, но скорее означает «Дух»; такое смешение или даже слияние обычно для восточной духовности¹²⁶.

Если такая свобода уже духовна, то почему же возникает вопрос о ее соработничестве с благодатью? И действительно, противопоставление свободы и благодати представляется Бердяеву псевдопроблемой, имеющей своим источником предметное представление о благодати, понимаемой как трансцендентная сила, воздействующая на человека извне, тогда как она является частью внутренней жизни Духа, она есть «иррациональная тайна бытия, тайна жизни и судьбы»¹²⁷. Он ставит этот вопрос в полном соответствии с восточной традицией: человек мыслится как существо обоженное¹²⁸.

Творческая свобода по Н. Бердяеву

Желанием его жизни было разработать новое понятие свободы, «позитивное», «творческое»¹²⁹. Попробуем рассмотреть его основные идеи.

В своей книге О назначении человека¹³⁰ Бердяев предлагает различать три вида этики, соответствующие трем видам откровения: этику закона, этику искупления и этику творческого акта. Этика закона действует в мире греха; этика

искупления направляет человека ко Христу, Который освобождает человека от рабства; исходный пункт этики творческого акта следует искать в притче о талантах (Мф. 28:15) и в учении ап. Павла о различии даров.

И значит, что касается нравственного порядка, то человек должен все время его обновлять и творить, поскольку не существует застывшего нравственного закона, применимого ко всем случаям. Такой вывод может привести к релятивизму, но Бердяев избегает этого, утверждая, что все творческое развитие находит свое разрешение лишь во Христе. Свобода Христа, делающая возможной устремленность к Богу, становится источником свободы всего рода человеческого, «ибо род человеческий есть не только род природного Адама, но и род духовного Адама, род Христов»¹³¹.

Творчество по С. Франку

Семен Франк развивает мысли Бердяева о свободном творчестве, анализируя их самое очевидное приложение: художественное творчество¹³².

Если Создатель сотворил нас по Своему образу и подобию (Быт. 1: 26–27), это означает, что и мы, в свою очередь, должны творить. И действительно, каждый человек хочет создать что-то новое: вот почему художники стремятся к «своеобразию». Но как рождается произведение искусства? Говорят, что художники стремятся к «самовыражению», к «воплощению» своих идей. Однако такое мнение противоречит их собственным свидетельствам. Они говорят скорее о вдохновении, которое приходит к ним от музыки, сверхчеловеческого духа, действующего внутри них. Художник вслушивается в голос этого духа и, свободно отождествляя себя с ним, создает свое произведение.

Но здесь возникает нравственная проблема: повинуюсь голосу «другого», не становится ли художник рабом своего вдохновения и своего искусства? Не теряет ли он при этом свою собственную свободу и свою индивидуальность? Чтобы точнее ответить на этот вопрос, следует спросить: кто же этот «другой», голос которого художник воспринимает как свой?

Ответ содержится в высказывании Федора Достоевского о красоте: «тут дьявол с Богом борется, и поле битвы – сердца людей»¹³³.

Дьявольское вдохновение – это «одержимость», разрушающая личность, божественное же вдохновение, напротив, высвобождает человеческие возможности. В процессе творчества человек содействует возрастанию в себе образа Бога Творца. Его творчество, отличающееся от творчества Божия, ибо оно ограничено, каждый раз реализует какой-то особенный аспект великой божественной идеи творения мира. Это творчество свободно, но оно требует нравственного усилия смирения, правдивости, бескорыстного служения. То, что Бог творит, Он освящает. Так должен творить и человек-художник, ибо «прекрасное, – по выражению Александра Пушкина, – должно быть величаво»¹³⁴.

Но можно спросить: а какова же цель этого творчества и каким образом оно осуществляется?

Цель свободы – изменить мир

Свобода созидает отношения между людьми и всей вселенной: таким образом она становится необходимым элементом преобразования общества и космоса. Отдельный человеческий индивид не может быть воистину свободным¹³⁵. Владимир Соловьев в одной из статей в Энциклопедии Брокгауза и Эфрона определяет проблему свободы как проблему «об истинном отношении между индивидуальным существом и универсальным, или о степени и способе зависимости частичного бытия от всецелого»¹³⁶.

И именно так мы должны понимать свою обязанность «властвовать над миром»¹³⁷, «внушать идеи»¹³⁸, творить культуру¹³⁹, ибо таков результат свободного творчества людей, как свидетельствует Бердяев: «Признание свободы как неустрашимого элемента всякого творчества приводит нас к тому, что духовная культура, в отличие от внешней социальной жизни, не может быть вполне рационализирована, организована, подчинена какому-либо строю общества. В ней

всегда есть прорыв за установленные рациональные пределы»¹⁴⁰.

Творение своего собственного существования

Если признать, что человек-творец участвует в творческой деятельности Бога, то можно спросить, существуют ли границы для этого участия. Можно ли допустить, что человек является творцом своей собственной личности? В нравственном смысле здесь нет никакой проблемы. Человек, совершенствуя в себе образ Божий, достигает «подобия Божия»¹⁴¹. А поскольку нравственный аспект неотделим от аспекта онтологического, многие русские мыслители приходили к выводу, что человек «творит свое собственное существование».

Однако о. Василий Зеньковский сомневается в этом и находит «фантастическими» размышления Николая Лосского, для которого свобода существует еще «на пороге бытия»¹⁴². Впрочем, те же самые идеи мы можем встретить и у Льва Карсавина. В своей книге *О началах*¹⁴³ автор настаивает на той истине, что Бог присутствует во всем, Им сотворенном, и потому Он не лишает существа их достоинства. Основываясь на свободном происхождении твари, Карсавин утверждает, что «творение меня Богом из ничто вместе с тем есть и мое свободное самовозникновение»¹⁴⁴.

В другой своей книге *О личности* Карсавин уточняет: строго говоря, тварь не есть личность: она сотворена Богом из ничто, как свободный – то есть самовозникший из ничто – неопределимый субстрат; при ассимиляции божественного «содержания» она впервые становится личностью¹⁴⁵.

Чтобы по справедливости оценить подобные воззрения, необходимо не упускать из виду, что эти авторы говорят о творении «личности», а не «природы». Также и термин «существование» следует понимать в особом, динамичном смысле, в соотнесенности с тем, о чем мы уже говорили¹⁴⁶. Кроме того, не следует забывать и о процессе творчества, как его описывают русские мыслители: творить через *kenosi*

(кенозис), уничтожаясь перед Богом, чтобы быть призванными к существованию¹⁴⁷.

Созидающий кенозис

Семен Франк останавливается на этом аспекте при описании процесса творчества. Для него «подчинение божественному творческому вдохновению» и «активное созидание» сливаются в одно целое¹⁴⁸; и таким образом примиряются противоречия: подчинение становится свободой, а свобода стремится к подчинению. Таким было Воплощение Христа, такова и жизнь святых. И именно в таком духовном смысле следует понимать призывы моралистов к послушанию и порядку, как это ясно выражено у Остроумова¹⁴⁹.

В центре внимания моралистов находятся, прежде всего, этические законы, тогда как Владимир Соловьев расширяет это видение и на все виды потребностей, даже и физических, исходящих от Бога: «Истинному «другу Божиему» понятны и дороги все проявления божественного и в физическом мире, и еще более в истории человеческой»¹⁵⁰. Таким образом, он освобождается от всего того, что называется религиозной «внешностью» и живет уже «внутри духа»¹⁵¹.

Тогда встает последний вопрос: можно ли в духе свободного кенозиса принимать и существование зла? Знаменитое непротивление злу Льва Толстого основано на этом приятии. Но оно справедливо отвергнуто, поскольку основания его поверхностны¹⁵². Сущующее зло неизбежно должно проявляться как сила, разрушающая свободу. Несомненно, что источники зла коренятся в свободной воле; поэтому Бердяев считает, что зло необходимо для развития свободы¹⁵³. Даже Вл. Соловьев разделяет эту точку зрения, когда утверждает, что «свободно выбирать может только тот, кто познал или испытал то, что он выбирает, и его противоположное»¹⁵⁴.

Замечание Вл. Соловьева стоит слишком особняком, чтобы из него можно было делать какие-нибудь выводы, да и размышления Бердяева на эту тему, несмотря на все его благие намерения, слишком искусственны¹⁵⁵. Что же касается Достоевского, то совершенно ясно, что в его понимании не грех

как таковой приближает человека к Богу, но свободно принятое страдание. Для него речь идет о кенозисе, об «истощании», столь христоподобном, что оно становится освободительным¹⁵⁶.

Таким образом, становится возможным преодолеть антиномию, которая уже не облекается в понятия «фатализма» и «вольницы», но становится противоречием между кенозисом и творением, примиренными в Троической и христологической жизни и участвующими в жизни христианской¹⁵⁷.

IV. Богочеловеческая жизнь

1.Обóжение

Богочеловечество

На Западе схоластическое богословие стремилось полностью отделить в личности «божественное» от «человеческого», «естественное» – от «сверхъестественного». Русские же мыслители, напротив, усвоили и развили понятия «обожения» и «одухотворения» человека, унаследованные ими от греческих Отцов¹⁵⁸. Это согласуется с тем, о чем мы говорили ранее: сама свобода есть составной элемент личности, элемент божественный. И действительно, если бы свобода не была «духовной», она делала бы человека пленником порочного круга принимаемых им трагических решений.

Но все же слово «обожение» мы встречаем довольно редко¹⁵⁹. Типично русский термин – это Богочеловечество. Это слово лучше выражает христологический характер этой тайны, как и ее динамический аспект – синергию, термин, обозначающий Бого-человеческое сотрудничество.

Богочеловечество является ключевой идеей богословских размышлений Вл. Соловьева. Он утверждает, что христианство – это не только вера в Бога, но и вера в человека, в возможность раскрытия божественного в человеке. Можно констатировать, что в истории «все «ереси»... так или иначе отрицали эту религиозную полноту, или всецелость и всесторонность нашего усыновления Богу через совершенного Богочеловека»¹⁶⁰. Существует соизмеримость между Богом и человеком, и только потому и возможно откровение Бога человеку. Чистый, отвлеченный трансцендентализм делает невозможным Откровение, не может раскрыть путей к Богу и исключает возможность общения между человеком и Богом¹⁶¹. Для Бердяева чрезвычайно важен этот диалогический аспект соединения божественного и человеческого: «Основной миф христианства есть драма любви и свободы, разыгравшаяся

между Богом и человеком, рождение Бога в человеке и рождение человека в Боге. Явление Христа-Богочеловека и есть совершенное соединение двух движений, от Бога к человеку и от человека к Богу... осуществление тайны двуединства, тайны богочеловечности»¹⁶².

Скандал исторического христианства, по Бердяеву и Дмитрию Мережковскому, заключается в несовершенном обожении. Бердяев констатирует: «Христианское откровение и христианская религиозная жизнь, как, впрочем, и всякое откровение и всякая религиозная жизнь, предполагают не только бытие Бога, но и бытие человека. И вот человек, хотя и просветляется светом благодати, исходящей от Бога, но самый свет Божий принимает сообразно устройству своего духовного глаза, налагает на Божественное откровение границы своей природы, своего сознания»¹⁶³. Из-за этой «затемненности» божественного элемента Мережковский стал скептически относиться к конкретным формам христианства¹⁶⁴.

Иван Ильин берет под свою защиту тех, кто ответственен за эти конкретные «несовершенные» формы, особенно политических деятелей: «как счастливы по сравнению с правителями государства монахи, ученые, артисты и мыслители: им дано делать чистую работу чистыми руками. Они не должны, однако, порицать или осуждать солдат и политиков, но должны быть благодарны им», ибо они тоже инструменты в руках Божиих¹⁶⁵.

Человеческие проблемы

Установив различия между естественным и сверхъестественным, классическое богословие пытается разрешить человеческие проблемы двумя способами: в свете разума и в свете веры.

Вообще говоря, русские мыслители считали такое разделение искусственным. Человек «двуедин», говорит Карсавин, но два этих начала в нем нераздельны: «Я есть совершенное всеединство, которым я обладаю в Богочеловеке, но всеединство умаленное»¹⁶⁶. Следовательно, нельзя говорить

о человеке вне Бога, ибо Бог, как пишет Вяч. Иванов, пребывает «на вертикали человека»¹⁶⁷.

Князь Мышкин, главный герой романа Достоевского «Идиот», является литературным выражением такой позиции. Он воистину выступает как чисто человеческое осуществление евангельского идеала. И результат? Он не совершит никаких чудес. Даже и не будет пытаться совершить их. Он не передвигает горы, не разрушает ад, не воскрешает мертвых. На мгновение он вообразил себя Христом, и романист, верный истине, предоставляет самозванца его печальной судьбе. Молодому человеку, умирающему от чахотки, он дает жестокий и возмущающий ответ: «Пройдите мимо нас и простите нам наше счастье!»¹⁶⁸ «Мышкин, – пишет П. Евдокимов, – фальшивая икона, подделка, самое большее – портрет, не несущий в себе никакой силы»¹⁶⁹.

Русский гуманизм

Было бы неверно утверждать, что в России был гуманизм в западном смысле этого слова, так же, как и то, что в ней не было Ренессанса¹⁷⁰. Однако можно утверждать, что некоторые мыслители XVIII века были гуманистами, например, Н. Новиков и А. Радищев¹⁷¹. Эта тенденция встречала сопротивление, и ее трактовали как деградацию христианства. Когда человека хотят рассматривать только в качестве творения, пишет о. Сергей Булгаков, это означает нисхождение в сатанинское «подполье», чтобы укорениться там, что обычно приводит к самообожествлению и провозглашению, что «все позволено»¹⁷².

В литературе XIX века можно встретить описание двух типов гуманистов: независимый, свободный гуманист, представленный в образе Антихриста у Вл. Соловьева¹⁷³, и тип христианского гуманиста – в образе Великого Инквизитора у Достоевского¹⁷⁴. Поскольку вся реальность основана на воплощении Логоса, то и наука должна опираться на него, утверждает В. Эрн¹⁷⁵; не может существовать никакой другой философии, кроме христианской, заключает митр. Антоний (Храповицкий)¹⁷⁶.

Но если мы действительно хотим говорить о гуманизме в христианском ключе, он должен быть «полным». И потому Бухарев ставит гуманизм в самый центр чистейшего христианства¹⁷⁷. Это означает, что мы должны признать, что Христос всей полнотой соучаствует в человеческой природе. Подлинный гуманизм должен нести в себе Христа¹⁷⁸: и лишь в соотнесенности с таким определением гуманизма Вл. Соловьев, Н. Федоров и Вяч. Иванов могут быть названы «гуманистами»¹⁷⁹.

2. Присутствие Духа

Одухотворение

«Царский путь нашего обожения»¹⁸⁰ сформулирован в традиционных определениях, которые можно свести к двум движениям, одно из которых есть нисхождение, а другое – восхождение: Отец творит нас через Сына и освящает нас в Духе, и в Духе мы через Сына восходим к Отцу¹⁸¹.

И, следовательно, обожение, Богочеловечество есть синоним «одухотворения»¹⁸².

Кратко излагая традиционное учение, Феофан Затворник пишет: «Существо жизни о Христе Иисусе, жизни духовной состоит в преложении душевного в духовное»¹⁸³ и их вхождении в царство Духа. Смысл духовной жизни – в «стяжании Святого Духа». Это замечательным образом объяснено в знаменитой Беседе Серафима Саровского с Мотовиловым¹⁸⁴.

«И чего нам ждать еще? Чтобы кто-нибудь с неба пропел нам песнь небесную? Но на небе все живет Духом Святым, и нам на землю Господь дал того же Духа Святого. И в храмах Божиих службы совершаются Духом Святым; и в пустынях, и в горах, и в пещерах, и всюду подвижники Христовы живут Духом Святым; и если будем хранить Его, то будем свободны от всякой тьмы, и жизнь вечная будет в душах наших»¹⁸⁵.

Чтобы выделить особую значимость этого аспекта для восточного христианства, Павел Евдокимов говорит, что эта духовность «онтологична», подчеркивая, таким образом, ее отличие от духовности западной, для которой более важен

аспект «нравственный», в том смысле, что она больше настаивает на совершении добрых дел, а не на сосредоточении на духовной жизни и стяжании Святого Духа¹⁸⁶.

А сейчас мы затронем старый, но вечно актуальный вопрос о том, каким образом проявляется присутствие Духа в повседневной жизни.

Синергия с Духом в сердце

Для борьбы с разнообразными видами «прелести» Отцы установили основное правило для различения духов: зло приходит к человеку «извне», тогда как голос Духа можно услышать лишь «изнутри»; ведь Дух обитает в нашем сердце, «Он почивает там как внутреннее событие человеческого естества»¹⁸⁷.

У русских были особые причины для настойчивого возвращения к библейской терминологии, свидетельствующей о том, что Дух обитает в сердце, поскольку речь здесь идет о понятии, которое воистину «трогало их сердца»; и, кроме того, они были убеждены, что без Духа невозможна истинная «сердечность»¹⁸⁸.

И поскольку Дух пребывает «в сердце», он становится частью человеческой структуры, «душою души нашей человеческой»¹⁸⁹. И потому мы становимся «одним духом с Господом»¹⁹⁰, что находится в полном согласии с трихотомической формулой греческих Отцов¹⁹¹, которую усвоили русские авторы, писавшие о духовной жизни, и которую Феофан Затворник будет разбирать, сопоставляя ее с западной дихотомией¹⁹².

Как мы уже говорили, постоянную настойчивость в утверждении пребывания Духа «внутри» можно рассматривать с разных точек зрения. Однако формула «душа души нашей человеческой» имеет также и отрицательную сторону: она выделяет нашу связь с Духом, но таким образом, что его диалогический аспект остается на заднем плане.

И значит, необходимо подчеркивать то обстоятельство, что речь здесь идет о синергии. Бог присутствует там, где Он действует, там, где Он являет Себя в Своих энергиях, на что

человек отвечает Богу в акте синергии. Не следует забывать, отмечает о. Сергей Булгаков, что мы живем в «активных отношениях» с Богом, в которые включена и история человечества: «История есть диалог Бога и человека, и синергизм есть процесс Богочеловеческий»¹⁹³. Даже если это соработничество и несовершенно, им не следует полностью пренебрегать, утверждает Иван Ильин, как это делают те, кто чрезмерно критикует «историческое христианство» нашей современной жизни, условия, в которых живет большая часть людей¹⁹⁴.

И на Западе проблема «соработничества с благодатью» вызывала много споров. Феофан Затворник дал на это практический ответ: делать все, что в наших силах, и в то же время полагаться только на Бога¹⁹⁵. В этом смысле догматы о божественном материнстве и о кенозисе Христа лучше всего проясняют истинный смысл понятия синергии. Теотокос, Матерь Божия есть осуществление того, на что способно человеческое существо, когда оно действует совместно с Богом¹⁹⁶. Что касается «дела Христа», Богочеловека, то оно учит нас, что это «активное» соработничество может внешне облекаться в «пассивную» покорность даже до смерти, смерти крестной, тогда как в глубинном понимании речь идет о творческом соработничестве, по преимуществу «теургическом»¹⁹⁷.

Ощущать Духа

Но и обитая в сердце человека, Дух сохраняет Свою божественную трансцендентность¹⁹⁸. В противоположность преувеличениям мессалиан, православные авторы никогда не думали отрицать мистический характер активного присутствия в нас Духа. Живые духовные чувства, даже если они и не являются единственными и безошибочными проявлениями божественной жизни в человеке, «тем не менее суть знаки совершенного духовного здоровья», замечает Феофан Затворник¹⁹⁹.

Можно понять, почему в России, где сердцу придается такое большое значение, авторы «школы чувства»²⁰⁰ и таких текстов, как Духовные поучения псевдо-Макария, будут иметь большой

резонанс. И старец Силуан, находясь внутри этой традиции, говорит: «Но Духу Святому надо дать простор в душе нашей, чтобы Он жил в ней, чтобы душа ощутимо чувствовала Его»²⁰¹ до какой степени? Здесь трудно избежать крайностей.

В связи с этим о. Павел Флоренский пишет: «Мне в высокой степени чуждо стремление людей нового религиозного сознания²⁰² как бы насильно стяжать Духа Святого. В непременном желании уничтожить времена и сроки они перестают видеть то, что есть у них перед глазами, что дано им и чего они не знают и не понимают внутренне [...]. Духу же, если и молятся, то больше ожидая Его, нежели имея лицом к Лицу, больше тоскуя об Утешителе, нежели радуясь Им пред Отцом в Сыне»²⁰³. «Век (эпоха или эра) Святого Духа» – время эсхатологическое. «Все святые отцы и мистические философы говорят о важности идеи Духа в христианском мировоззрении, но почти никто не выясняет чего-либо отчетливого и решительного. Ясно видно, что святые отцы про себя что-то знают; но еще яснее, что это знание так глубоко затаенно, так «неотвечно», так несказанно, что облечь в отчетливые слова не хватает у них сил»²⁰⁴.

И если в защиту противоположного мнения обратиться к знаменитой Беседе Серафима Саровского с Мотовиловым, это противоречие будет легко разрешить. Даже если считать подлинным все, что там было сказано, позиция святого остается полностью православной. Живой опыт присутствия Духа здесь следует рассматривать как исключительное свидетельство подтверждения жизни в вере.

3. Христологическая антропология

Поклонение Христу

В согласии со всей святоотеческой традицией, С. Зарин утверждает²⁰⁵, что сущность христианства состоит в соединении человека с Богом через Христа. И потому быть христианином означает любить Христа. Это положение не нуждается в доказательствах. Процитируем, выбрав из стольких других, три

показательных текста, написанных святым, моралистом и писателем.

Среди молитв, составленных св. Тихоном Задонским, есть одна, озаглавленная Воздыхание грешной души ко Христу, Сыну Божию²⁰⁶.

«Прожени тьму, да узрю свет Твой.
Изведи из темницы, да приду к Тебе.

Даждь ми уши слышати Тя.

Даждь ми очи видети Тя.

Даждь ми вкус вкусити Тя.

Даждь ми ухание благоухати Тя.

Даждь ми нозе прийти к Тебе.

Даждь ми уста глаголати о Тебе.

Даждь ми сердце бояться и любить Тя...

Отыми сердце каменное, и даждь сердце плотяное,
Тебе любящее, Тебе почитающее, Тебе последующее.

Даждь ми око, да узрю любовь Твою.

Даждь ми око, да узрю смирение Твое и последую ему.

Даждь ми око, да узрю кротость и терпение Твое, и последую ему».

В своем учебнике нравственного богословия для народа Е. Попов в числе грехов против «второй заповеди» называет «сердце, холодное ко Христу», нежелание пребывать со Спасителем, отсутствие стремления приобрести Его Святой Лик (икону нашего Господа), чтобы с любовью лицезреть Его; нежелание читать акафист «Иисусу Сладчайшему», пренебрежение краткими молитвенными обращениями к Иисусу. Это вполне согласуется с убеждениями первохристиан, которые полагали главной Добродетелью христианина любовь к Иисусу Христу²⁰⁷.

Ф. М. Достоевский в своем письме к госпоже Н. Фонвизиной от 20 февраля 1854 года пишет: «Я скажу Вам про себя, что я – дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно

спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной»²⁰⁸.

Подражание Христу

Что бы о том ни говорили, в русской духовной литературе можно найти много прекрасных текстов о подражании Христу, ибо любовь ко Христу и желание уподобиться Ему суть основные определяющие черты истинно верующего.

Для Кирилла Туровского идти по пути подражания Христу в течение собственной земной жизни означает вести себя нравственно безупречно: «С трезвением подражай Христову житию»²⁰⁹. «Внимай заповеди и житию единого Христа» от Его Рождества и до Распятия²¹⁰.

Среди апостолов подражания Христу особенно выделяется фигура св. Тихона Задонского. «Видим, что люди подражают другим ради различных причин: иные подражают в угодность тем, коим подражают, иные в свое удовольствие и угождение, иные ради своей пользы. Нам, христиане, для всех сих причин должно Христу Господу нашему подражать. Угодно сие есть Христу, когда Ему подражаем: ибо Он хочет сего от нас, не так ради Себе, как ради нас»²¹¹.

Эти идеи будут часто повторяться в произведениях моралистов. Так, С. Остроумов призывает подражать Христу настолько это возможно, и вступить в школу Его кротости, поскольку, говорит он, только когда христианин подражает Христу, когда он развивает в себе самом свойств души Христа, только тогда не напрасно носит он имя христианина²¹². Разумеется, что такое подражание не должно ограничиваться лишь внешними действиями²¹³. Совершенное подражание Христу, пишет Н. Менстров, заключается в том, чтобы по

отношению ко всем людям иметь ту же самую любовь, которая пылала в сердце Христа²¹⁴.

Уподобление Христу

Флоренский, основываясь на названии, обвиняет знаменитую книгу Фомы Кемпийского, переведенную и читаемую в России, в пропаганде внешней «мимикрии»²¹⁵. На том же основании Вл. Лосский заявляет, что следует не «подражать Христу», но «жить во Христе»²¹⁶. Со своей стороны, Вл. Соловьев выступает против всякого представления Христа как «идеала» вне всей реальности Воплощения. Вот почему он критикует выражение Канта²¹⁷, поскольку в таком случае Христос будет всего лишь «человеко-богом», тогда как Он есть «Богочеловек», идеал осуществленный.

В действительности эти две стороны, подражание Христу и уподобление Христу, неотделимы друг от друга: хотя подражание больше сосредоточивается на «нравственном» аспекте, а уподобление – на аспекте «онтологическом»²¹⁸. Понятно, почему Н. Бердяев утверждал, что оригинальность А. Бухарева (архимандрита Федора) «была в том, что он не столько хотел осуществления в полноте жизни христианских принципов, сколько приобретения полнотой жизни самого Христа, как бы продолжения Воплощения Христа во всей жизни»²¹⁹. Очевидно, что мысль эта не нова; будучи универсально христианской, она обретает в русской мысли интересное развитие, проявляющееся на двух уровнях.

В соответствии с идеалом «всеединства», исповедуемого столькими мыслителями²²⁰, Христос предстает как всеобщий «Объединитель». Его Воплощение, пишет о. С. Булгаков²²¹, есть «внутреннее основание творения», «его целепричина», а его цель заключается «в устройении полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф.1:10).

Русские мыслители часто возвращались к библейскому видению, помещавшему Христа в центре истории, следуя за размышлениями греческих Отцов о Христе космическом. В соответствии с их особым видением, новая эсхатология,

развиваемая славянофилами, объясняет, каким образом Христос остается главой мистического тела всего человечества.

Но второй аспект, являющийся наиболее характерным для русской мысли, рассматривает вопрос о том, каким образом Сын Божий осуществляет это воссоединение: через Свой кенозис, через Свое уничижение и через Свои страдания.

Христос, смысл истории

Во Христе история спасения свершилась, закончилась²²². Христос есть центр этой истории. Вл. Соловьев объясняет: «Как первая половина истории до Христа подготовляла среду или внешние условия для Его личного рождения, так вторая половина prepares внешние условия для Его универсального откровения или явления Царства Божия»²²³.

«Двумя путями – пророческим вдохновением у евреев и философской мыслью у греков – человеческий дух подошел к идее Царства Божия и к идеалу богочеловека... В Греции и Риме (природное или языческое) человечество дошло до своего предела – до утверждения своего безусловного божественного значения: в прекрасной чувственной форме и умозрительной идее у эллинов, в практическом разуме, воле или власти – у римлян. Явилась идея абсолютного человека или человекобога. Но эта идея по существу своему не может оставаться отвлеченною или чисто-умозрительною, она требует воплощения. Между тем сделать из себя самого бога для человека так же невозможно, как для животного собственными усилиями достигнуть человеческого достоинства, стать разумным и словесным существом. Оставаясь на том же плане развития, в пределах того же царства, животная природа могла достигнуть только до обезьяны, а человеческая – до римского кесаря. Как предваряющее явление обезьяны относится к человеку, так предваряющее явление обожествленного кесаря относится к богочеловеку»²²⁴.

Чтобы избежать неправильных истолкований, Соловьев стремится подчеркнуть, что Христос является смыслом, а не продуктом истории. Вот почему Он появляется не в конце, а в центре эволюции²²⁵.

Христос, единство видимой вселенной

В «христологической космологии» или «космической христологии» Отцы видели разрешение антиномии между неизменными законами, управляющими видимой природой, и свободой сынов Божиих²²⁶.

И именно эта проблема волновала того, кого называют «первым русским философом» (в действительности, украинским) – Григория Сковороду. Он начал с изучения естественных наук и философии Просвещения. Там он открыл для себя красоту порядка, но очень скоро понял, что именно этот естественный порядок и растоптал свободу человека. Что же делать? Отвергнуть науки? Для человека современной ему эпохи это было невозможно. Оставался только один выход: за пределами этих законов, управляющих космосом, нужно открыть Сына Божия, Логос, через Которого мы имеем свободный доступ к Отцу. «Мы в дурном вашем солнце обречем новое и прекрасное... Се провозглашает нам: “Радуйтесь!”, “Дерзайте! Мир вам! Не бойтесь! Я есть свет! Я свет солнцеву кумиру и его миру»; «жажда да грядет ко мне и да пьет!”»²²⁷.

Если отрицать это христологическое основание космоса, «падает смысл и целесообразность мироздания»²²⁸, напишет Вл. Соловьев.

Глава Церкви

Земная Церковь – это единство верующих людей, ведомых общей любовью к личности Иисуса Христа. Она есть «живой ковчег Духа Божьего, носящий в себе Христа, своего Спасителя и Владыку»²²⁹. Эти слова Хомякова, по сути, не добавляют ничего нового к тому, что всегда исповедовала христианская вера; но они становятся неожиданно глубокими, если мы свяжем их с жизненным опытом самого автора. Сопоставляя западное европейское общество, «страны больших чудес», с простой жизнью своей семьи, Хомяков был поражен той разницей, которая на первый взгляд казалась необъяснимой. Запад, столь развитый на всех уровнях, страдает из-за неизлечимых разделений. Но он помнит, что в его собственной

семье, во времена его молодости все было направлено к единству. Откуда идет такое различие?

Хомяков предлагает свое объяснение. Запад стремится объединить людей на основе систем или идей. В русской же семье основой единства выступает мать, живая личность. Следует распространить этот опыт и на все общество; но кто в состоянии объединить рассеянные человеческие нации, чтобы сплотить их в единую семью, то есть в Церковь? Ни системы, ни организации, но живая Личность Христа. Благодаря этой Личности верующие остаются соединенными «такой интимной связью, которую слова не могут выразить и дух человека не может постичь»²³⁰.

О. Сергей Булгаков подводит итог этим размышлениям. Христос – реальный глава Церкви, поскольку Он есть «Личность всех личностей»; воплотившись, Он стал «историческим индивидом». Его любовь объемлет все; через эту любовь, преодолевая индивидуальность в отрицательном и ограничительном смысле этого понятия, Христос становится Универсальным Человеком²³¹.

Единство человеческих культур

Вячеслав Иванов был поэтом и специалистом по иностранным литературам, особенно чувствительным к их различиям между собой, к их специфическим особенностям. Все литературы, на его взгляд, несут в себе нечто драгоценное; но, несмотря на это, они умирают, когда исчезают нации, их создававшие. Только еврейская культура Ветхого Завета остается живой, ибо она получила свое осмысление во Христе.

Христос стремится объять Собой все мировые культуры. И потому следует стараться вносить этот христологический смысл в каждую из них, во всякую поэзию, в искусство. И это возможно, ибо единственная цель, единственный объект искусства – это человек; и мы имеем в виду не столько его назначение, сколько его тайну. Другими словами, речь идет о человеке, рассматриваемом в вертикальном измерении, в его свободной вере, в его глубине, во всем его объеме. «Содержанием любого искусства» является Человек с большой

буквы²³². И потому внести в любую культуру христологический смысл – это единственный способ спасти ее.

Христос, смысл всех религий

Христианство – это не единственная религия. Существуют и другие. Все они исповедуют прекрасные идеалы; но все ли эти идеалы поставлены на службу этой жизни? Такой вопрос поставил П. Чаадаев. Большинство людей не поверило этому. И потому религии представляют небо отличным от земли и отделенным от нее. Грустная философия, – комментирует Чаадаев. В одном из своих Писем, адресованном М. Ф. Орлову, он критикует такое отношение: «Вы из тех, которые еще верят, что жизнь не есть нечто целое, что она разбита на две части. И что между этими частями – бездна. Вы забываете, что вот уже скоро восемнадцать с половиной веков, как эта бездна заполнена»²³³. Религии обещают небо, но для земли они не могут сделать ничего. И на вопрос: «Чем был бы мир, если бы не явился Христос?» – Чаадаев твердо отвечает: «Ничем»²³⁴.

Кенотический Христос

Религиозный идеал народа, пишет П. Евдокимов²³⁵, вырастает из очень личного видения Бога, из художественного, иконографического образа, посредством которого этот народ представляет себе Христа. Существует Христос фламандский, Христос испанский, Христос греческий, существует и Христос русский. Автор полагает, что Христос восточных славян – это «кенотический» Мессия, смиренный брат смиренных.

По мнению Н. Бердяева, такое предпочтение имело место уже в ранние времена христианства на Руси: «С киевской Россией, с Владимиром Святым связаны былины и богатыри. Но рыцарство не развилось на духовной почве православия. В мученичестве св. Бориса и св. Глеба нет героизма, преобладает идея жертвы. Подвиг непротivления – русский подвиг. Оproщение и уничтожение – русские черты»²³⁶.

Кенозис Христа – понятие библейское. Иисус – кроткий Мессия, провозглашенный пророком Захарией (Мф. 21:5); Он, равный Богу, смирил Себя «даже до смерти, и смерти крестной» ради нашего спасения (Флп. 2:8). И Его ученики «облеклись смирениемудрием по отношению друг к другу»²³⁷ (1 Петр. 5:5; Кол. 3:12). Но вместе с тем, путем смиренного подчинения Господь ведет человека к славе (Лк. 1:46–53). Христос, уничиживший Себя, – это и Христос прославленный (ср.: Флп. 2:9) – это существенный элемент христианского учения. Иудео-христианское богословие расширило этот образ до постепенного нисхождения Сына Божия до глубин ада, нисхождению, которому соответствует последующее восхождение на небо, чтобы сесть одесную Отца. Русские воплотили эту тайну в своих иконах²³⁸. Итак, вера, говорит Евдокимов, – «это ответ на этот кенозис [...] Бога. Поскольку человек может сказать нет, его да является откликом и попадает в тот же регистр, что и да Бога»²³⁹.

И потому, замечает Н. Арсеньев, русская христология сосредоточена прежде всего на третьем члене Символа веры: «нас ради человек и нашего ради спасения сшедшего с небес»²⁴⁰. Именно это подтверждает Семен Франк: «Идея сошедшего в мир добровольно страдающего, соучаствующего в человеческих мировых страданиях Бога – страдающего Богочеловека – есть единственно возможная теодицея, единственно убедительное “оправдание Бога”»²⁴¹.

М. М. Тареев, профессор богословия Московской Духовной академии, написал две книги, вдохновившие о. П. Флоренского на разработку богословского понятия «кенозиса» по отношению ко Христу²⁴². Однако, автором, наиболее глубоко разработавшим эту тему, был о. Сергей Булгаков.

Богословие кенозиса Божия у о. С. Булгакова

Для этого богослова Крест не является одной из христианских тайн, одной в ряду других. Булгаков открывает основания кенозиса Христа во внутренней жизни Пресвятой Троицы и его отражение на всех деяниях Божиих *ad extra*, начиная с процесса творения вплоть до обожения Церкви и

космоса. Булгаков не отрицает традиционного учения, согласно которому Христос страдал как человек, ибо божественная природа бесстрастна. Однако он полагает, что нельзя исходить из того, что не существует никакой связи между человеческим состоянием и божественным, состоянием Сына и других Лиц Троицы. Отец и Дух, таинственным образом, участвуют в Страстях Господа²⁴³. Чтобы понять страдания человека, следует исходить от Бога, ибо все действия Христа богочеловечны; Он не может иметь в Себе два различных состояния.

В недрах Пресвятой Троицы божественная жизнь Лиц взаимосвязана, эта взаимосвязь «определяется через любовь, через отдавание себя, через внутри-Божественное самоистощение Ипостасей, через вечное смирение и кенозис»²⁴⁴ (конечно, без «страдания»). Корень во внутри-троической жизни, божественный кенозис затем утверждает себя в творении, ибо с ним начинается сошествие Бога в реальность, которая Им не является, но которая в то же время не может оставаться целиком «другой», ибо Он «обоживает» ее²⁴⁵.

Воплотившись, Христос «для Себя Самого перестает быть Богом» в том смысле, что вечный Бог становится Богочеловеком. Сам по себе этот факт не должен был предполагать страдания. Но после грехопадения человека пропасть между природой божественной и природой человеческой стала настолько глубокой, что воплощение Логоса есть «крест, который Он взял на Себя»; кенозис стал «страданием». Он взял на Себя грех, который должен был «выстрадать» до конца. Итак, можно сказать, что Богочеловек принял на Себя страдания, равные каре за всеобщий грех (но отличные от мук ада), чтобы попалить беззаконие Своим Божественным огнем²⁴⁶.

Поклонение Христу страдающему

Несмотря на некоторую настороженность русских православных в отношении католического поклонения Страстям Христовым²⁴⁷, следует отметить, что образ Христа страдающего вызывал жалостливое умиление, у русского народа:

«Удрученный ношей крестной, Всю тебя, земля родная, В рабском виде Царь Небесный, Исходил, благословляя»²⁴⁸.

Эта тема нередко встречается в Стихах духовных²⁴⁹. Часто в них участвует Богородица, Которая сетует:

«А чадо Мое, Бог, Царь Небесный! А напрасную муку принимает, А безвинную кровь святу проливает».

И вместе с Ней жалуется и весь мир, как это делает и Сам Спаситель:

«По Мне, Мати, плачут небо и земля, По Мне, Мати, плачут солнце и луна, По Мне, Мати, плачут реки и моря, По Мне, Мати, плачут старья старицы, По Мне, Мати, плачут вдовы-сироты»²⁵⁰.

Действительно, можно обнаружить следы западного влияния в поклонении Страстям Христовым уже у св. Димитрия Ростовского²⁵¹ и св. Тихона Задонского²⁵². Высказывания Вл. Лосского и П. Евдокимова, сильно смягченные у о. С. Булгакова, вызваны опасением того, что поклонение Страстям сосредоточивается только на самих «страстях», без учета всей совокупности этой проблемы. Евдокимов уточняет: на Востоке «взор никогда не останавливается на страданиях человеческой природы Христа, но проникает за завесу кенозиса. Западному духовному созерцанию Креста и почитанию Священного Сердца соответствует на Востоке духовное созерцание запечатанного гроба, из которого сияет жизнь Вечная»²⁵³.

Оставим в стороне исторические причины, которые в Средние века вызвали поклонение Страстям Христовым. Можно допустить, что определенное различие между Востоком и Западом сказалось также и здесь. Если же говорить об этом более подробно, то Запад стремится «разграничить чувства», сфокусировать внимание сначала на одном, а затем на другом, «одно следует за другим»; тогда как для русских, склоняющихся ко всеединству, Страстная пятница и Пасхальное воскресенье неотделимы друг от друга²⁵⁴. Образ Христа примиряет собой это последнее противоречие: уничижение и слава, страдание и блаженство.

4. Вовлеченные в Троическую жизнь

Троица в духовной жизни

В Духе, через Сына, человек восходит к Отцу, к Троической жизни, к жизни внутренней, приобщается к вечной беседе Пресвятой Троицы. Духовный опыт мистиков Востока и Запада свидетельствует об этом²⁵⁵. Русская Церковь, которая любит называть себя «иоанновой», особенно восприимчива к этой тайне Троицы, которую созерцает верующий человек.

Часто приводят свидетельство преп. Сергия Радонежского, который, как повествует его биограф, будучи еще в материнской утробе, три раза воззвал ко Господу, а став монахом, посвятил свою первую церковь Пресвятой Троице²⁵⁶.

Эти скромные упоминания не имели бы такого резонанса, если бы эта традиция св. Сергия не породила в его собственном монастыре шедевра Андрея Рублева.

Пресвятая Троица – тема, часто встречающаяся в Стихах духовных. Можно вспомнить цикл почитания двенадцати пятниц в году (по аналогии с циклом двенадцати «двунадесятих» церковных праздников), в котором пятая или четвертая пятница посвящена празднику Троицы, поскольку

«Сходил сам Господь Иисус Христос, Показал Он в Троице лице Свое, Пускал по земле Свой Святой Дух»²⁵⁷.

На Западе средневековые мистики свидетельствовали о тайне в рамках движения в двух направлениях: движения Троицы, нисходящей к нам, в наш мир, и движения восхождения этого мира, вовлеченного во внутреннюю жизнь Божию²⁵⁸. По-видимому, скорее это второе движение было источником вдохновения для иконы Рублева, иконы, прекрасно иллюстрирующей объяснение евхаристической эпиклезы, которое епископ Вениамин Арзамасский дал в Новом Столе, где он говорит «о трех “проскомидиях”, трех приношениях, совершаемых во время литургии: первое приношение совершает мир, который полагает на жертвенник хлеб и вино, второе – перенесение этих предосвященных даров на престол, и наконец, третье – перенесение даров с видимого алтаря на невидимый алтарь Святой Троицы»²⁵⁹.

Для Бердяева человек – это внутренний момент Троической тайны²⁶⁰. Вот почему только в христианстве могли родиться изумительные слова Анджелы из Фолиньо: «В необозримом мраке я вижу Святую Троицу, и в Троице, воспринятой в ночи, я вижу саму себя, стоящую в центре»²⁶¹.

Тринитарное богословие

Развитие богословской мысли в связи с Троической тайной на Востоке и Западе шло разными путями. Латинское богословие, по выражению Боэция, исходит из божественного единства, в котором вера раскрывает отношения Трех Лиц. А для греческих Отцов на первом месте – Отец, Сын и Святой Дух, так как именно в Них следует черпать желание и восхищение Их невыразимым единством²⁶².

Русские следуют греческой традиции, но они вносят в нее нечто оригинальное: размышления о Св. Троице не остаются изолированными от области культуры; философы и мыслители часто обращаются к этой тайне.

В конце своей жизни, работая над книгой по истории философии, Иван Киреевский приходит к выводу о том, что направление философской мысли прежде всего зависит от той концепции, которой мы придерживаемся относительно Святой Троицы²⁶³. Это утверждение, парадоксальное на первый взгляд, подтверждается в трудах многих мыслителей. Оно приобретает глубокий смысл, когда мы осознаем, что для этих писателей «философия» зависит от христианского религиозного опыта²⁶⁴.

Как курьез или голос бессознательного (так это объясняет К.-Г. Юнг), но один сон Достоевского в этой связи особенно интересен. В одном из писем, датированных 1860 годом, он пишет: «Объясните мне мой сон, я у всех спрашивал; никто не знает: на востоке видна была полная луна, которая расходилась на три части и сходилась три раза. Потом из луны вышел щит (на щите два раза написано «да да» старинными церковными буквами), который прошел все небо, от востока на запад, и скрылся за горизонтом. Щит и буквы осиянные. У всех спросите, решительно у всех, он меня очень интересует»²⁶⁵.

Откуда этот интерес к Троице? Разум непроизвольно обращается к духу. Русские хотят внести в мир идеал «всеединства», не того единства, которое уничтожает многообразие, но многообразия, которое достигает единения. Итак, Святое Троиединство лучше всего выражает воззрения русских мыслителей. Именно это утверждает Вл. Соловьев: «Восстановить на земле этот верный образ Божественной Троицы – вот в чем русская идея». Это высказывание является резюме и итогом брошюры, так и озаглавленной: Русская идея²⁶⁶.

Карсавин, также занимаясь исследованием реальности как все-единства, повсюду обнаруживает три-единство; он демонстрирует три-единство Бога различным образом, рассматривая представления о Боге как о Любви, а потом как о «Всеблагости»²⁶⁷; детерминированное изначальное единство он отождествляет с Отцом, единство, которое разделяется в себе самом, – это Сын, а единство воссоединяющее – это Святой Дух²⁶⁸.

Флоренский – богослов троичности *par excellence*

Для о. Павла Флоренского Троица является главной темой всего богословия, всего культа и всей жизни²⁶⁹. Следуя за бл. Августином, повсюду искавшим следы, оставленные Троицей (*vestigia Trinitatis*), Флоренский сумел отыскать Ее новые «следы»: пространство, имеющее три измерения, время, имеющее троичную природу (прошое, настоящее, будущее), язык с тремя грамматическими лицами (я, ты, он)²⁷⁰.

Но между бл. Августином и о. П. Флоренским существует примечательная разница. Первый исходит из веры в Троицу и своими размышлениями пытается приблизиться к пониманию догмата. Флоренский же начинает с открытия «троичностей» в мире и приходит к выводу о том, что они необъяснимы без небесной Троицы. «Чувствуется, что есть какая-то глубокая связь между всеми этими троичностями, но какая?»²⁷¹ Во всем мы сталкиваемся с антиномиями, которые можно разрешить

лишь с помощью компромиссов, но которые соединяются и согласуются друг с другом в Боге, Едином и Триедином. В самом деле, у нас нет другого решения наших проблем: «или поиски Троицы, или умирание в безумии»²⁷².

Подвергнув анализу понятие *homoousia* (едино-сущие), он находит в нем ключ ко всей человеческой мысли. Все философские системы он разделяет на две группы в зависимости от того, признают ли они единосущие (*homoousia*) или только подобосущие (*homoiousia*)²⁷³. Его выводы будут иметь важные последствия для богословия, социологии, космологии и, прежде всего, для гносеологии.

Социальная Троица

Усилия бл. Августина обнаружить в индивидуальном человеке ответ Троической жизни по большей части были чужды обычному богомыслию Востока. Тринитарное истолкование образа употребляется здесь, скорее, при его социальном приложении к Церкви – собранию человеческих личностей, объединенных в божественном единстве; особенно это относится к монастырям²⁷⁴, что отчетливо можно проследить на примере мысли св. Василия Великого²⁷⁵ и преп. Феодора Студита²⁷⁶.

Все, что утверждается относительно Церкви и монастырей (церквей в миниатюре, выступающих в роли образцов), русские авторы относят и ко всему человеческому обществу как таковому²⁷⁷. Для Вл. Соловьева, например, «социальная троица» означает множество, состоящее из трех органических единств: Церковь, государство и социальное общество. Разрешение их взаимоотношений следует искать в тайне отношений божественных: необходима свобода и суверенитет для каждого из этих компонентов, «не в отъединении от двух других, поглощая или истребляя их, но в утверждении безусловной внутренней связи с ними»²⁷⁸.

Позиция Флоренского наиболее универсальна. Изображение на титульном листе его книги Столп и утверждение истины взято из *Amoris divini Emblemata, studio et aere Othonis Vaeni concinnata*²⁷⁹. Там представлены два ангела на пьедестале с

надписью: *Finis amoris, ut duo unum fiant* (предел любви – да двое едино будут). Этот символ выражает основную идею его метафизики, а именно: все сотворенные личности, являющиеся частью мира, должны стать единосущным²⁸⁰.

Дружба, одно из самых прекрасных отражений Троицы

Н. Федоров называет дружбу «естественным таинством»; для него она была «родом литургии»²⁸¹. Флоренский усваивает эту мысль и развивает ее следующим образом: в дружбе мы сильно ощущаем единство в различии. «Я, отражаясь в друге, в его Я признает свое другое Я»²⁸². «Но друг – не только Я, но и другое Я, другой для Я. Однако, Я – единственно, и все, что есть другое в отношении Я, то уже – и не-Я. Друг – это Я, которое не-Я: друг – *contradictio*, и в самом понятии о нем завита антиномия»²⁸³. Как можно разрешить эту антиномию? Разумеется, это неосуществимо человеческими усилиями, говорит Флоренский. Дружба между двумя разными людьми, ревностно хотящими соединиться воедино, не потеряв при этом собственной индивидуальности, нуждается в помощи Единого и Троидного Бога²⁸⁴. Тогда становится возможным «в́идение себя глазами другого, но пред лицом Третьего, и именно Третьего [т. е. Бога]»²⁸⁵.

Тринитарное измерение космоса

На иконе Андрея Рублева сотворенный мир восьмиугольной формы вовлечен в божественную жизнь. И для И. Киреевского структура мира, чтобы стать духовной, должна соучаствовать в тайне «единосущия», входящего в тринитарный догмат²⁸⁶.

Ту же самую мысль, только в более развернутой форме, мы встречаем у Л. Карсавина²⁸⁷, но вновь заслуга Флоренского в том, что именно он сознательно ввел в космологические рассуждения принцип *homoousia*, аналогичный принципу христологического догмата. Для него невозможно понять истинный смысл природы, не принимая принципа единосущия, и только в этом случае возможен правильный подход к научным

исследованиям. И действительно, наука и метафизика с самого начала стремятся рассматривать мир как единство, раскрывая онтологические связи, преодолевающие их пространственные и временные разделения. Системы Платона, Аристотеля, Плотина, великих схоластов, Фихте, Шеллинга и Гегеля суть системы поиска глубинного единства космоса. Единство твари – не единство хаотических элементов, но органическое единство структуры – есть необходимая предварительная предпосылка для построения науки²⁸⁸.

Но без понятия о единосущии, на котором зиждется тринитарное богословие, невозможно постичь органическую структуру вселенной. Ибо вещи, отделенные от своего высшего источника в Троичном Боге, могут быть «подобными» друг другу, «неподобными» или «сходными»; но никогда не станут они «тождественными» в составе космоса, никогда не станут единой-истинно-прекрасными²⁸⁹. Итак, отвержение Св. Троицы означает отказ от органического единства космоса; ведь если вселенная не соучаствует в божественной жизни, она навсегда останется лишь хаотическим скоплением составляющих ее элементов.

Гносеологическая Троица

Флоренский считает, что в основе гносеологии лежит христианская тайна. Вкратце его мысль можно выразить так: как и Вл. Соловьев²⁹⁰, он утверждает, что у нас есть три способа приблизиться к истине: через эмпирическое познание, через метафизическое познание и через мистическое познание. Какова же ценность каждого из этих видов познания? Эмпиризм считает истинным то, что мы наблюдаем вне нас, то есть объекты; метафизики признают истинным результатом своей умственной деятельности идеи, то есть они признают истиной деятельность субъекта; нехристианская мистика стремится преодолеть пропасть, разделяющую субъект и объект, чтобы достичь цельного познания. И тогда то, что человек видит как вне, так и внутри него, соединяется в одну бесконечную реальность, реальность, в которой уже нет разделения между субъектом и объектом.

Усилие это похвально, но оно приводит к катастрофическому результату, который влечет за собой разрушение индивидуальности, и личность погружается в безличностную нирвану. И потому следует искать другой принцип единства, не разрушающий того, что он соединяет. Итак, любовь – единственная реальность, которая соединяет то, что разделено, сохраняя при этом соединяемое в его собственном бытии.

Следовательно, любовь преодолевает пропасть между познающим субъектом и познаваемым объектом; это необходимо, ибо познание должно быть цельным. Ведь для того, чтобы достичь абсолютной истины, – а именно к такой истине мы стремимся, – мы должны подняться до познания, которым Бог обладает о Себе Самом. Он троичен: Отец познается в Сыне, Сын – в Отце, а их вечная любовь ипостазирована и персонализирована в Св. Духе²⁹¹. Лев Карсавин сформулировал то же самое в следующем афоризме: «Истина есть Пресвятая Троица, и Пресвятая Троица есть Истина»²⁹².

Глава вторая. Познание

«Истина делает вас свободными»

I. Живая истина

Важность эпистемологии

Личность формируется в процессе свободных отношений. Однако первооснова отношений между людьми – это познание друг друга. Вот почему утверждают, что должное отношение есть истина, а недолжное – ложь. И потому вопрос о ценности нашего познания постоянно возникает как в практической жизни, так и в науке, в метафизике и религии.

В русской мысли эпистемология занимает особое место²⁹³. Различные факторы способствовали развитию гносеологии особого типа: давняя созерцательная традиция Восточной церкви, влияние немецкой идеалистической философии, нераздельная связь между философией и богословием, и, наконец, сознание необходимости найти новые способы разрешения противоречий западной мысли.

В академических школах эпистемология составляла часть богословского образования. Семен Франк был убежден, что такая позиция достаточно обоснована: невозможно, утверждает он, говорить о Боге, не решив сначала вопроса о том, что есть истинное познание²⁹⁴. Но знание Бога, как всегда утверждали созерцатели, отличается от любого мирского знания²⁹⁵. Это открытие было сделано русскими интеллектуалами, которые уезжали в Западную Европу учиться и возвращались назад, насыщенные знаниями, не питавшими их сердец, – опыт, который в свое время уже имел Григорий Сковорода²⁹⁶.

Начиная от славянофилов и кончая Андреем Тарковским, русские мыслители продолжают обвинять западную культуру в том, что она потеряла духовное видение мира²⁹⁷ или, как говорил И. Киреевский, перестала стремиться к тому, чтобы «поднять самый разум выше его обыкновенного уровня»²⁹⁸, перестала искать то, что составляет «центр» – «начало, на котором держатся все явления»²⁹⁹.

Славянская истина: живая истина

Каждый народ составляет себе представление об истине, которую он ищет, на свой лад. О. Павел Флоренский обратил внимание на то, что сам термин, используемый в различных языках для обозначения истины, свидетельствует об интересных расхождениях в подходе к этой проблеме. На основе филологического анализа слова истина, проведенного на материале четырех древних языков, он предлагает свои размышления о том, какие стороны этого понятия выделяли различные культуры³⁰⁰.

Древнееврейский глагол атап, от которого произошло слово *emet* (истина), означает быть твердым, уверенным, достойным доверия. И следовательно, истина – это наличие того, что прочно, надежно, на что можно положиться, на что можно опереться³⁰¹. Религиозное еврейское истолкование не вызывает сомнений: Яхве и только Он тверд, надежен, только на Него можно положиться. Вот почему истинны слова, с которыми Он обращается к нам через пророков и которые мы с верой принимаем.

Греки же были более скептичны: они не могли легко принять то, что не могли увидеть. *Aletheia*, слово, которое они использовали для обозначения истины, образовано из отрицательной частицы *a* и корня *lethos* или *lathos* (быть забытым, сокрытым, преданным забвению): истина – это то, что незабвенно, то, что нужно помнить.

Это отношение противоположно тому, что выражено латинским понятием *veritas*. Латинское понятие *veritas* (ср. немецкое *wehren*, препятствовать, и славянское *vera*) указывает, прежде всего, на тайну.

Что же означает это понятие для славян? Связанные с землей, постоянно наблюдавшие смену времен года в природе, ее умирание зимой и возрождение весной, они были убеждены, что не явления сами по себе вечны, а жизнь как таковая. И действительно, славянское слово истина обозначает не только «то, что существует» (ср. латинское *est* и немецкое *ist*), но и то, что дышит (ср. санскр. *asmi*, *asti* и немецкое *atmen*). Понять истину – означает соприкоснуться с живой реальностью.

Свидетельства мыслителей о живой истине

Язык передает мышление народа, который его создает и использует, и это мышление раскрывается в его контактах с другими народами. Когда русские открыли для себя немецкую идеалистическую философию, поначалу она вызвала у них чувство восхищения; но постепенно этот энтузиазм сменился страстным неприятием «дурной бесконечности» абстрактных идей³⁰². «Мы познаем то, чем мы живем»: к такому выводу пришел И. Киреевский после того, как прослушал в Германии курс лекций Гегеля и открыл для себя старцев Оптиной пустыни³⁰³. Он понял тогда, что истина – это не «мертвый капитал»: она зажигает душу, дает «жизнь жизни»³⁰⁴.

Но и представители естественных наук, Д. Велланский и М. Новиков, были согласны в том, что простое собирание фактов искусственно и фрагментарно, что истина познается в интуиции жизни, чьи конкретные факты суть ее проявления³⁰⁵.

Философия, поскольку она является наукой, но в еще большей степени потому, что она рассуждает о человеке, должна искать жизнь в истине. С. Аскольдов доказывает это, обращаясь к эстетическим принципам Ницше³⁰⁶, а В. Эрн – через свою теорию Логоса, живого бытия, пронизывающего все³⁰⁷.

Но какое же место отводится в таком случае религии? Следует ли сказать, что религия всего лишь «допустима» и не может претендовать на то, что она есть жизнь? Лев Толстой отказывался признавать христианскую религию «божественным Откровением», представленным в виде неких формул. Для него христианство есть исторический факт, и, следовательно – жизнь³⁰⁸. В религии, пишет о. П. Флоренский, «истина – Личность, исторически являющая Себя, а не отвлеченный принцип; другими словами, истина – не вещь, а лична»³⁰⁹.

Конкретная истина

Славянофилы указывали на опасность абстрактных исследований, лишенных жизни. На Западе, утверждает И. Киреевский, даже богословие угодило в эту ловушку и «приняло

характер рассудочной отвлеченности»³¹⁰. А основополагающая идея русской философии состоит в убежденности в том, что конкретное существование предшествует его рациональному познанию. Вот почему А. Хомяков так критичен в отношении Гегеля, у которого, по его мнению, «формула факта признается за его причину» и который полагает, что «земля кружится около солнца не вследствие борьбы противоположных сил, а вследствие формулы эллипса»³¹¹. Хомяков не был единственным, высказывавшим гегельянской системе упреки такого рода. Виссарион Белинский пережил настоящее «обращение»: он узнал об учении Гегеля от Михаила Бакунина, и только после «глубокого кризиса» он смог снова вернуться к «реальности»³¹².

Владимир Соловьев пришел к своей Критике отвлеченных начал³¹³, исходя из интуиции единства мира, конкретного универсализма. Основная идея его книги следующая: нельзя говорить, что есть бытие, следует говорить о том, что есть, а есть только конкретно существующее. Итак, истинным объектом философии должно быть не «бытие» в общем смысле, но то, чему и кому принадлежит это бытие, то есть конкретно существующее.

Отделив мысль от дела, Платон, по мнению Н. Федорова, стал ответственным за «смерть философии»³¹⁴. И уже в Библии падение, как утверждает Л. Шестов, предстает как «гносеологическое извращение»: возникновение общего, принудительного, неизбежного сразу занимает место свободного существования, конкретного и неповторимого³¹⁵.

Славянофилы приписывали порок отвлеченного мышления Западу, но Достоевский находил эту болезнь и у русских интеллектуалов³¹⁶. И Бакунин подтверждает, что интеллигенция стала бесплодной для русской культуры, после того как она произвела невыносимый раскол между мыслью и делом в конкретной жизни³¹⁷.

Эти упреки в абстрактности почти всегда были вызваны полемикой и потому оставались частичными. Действительно, утверждает Н. Лосский, русская мысль нуждалась в обретении определенного равновесия между двумя антиномическими

асpekтами мысли и действия³¹⁸. И потому, если, с одной стороны, философия стремится рассматривать вселенную в ее нераздельных аспектах, которые можно понять только с помощью самых всеобщих концепций, то с другой стороны, вселенная как целое, как объект тотального видения, состоит из конкретных, индивидуальных элементов первостепенной важности. «Таким образом, высочайшие достижения философии требуют сочетания двух противоположных и трудносовместимых способностей: способности к абстрактному мышлению в его высшей форме и способности к конкретному созерцанию реальности на его высшей ступени»³¹⁹.

Интересно отметить, что великие немецкие философы пришли к таким же выводам. Б. Вышеславцев изучал конкретную этику Фихте в последний период его творчества³²⁰. А Иван Ильин доказал ложность распространенного представления о гегельянской философии как о системе абстрактного панлогизма. Он показал со всей очевидностью, что идея для Гегеля – это конкретный принцип и что гегелевская конкретная спекуляция представляет собой интуицию бытия³²¹.

Излишняя тяга к конкретности?

О. Георгий Флоровский раскрывает опасность тенденции русской мысли к излишней конкретности. В конце своей книги он спрашивает, почему история русской цивилизации таит в себе столько противоречий, отречений и увлечений, столько разочарований и разрывов. Русские, пишет он, обладают «роковым и двусмысленным даром», даром «чрезмерной впечатлительности», «несоизмеримые и разновременные душевные формации как-то совмещаются и срастаются между собой. Но сrostок не есть синтез, именно синтез и не удавался»³²². И потому, замечает о. П. Флоренский, русская мысль должна соединить в себе концептуальное, абстрактное познание и конкретную интуицию³²³.

Нравственная истина

Неотделимая от жизни и действий человека, истина есть выбор между добром и злом в пользу добра. И потому, как утверждают Н. Лосский и В. Зеньковский, этика занимает особое место в развитии русской философской мысли даже у наиболее известных позитивистов и ученых-естественников. Такое главенство этики можно выявить достаточно явственно уже у А. Герцена и позднее у П. Лаврова, Н. Михайловского, Л. Толстого и у других³²⁴.

Но и здесь мы можем сделать интересное филологическое замечание: понятие истины близко по значению понятию правды, справедливости. И во многих славянских языках именно слово правда означает истину. Как и славянофилы, народники 70-х годов XIX века (например, Н. Михайловский) отстаивали идею о том, что «правда-истина» должна соединиться с «правдой-справедливостью»³²⁵. В черновом варианте «Братьев Карамазовых», датированном 20 февраля 1880 года, Алеша Карамазов должен был стать мучеником не ради теоретической истины, но ради истины нравственной, ради правды, персонифицированной истины, ибо истина есть Христос³²⁶.

Однако такой подход содержит в себе и негативный аспект. Неспособность видеть истину в отрыве от нравственности привела многих русских к атеизму. М. Бакунин в книге Бог и государство³²⁷ высказывает свои возражения против христианства следующим образом: как может религиозная истина быть истинной, если ее проповедь далеко отстоит от жизни?

Динамическая истина, плод творческого познания

Живая, конкретная истина вводится в историю спасения и его эволюцию. И потому многие мыслители скептически относятся к «истинам абсолютным и вечным». Свободные личности, пишет П. Лавров, стремятся к достижению свободных целей и выражают их в соответствии со степенью своего развития³²⁸. Будучи свободным, акт познания нуждается в

творческом подходе. Книга Бергсона Творческая эволюция³²⁹ сразу по выходе привлекла сочувственное внимание в России. Она была переведена на русский С. Булгаковым³³⁰ и вызвала многочисленные отклики³³¹.

В особенности Николая Бердяева можно считать защитником жизненного творчества в процессе акта познания. Изначальное противоположение, лежащее в основе его философии – это противоположение «природы» и «духа», иными словами, свободы и необходимости, жизни и вещи. Наука интересуется только природой, объективным миром; она никогда не познает Истину, но только истины. Цель же философии заключается именно в познании Истины, что с самого начала предполагает избрание жизни³³².

II. По ту сторону рациональных понятий

Истина антиномична

Поскольку идеи не могут выразить всей истины, часто случается, что они противостоят друг другу. Это понимали мистики, и некоторые тексты Григория Паламы, затрагивавшие эту проблему, стали знаменитыми. Он говорит, что нужно уметь утверждать две вещи одновременно, сохраняя при этом их антиномичность как критерий благочестия³³³.

В России были убеждены в том, что не только мистики могут приходить к подобным выводам³³⁴. Несмотря на то, что гегельянская теория «тезиса» и «антитезиса» стала очень популярной³³⁵, русские мыслители, тем не менее, с трудом верили в существование синтеза, могущего снять это противоречие. Во всеединстве остается *coincidentia oppositorum* (совпадение противоположностей)³³⁶; цельная истина содержит в себе «антиномии» и невозможно «логически объяснить тайну этого противоречивого соотношения – объяснить ее так, чтобы она перестала быть тайной», – пишет Франк³³⁷.

Термин «антиномия» постепенно становится привычным, и потому о. П. Флоренский пытается установить его происхождение. Он говорит, что почти с полной уверенностью можно утверждать, что это слово с самого начала было юридическим термином: *contentio legum contrariarum*, который использовал уже бл. Августин. Кант ввел этот термин в философию, ибо «склад его мышления и всей натуры был насквозь правовой и даже законнический». После него «положение “антиномии” как термина настолько упрочилось и пользование им настолько распространилось, что обсуждать дальнейшую историю термина было бы слишком кропотливо»³³⁸. В качестве символа, указующего на антиномический характер нашего познания, Флоренский выбирает образ военного метательного снаряда, известного еще в древности и называвшегося у римлян *murex ferreus* – западня, используемая для того, чтобы преграждать дорогу неприятельской коннице³³⁹. Этот снаряд «представляется

естественным символом для антиномического догмата, который всегда говорит “да”, устанавливаясь плотно любой гранью своей, но всегда при этом выставляет вверх острие, имеющее ранить того, кто вообразит, что этим “да” догмат обессилен и уничтожен»³⁴⁰.

Психологический фон

Иностранные наблюдатели³⁴¹ часто бывают удивлены «противоречиями русской души», резкими сменами противоположных эмоций. Бердяев развивает эту тему в своем раннем труде Душа России. В этой работе, являющейся частью сборника Судьба России, содержится следующее утверждение: «Русский народ есть в высшей степени поляризованный народ, он есть совмещение противоположностей»³⁴². В известной степени эти свойства отражают условия российского климата, при котором ледяной холод сменяется жарким летом³⁴³. Русские не озабочены разрешением противоречий, они в них живут. В литературе мы находим множество свидетельств, подтверждающих это. Все, кто читали романы Достоевского, бывали поражены странностями его персонажей. В них можно обнаружить переплетение противоречий и иррациональных элементов, больную, разрывающуюся на части душу, психологические изъяны, и, однако, у тех же самых героев бывают сильные мистические порывы и, несмотря на свою нравственную безудержность, они постоянно заняты разрешением «последних» вопросов. Но особенно сильно чувствуется в них жажда общения, неважно с кем и неважно о чем, может быть, даже и с дьявольскими силами, равно как и с Богом³⁴⁴.

Поэт Н. Минский даже утверждал, что наша жизнь и цивилизация столь мало связаны друг с другом, что единственным абсолют является «небытие» (по-гречески *μηδὲ ὄν*) и потому он назвал свою теорию «меонической» философией, исходя из того, что единственное несомненное знание есть незнание³⁴⁵. В связи с этим мы хотели бы привести следующее остроумное высказывание Л. Толстого: «Только немцы бывают самоуверенными на основании отвлеченной

идеи – науки, то есть мнимого знания совершенной истины. Француз бывает самоуверен потому, что он почитает себя лично, как умом, так и телом, непреодолимо обворожительным как для мужчин, так и для женщин. Англичанин самоуверен на том основании, что он есть гражданин благоустроеннейшего в мире государства, и потому, как англичанин, знает всегда, что ему делать нужно, и знает, что все, что он делает как англичанин, несомненно хорошо. Итальянец самоуверен потому, что он взволнован и забывает легко и себя, и других. Русский самоуверен именно потому, что он ничего не знает и знать не хочет, потому что не верит, чтобы можно было вполне знать что-нибудь»³⁴⁶.

Истина мета-логична

При столкновении с логическими противоречиями человек может поддаться искушению поверить в существование «высшей логики». Наша Аристотелева логика, говорит Н. Васильев, всего лишь большой набор возможных логик³⁴⁷. Но большинство мыслителей не верят в эту утопию. Однако даже если бы она была возможна, это все равно не разрешило бы проблемы. На самом деле человек, по мысли К. Аксакова, обрел познание под «бременем логики», но он прекрасно понимает, что истинная наука должна стремиться к познанию за пределами этих границ³⁴⁸. Живая истина – это сила, утверждает А. Хомяков. Эту силу нельзя постичь разумом. Поскольку она не является объектом, она принадлежит к «допредметной» реальности. Другими словами, это «принцип металогический»³⁴⁹.

Лев Шестов в своей книге Афины и Иерусалим проповедует идеал абсолютного сверхлогического познания³⁵⁰. Он противопоставляет рациональную мысль, восходящую к греческой философии, иррациональной, библейскому восприятию мира, отвергающему принцип противоречия, прибегая к аргументу всемогущества Божия³⁵¹. С-мысл мира, пишет Е. Трубецкой, связан с ощущениями и мыслями, но он возвышается над ними, он есть то, что составляет их «положительную и общезначимую ценность»³⁵². Современная

психология выступает против рационализма во имя сил «подсознания». П. Евдокимов говорит о «созерцательном сверхсознании»³⁵³ – выражение, которое на самом деле справедливо отнести к христианам³⁵⁴.

Открытие тайны

У древних Отцов мистика рождается вместе с осознанием недостаточности человеческих понятий для объяснения истины откровения Пресвятой Троицы и Воплощения³⁵⁵. Русская склонность к мистике возникает перед лицом проблем человека и вообще всей реальности. «Подпольный человек» у Достоевского сознает, что все его достоинство полностью исчезнет в тот момент, когда все станет ясно, «как дважды два четыре»³⁵⁶ или когда человек подчинится «всеобщезначимому» критерию³⁵⁷.

«Жить в неведомом» – таков лейтмотив «опыта адогматического мышления» Л. Шестова, озаглавленного Апофеоз беспочвенности³⁵⁸. В этом же ключе Н. Арсеньев пишет: «Не нужно многих слов и сложных доказательств, чтобы видеть... что по-прежнему существует тайна, что мы окружены со всех сторон тайной, несмотря на развитие, движение вперед человеческого знания, что эта тайна врывается, трагически и решаяще, в жизнь каждого из нас»³⁵⁹. Та же самая тайна, утверждает С. Трубецкой, которая пугает атеиста, может, наоборот, помочь открывающему ее христианину приблизиться к Богу³⁶⁰.

Различные антиномии

Антиномии также многочисленны и разнообразны, как и сама жизнь, и они поражают русских мыслителей. Так, Борис Вышеславцев потрясен величием и ничтожностью человека³⁶¹; С. Франк – его богочеловеческим характером, соединенным с немощью³⁶². Павла Новгородцева изумляет антиномия между индивидуумом и обществом, то обстоятельство, что в общественной жизни ценность индивида может возрасти³⁶³. Для о. Сергия Булгакова первая антиномия заключена в творении, в

том, что человек складывается из бытия и не-бытия³⁶⁴. Первая часть его книги Свет невечерний, озаглавленная «Божественное ничто», как раз и посвящена детальному разбору этой антиномии³⁶⁵. А Лев Карсавин утверждает, что даже в нашей телесной жизни существует антиномия: тело принадлежит нам и, однако, мы разделяем нашу телесность с другими³⁶⁶.

Так как жизнь Церкви имеет одновременно характер видимый и невидимый, включающий в себя и весь космос, она полна антиномий³⁶⁷. Учение ап. Павла – как и сама его жизнь – по мысли Флоренского, полностью подтверждают это. «Его блестящая религиозная диалектика состоит из ряда изломов, с утверждения – на другое, ему антиномичное. Порою антиномия заключена даже в стилистическом разрыве сплошности изложения, во внешний асиндетон: рассудочно противоречивые и взаимоисключающие суждения острями направлены друг против друга»³⁶⁸.

Открытие этих антиномий – не плод бесполезных размышлений. Аскеты доказали это на своем собственном опыте, что засвидетельствовано, например, архимандритом Софронием в его книге Старец Силуан: «Странна и непонятна духовная жизнь христианского подвижника; мы видим в ней сплетение поражающих противоположностей: демонические нападения, богооставленность, мрак смерти и муки ада – с одной стороны, и богоявление и свет безначального бытия – с другой. И невозможно словом выразить этого»³⁶⁹.

Разрешение антиномий может происходить только на духовном уровне

Как же можно разрешить эти антиномии? Согласно о. П. Флоренскому, существует только одно решение – духовный путь; поскольку, утверждает он, «за что бы мы ни взялись, мы неизбежно дробим рассматриваемое, раскалываем изучаемое на несовместные аспекты.... Только в момент благодатного озарения эти противоречия в уме устраняются, но – не рассудочно, а сверх-рассудочным способом. Антиномичность вовсе не говорит: “Или то, или другое не истинно”; не говорит

также: “Ни то, ни другое не истинно”. Она говорит лишь: “И то, и другое истинно, но каждое – по-своему; примирение же и единство – выше рассудка”»³⁷⁰. Здесь, за пределами разума, для Флоренского на первом месте – тайна Пресвятой Троицы. Сама книга Столп и утверждение истины могла бы иметь в качестве подзаголовка такие слова: «Тринитарное разрешение антиномий нашей жизни и всей реальности»³⁷¹. Наверху, на небе, существует единая истина; у нас же – множество разных истин. И, однако, исходя из божественной перспективы, «мир трагически прекрасен в своей раздробленности»³⁷².

Эта «красота», это слияние противоположностей предоставлено нам Христом, Который свободно принял их, чтобы соединить их в Своей личности. И потому о. С. Булгаков ищет разрешения антиномий в кенотическом богословии: Воплощение есть самоуничтожение Логоса, совлечение Божественности, и, в особенности, божественной славы, до такой степени, что Его божественная природа соразмеряется с природой человеческой³⁷³. Б. Вышеславцев приходит к следующему выводу: если весь трагизм нашей антиномической жизни являет себя в Сыне Божием, разрешение этого следует искать там, откуда к нам приходит спасение: мы также должны прожить противоречия во всех их формах, принять весь трагизм слез, страданий, которые несет в себе это приятие³⁷⁴. Индуизм ищет иллюзорное решение в вере в нирвану, которая освобождает человека от антиномий, тогда как христианство утверждает, что только крест Христов может примирить противоречия жизни³⁷⁵.

Вся традиция созерцательной жизни утверждает, что эту истину можно открыть не с помощью диалектического разума, но посредством интуиции, даруемой тем, кто, согласно заповедям блаженства (Мф. 5: 8), чист сердцем³⁷⁶. А в соответствии с русской традицией, сердце есть орган интуитивного познания, если оно очищено любовью и просвещено Духом³⁷⁷.

III. Интуитивная истина

Русский интуитивизм

«Наша встреча с западными философами сразу обнаружила разницу душевных и духовных установок... У них философия воспринималась чисто интеллектуально – мышлением и наблюдением фактов. У нас – скорее чувством и интуицией»³⁷⁸.

Уже у славянофилов можно найти учение о непосредственном познании реальности, познании, которое облекается в термины «вера» или «чувство»³⁷⁹. Хомяков объясняет это различие на следующем примере: «Будучи “внутренним” и “непосредственным”, живое знание так отличается от знания отвлеченного (от рассудка), как действительное ощущение света зрячим отличается от знания законов света слепорожденным»³⁸⁰.

Дальнейшее развитие интуитивизма в русской эпистемологии принимает различные формы. Интуитивизм частичный или полный мы можем найти у Вл. Соловьева, С. Трубецкого, Н. Лосского, о. П. Флоренского, С. Франка, Б. Бабунина, Ф. Бережкова, А. Огнева, Е. Попова, А. Козлова (в его учении о познании Бога), В. Эрн, А. Лосева, Д. Болдырева, С. Левицкого, В. Ильина и Л. Карсавина. К этому списку можно добавить представителей трансцендентально-логического идеализма – С. Гессена и Г. Гурвича, поскольку они признавали существование «волезрения». К этой же группе принадлежат и те мыслители, которые, подобно В. Кудрявцеву, В. Несмелову и В. Кожевникову, приписывали религиозной вере характер мистической интуиции³⁸¹. И действительно, религиозный опыт Вл. Соловьева, например, был связан с мистическими видениями³⁸². Н. Бердяев, говоря о своем опыте, прибегает к сходным выражениям: «Мое философское мышление не наукообразное, не рационально-логическое, а интуитивно-жизненное, в основании его лежит духовный опыт»³⁸³. Близок к этому и о. П. Флоренский, который говорит, что хотел бы основать свою теодицею на «живом религиозном опыте как

единственном законном способе познания догматов». Его книга Столп и утверждение истины с совершенной естественностью выливается в форму писем к другу; но в этой форме явлена поразительная эрудиция, обнаруживающая себя как в области философии и богословия, так и в области различных наук, в том числе и математики. В этих письмах изложение какой-либо проблемы вдруг прерывается описанием природы или состояния души, которое вызвано созерцанием природы.

Единение между познающим субъектом и познаваемым объектом

Поскольку мистики-созерцатели во все времена жили познанием именно как основным элементом единения, то они прилагали усилия к тому, чтобы превзойти или сократить противопоставление между познающим субъектом и познаваемым объектом. Наиболее простое предлагаемое ими решение – исчезновение одного из этих двух начал. Так, например, по мере приближения к нирване человеческое должно исчезать, полностью освобождая место для божественного.

Похоже, что В. Сеземан защищает прямо противоположную установку. Разработав учение о различных типах опыта, он различает познание объектов и безобъектное познание. Первое, называемое «научным», стремится выявить признаки вещей; что же касается познания «безобъектного» или «необъективированного», то оно относится к духовной реальности. А в ней разделения между субъектом и объектом более не существует, ибо субъект является частью той реальности, которую он воспринимает³⁸⁴. Как же представить такое состояние сознания? Эта теория Сеземана напоминает безобъектную «чистую молитву» Евагрия Понтийского³⁸⁵. Но русский философ, кажется, не желает сказать ничего иного, кроме того, о чем без конца напоминает и Н. Бердяев: речь идет о том, чтобы аннулировать не «объекты», но процесс «объективации», способ рассматривать внешнюю реальность в себе как противоположную «мне»³⁸⁶.

Н. Лосский объясняет свой эпистемологический интуитивизм, исходя из двух фундаментальных утверждений: во-первых, любой познанный объект, даже если он составляет часть внешнего мира, входит в сознание познающего индивида, где независимо от акта познания он присутствует таким, каким он является сам по себе, «подлинным»; далее, для того, чтобы субъект мог созерцать сущность, являющуюся для него внешней, такой, какой она является сама по себе, во всей ее «подлинности», необходимо, чтобы мир был неким органическим целым, а человеческое «я» – неким сверхвременным и сверхпространственным бытием, тесно связанным со всем космосом. Конечно, экспериментальная психология изучает внешние процессы нашего восприятия, однако этого недостаточно. Следует выявить, каково наше личностное отношение к вещам³⁸⁷.

Итак, интуиция – это не только «видение»: она включает в себя отношения с другим. Вот что в связи с этим говорит Семен Франк. Для него все живое бытие относится к сфере металогиического. Его можно воспринять не через «познание как мысль», но через живое познание или «познание как жизнь», достигаемое в те моменты, когда наше я «не только созерцает объект (сверхматериальным образом), но им живет»³⁸⁸.

Если это верно в отношении вещей, то с гораздо большим основанием это можно отнести к противопоставлению «субъект-объект», когда речь идет о познании личностей – такова мысль Н. Лосского³⁸⁹. Личность не может замкнуться в противопоставлении; она нуждается в полном разнообразии в единстве. Вот почему невозможно постичь личности, противопоставляя их друг другу, изолируя их друг от друга. Троица – это пример непротивопоставления Одного Другому, пребывания Одного в Другом.

Любовь, гносеологический принцип

«Любовь есть дверь к знанию»³⁹⁰. Это хорошо известный принцип созерцательной традиции Востока³⁹¹. И русские, как мы сейчас покажем, оправдали его необходимостью преодолеть противопоставление между познающим субъектом и

познаваемым объектом, что, по мнению А. Хомякова, возможно лишь при помощи нравственной силы искренней любви. Расширяя таким образом свою жизнь с помощью жизни другого, личность обретает «познание-жизнь», не отделенное от реальности, но пронизанное ею. Вне любви невозможно познать ни единство, ни свободу, ни истину. Все эти вещи в глубине едины и нераздельны до тех пор, пока не ослабеет любовь³⁹².

И именно эта необходимость любви лежит в основе экклезиологического характера познания. «Любовь признается принципом познания, она обеспечивает познание истины. Любовь – источник и гарантия религиозной истины.

Общение в любви, соборность есть критерий познания. Это принцип, противоположный авторитету. Это также путь познания, противоположный декартовскому *cogito ergo sum*. Не я мыслю. Мы мыслим, то есть мыслит общение в любви, и не мысль доказывает мое существование, а воля и любовь»³⁹³.

Этот же принцип утверждает о. П. Флоренский: «В любви и только в любви мыслимо действительное познание Истины. И наоборот, познание Истины обнаруживает себя любовью»³⁹⁴. И силой этой любви вся реальность предстает как единство, как всеединство.

IV. Всеединство

Исторический контекст

Мифологические сирены, соблазнявшие греческих мореплавателей, утверждали, что они знают «все, что на лоне земли многодарной творится»³⁹⁵. Таков, впрочем, «идеал» народной мудрости: знать все, знать конкретно и не только, как хотела бы ученая философия, согласно высшим принципам (*ex rationibus altioribus*); эта последняя, по сути, далека от идеала примитивной «мудрости». Между этими двумя подходами – существенная разница: в первом случае, именно человек, мудрец лично соединяет различные знания; во втором – те же самые знания объединяются на основе принципа, идеи, принадлежащей к системе, абстрактной в той же мере, сколь и обширной³⁹⁶.

Русскому человеку более понятен первый подход. Несомненно, что большая часть русских мыслителей обладала глубокими и универсальными знаниями; достаточно вспомнить, что А. Хомяков, как Пико делла Мирандола, был готов обсуждать *de omni re scibili* (все вещи, доступные познанию. – Прим. Пер.)³⁹⁷. И о многих других можно сказать то же самое: о В. Одоевском³⁹⁸, Г. Сковороде³⁹⁹, Вяч. Иванове⁴⁰⁰.

Два подхода к знанию, хотя и достаточно различные, не могут быть полностью отделены друг от друга. И в самом деле, усваивая различные знания, человек соединяет их, и такое соединение не может оставаться «механическим». Вот почему следует отыскивать внутренние связи между науками. Но эти поиски ставят нас перед важным вопросом: должны ли мы лишь раскрывать эти связи или пытаться еще и создавать их? Европейская философия, наследница античной греческой мысли, не колеблясь, отвечает: мир есть космос, то есть порядок, движимый силой единого принципа, существующего независимо от нас. И потому цель наук – упорядочить познания в свете этого единого принципа. Итак, если следовать этому принципу как закону, как идее, то, несомненно, наука будет

упорядочена, но в таком случае она сможет воспроизвести всего лишь мертвый слепок с реальности.

Христианская традиция помогает избежать этой опасности: первоначально всей реальности – Промысел Божий, и он раскрывается в созерцании⁴⁰¹. А христианское созерцание – это не пассивное восприятие ощущений, но молитва, то есть диалог. В беседе с Богом открывается глубинный смысл вселенной и ее единства; русские говорят: «всеединство», для них это ключевой термин гносеологии.

От Соловьева к Флоренскому

Термин «всеединство» существовал и раньше⁴⁰², но только влияние Вл. Соловьева «двинуло эту концепцию всеединства в русскую мысль, зачаровало ею»⁴⁰³. Для него основной проблемой было соединение трех форм познания: эмпирического, метафизического и мистического. Эти формы так различны, что современный человек отводит каждой из них свое особое поле. Эти поля не сообщаются между собой⁴⁰⁴. Как же можно согласовать их между собой? Соловьев не хотел довольствоваться простым «энциклопедическим» соположением различных понятий; он прекрасно сознавал недостаточность метафизической Summa, поскольку для него истина была металогичной.

И Соловьев выбирает другую точку отсчета: красоту⁴⁰⁵. Эстетическое видение не было для него несомненным подтверждением некой «ясной и отличной от других идей», как говорил Декарт⁴⁰⁶. Напротив, оно было видением одного в другом. Сначала оно было неясным и ограниченным, но постепенно, расширяясь и проясняясь, оно начинает прозревать «единое во всем» и «все в едином»⁴⁰⁷. Соловьев, не колеблясь, заявляет, что критерием истинности познания является его стремление к достижению единства. «Истина человека состоит в том, чтобы не отделять себя ото всего, а чтобы быть вместе со всем»⁴⁰⁸. Фундамент всякой истины коренится в признании того, что «в сущности все, что есть, есть единое и что это единое не есть какое-нибудь существование, или бытие, но что оно глубже и выше всякого бытия»⁴⁰⁹.

Ведомый интуицией, Соловьев сумел лишь наметить свою гносеологическую программу. Однако не следует забывать, что в своей основе его интуиция принадлежит к руслу восточной традиции созерцания. Она стремится к видению Бога во всех вещах, а значит, и к видению вечной Красоты в сотворенных и конечных формах⁴¹⁰. И если Флоренский сумел выявить в творении отражение Святой Троицы, это открытие остается в русле созерцательной традиции, для которой вершина теории – «созерцание Святой Троицы»⁴¹¹, что в понятиях русской мысли можно выразить как видение истинной множественности в единосущном единстве. Флоренский отмечает, «сколь прочно было в Соловьеве понимание истины как “всеединого сущего”». Но при этом он настаивает на том, что это единство остается «антиномичным», хотя у Соловьева, слишком увлеченного духом примирения, этот аспект не был достаточно выявлен⁴¹².

Идеал цельного познания привлекал многих русских мыслителей: Сергей и Евгений Трубецкие, о. С. Булгаков, Н. Бердяев, Н. Лосский, С. Франк, Л. Карсавин, А. Лосев, И. Ильин, исходя из этого основного убеждения, занимались разработкой всеобъемлющего философского синтеза⁴¹³.

«Объективное» всеединство

Целостное познание можно назвать «объективным», поскольку оно охватывает собой все, что мы знаем. Согласно старому определению, философия есть «наука о вещах человеческих и божественных»⁴¹⁴. Русские сознательно стремились выявить во всеединстве абсолютное и относительное, чтобы достичь «идеи Бесконечного Бытия», как говорил Ф. Голубинский, ибо познание есть восхождение от конечного к бесконечному⁴¹⁵.

Вл. Лосский применяет этот критерий к богословской мысли и называет его «принципом безграничной полноты». Этот принцип требует:

1) чтобы, говоря о божественных вещах, мы избегали их принижения, прибегая к нашим человеческим категориям, к нашей земной логике;

2) запрещения думать о Боге, противопоставляя Бога всему остальному, ибо Ему ничто не противостоит;

3) универсальной сопряженности богословской мысли, ибо невозможно отделить богословскую тему от всех других⁴¹⁶.

Лев Карсавин проводит различие между четырьмя смыслами всеединства:

1) Оно есть Божество как абсолютное совершенное всеединство.

2) Оно есть Всеединство усовершенствованное или обоженное (абсолютизированное), отличное от Бога, ибо когда оно есть, Бога нет, а оно само есть Бог, возникший из ничто.

3) ввиду своей ограниченности оно есть незавершенное тварное всеединство, относительное многоединство и единство, становящееся совершенным через свое завершение⁴¹⁷.

4) Идеал предполагает, что Абсолютность уже более не противостоит относительному. Сотворенное бытие и, в особенности, каждая личность, являющаяся его частью, может стать совершенным всеединством, заключающим в себе все время и все пространство, потому что Абсолют – это абсолютное Благо, которое полностью отдает Себя творению⁴¹⁸.

«Субъективное» всеединство

Термином «субъективный» мы хотим обозначить другой аспект всеединства. Целостная истина открывается только целостному человеку, как говорили И. Киреевский и А. Хомяков. Необходимо, чтобы человек собрал воедино все свои духовные силы, опыт чувств, рациональное мышление, эстетическое восприятие, нравственное чувство, религиозное созерцание для того, чтобы достичь познания реального бытия мира и сверхрациональных истин, относящихся к Богу⁴¹⁹.

Жизнь братьев Трубецких является поразительным примером духовной жизни, ведущей к целостному опыту. Пережив глубокий духовный кризис, оба они раскрыли богатство жизни и мысли, когда начали глубже оценивать все способы восприятия и более утонченные формы опыта, такие, как эстетическое видение, нравственное сознание и религиозное созерцание. Н. Лосский так комментирует это: «В русской

философии стремление к цельному познанию и острое чувство реальности тесно сочетаются с верою во все многообразие опыта, как чувственного, так и более утонченного, дающего возможность глубже проникнуть в строение бытия. Русские философы доверяют интеллектуальной интуиции, нравственному и эстетическому опытам, раскрывающим нам высочайшие ценности, но прежде всего они доверяют мистическому религиозному опыту, который устанавливает связь человека с Богом и Его Царством»⁴²⁰.

«Анамнетическое» всеединство

Исследование объекта со всех возможных точек зрения не может ограничиться его настоящим состоянием: все, что существует, укоренено в прошлом и имеет последствия в будущем. Таким образом, духовное познание «исторично» в том смысле, что один объект «припоминает» другой. Чтобы объяснить это, вспомним определенные характерные размышления некоторых мыслителей.

Б. Вышеславцев рассматривает именно эту проблему⁴²¹. Он разграничивает «сознание» и «подсознание». Сознание, говорит он, рождается, возрастает, но со временем и умалется; в конце концов, оно утрачивается со смертью. Но сознание не дает нам достаточного представления о вечности. Человек постоянно узнает что-то, чтобы впоследствии это усвоенное забыть, он засыпает и просыпается⁴²². А наше «коллективно-бессознательное», напротив, не знает смерти, оно постоянно припоминает прошлое как настоящее, оно воскрешает мертвых во сне, в видениях. Подсознание устанавливает связи между событиями собственной жизни и жизнью других. И, следовательно, «коллективно-бессознательное» существует, его нельзя отрицать⁴²³.

Определенным образом мы можем проникнуть в эту вечную реальность через память. Но такое незавершенное проникновение вызывает желание преодолеть ее границы. Стремление справиться с этой трудностью породило в Азии учение о ряде последовательных перевоплощений, но это всего лишь иллюзорное решение. Даже если бы человек мог

многократно перевоплощаться, он никогда не смог бы усвоить весь мировой опыт. Для этого он должен был бы идентифицировать себя с другими, со всеми другими. Но даже если бы такая идентификация соответствовала нирване, уничтожению личности, решение все равно бы ускользало: тот, кто более не существует, не достигает истины.

Ап. Павел имеет в виду другой род «перевоплощения», когда говорит: «и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20). Здесь речь идет об «идентификации» через любовь, которая не разрушает собственную личность, но напротив, предполагает ее. Любовь соединяет нас со Христом и через Христа – со всем «коллективно-бессознательным», с универсальным опытом Церкви. И тогда, благодаря универсальной памяти, мы понимаем все и постигаем реальность в ее историческом и одновременно вечном контексте⁴²⁴. Можно было бы обратиться к текстам Вяч. Иванова об анамнетической роли искусства⁴²⁵ или к глубоким размышлениям о. Павла Флоренского о памяти в седьмом письме Столпа и утверждения истины⁴²⁶, которые протекают в русле тех же мыслей.

Слияние дискурсивного познания и познания интуитивного

Слияние дискурсивного познания с познанием интуитивным преодолевает разделение между различными формами познания. Но как достичь такого слияния? Флоренский отвечает, что мы познаем реальность благодаря двум функциям нашего разума: мы ясно видим реальность, и мы доказываем ее с помощью логических аргументов. Но надежны ли эти два способа познания? Непосредственная данность интуиции не влечет за собой ее несомненности. Она есть просто «данность». Каждый ей верит, потому что «видит» ее. Но это «в́идение может быть ошибочным»⁴²⁷. И вот почему разум желает объяснить и доказать то, что он видел. Он доказывает А через В, В через С и так ad infinitum⁴²⁸. И таким образом он попадает в

порочный круг, и тогда интуиция ищет «доказательств», основанных на другой интуиции, более отдаленной.

Этот результат наводит уныние, приводит к скептицизму, который может быть преодолен не самим разумом, но объектом его собственной деятельности, поскольку конечное, которого он достигает, бесконечно⁴²⁹. Флоренский отождествляет это конечное бесконечное со Святой Троицей. В Святой Троице интуиция и доказательство совпадают. Отец созерцает Себя, видит Себя в Сыне, и Дух свидетельствует о том, что Отец и Сын – одно. Это высочайшая божественная тайна, которая делает несомненным наше познание и приводит все к абсолютному единству⁴³⁰.

V. Красота

В поисках прекрасного

Мы достигаем целостного и духовного знания через красоту. И потому понятно, почему религия обычно связана с искусством. Русские люди придают большое значение этой связи. По этому поводу часто приводят рассказ из Повести временных лет о крещении князя Владимира. Согласно этому легендарному рассказу, именно красота греческого культа («и не знали – на небе или на земле мы») обусловила принятие князем решения в пользу Византии⁴³¹ (здесь можно вспомнить и о той красоте, которую нашли русские в «добром законе», который моравцы просили у Византии). И действительно, красота церквей и икон поразила посланцев и была существенным аргументом, свидетельствующим об истинности византийской веры. Рассказывают, что Андрей Боголюбский (умер в 1174 году) «имел обыкновение вводить в храмы всех язычников, своих и приезжавших», чтобы они видели истинную веру и обратились бы⁴³². Церковь производила впечатление «неба на земле», о чем напоминает название одной из книг о. Сергия Булгакова⁴³³. Таким образом, прекрасное отождествлялось со священным.

Вл. Соловьев: красота как прозрачность

Истоком работ Вл. Соловьева о красоте⁴³⁴ было желание увидеть одно в другом⁴³⁵. Изолированная реальность безобразна, но она становится прекрасной, когда сквозь нее начинает «просвечивать» сверхреальность. Для иллюстрации этого утверждения Соловьев приводит в пример алмаз. По своему химическому составу алмаз есть то же самое, что обыкновенный уголь; но уголь поглощает свет, тогда как алмаз заставляет его сиять. Следовательно, красоту можно определить как «преображение материи через воплощение в ней другого, сверхматериального начала»⁴³⁶. Значит, она есть выражение «идеи». Но единственная идея, способная

воссоединить весь космос – это личность Христа, и, следовательно, красота – христологична⁴³⁷. И воплотившийся Христос – это наивысшая красота, поскольку Он есть сияние Отца: «Видевший Меня, видел Отца» (Ин. 14:9).

Многочисленны конкретные приложения этого принципа. Например, в мариологии прославляется красота Богоматери, потому что она – Преподобнейшая, то есть «наиболее подобна Христу»⁴³⁸. В иконографии «диафаничность» (прозрачность. – Прим. Пер.) икон возносит дух от материального образа к прообразу (изображенному святому) и, наконец – к Первообразу (Отцу).

И таким образом вся видимая природа становится прекрасной и священной. «Все окружающее меня представлялось мне в восхитительном виде: деревья, травы, птицы, земля, воздух, свет – все, – пишет странник, – как будто говорило мне, что существует для человека, свидетельствует любовь Божию к человеку, и все молится, все воспекает славу Богу»⁴³⁹.

Красота и добро

Когда красоту ищут, абстрагируясь от морали и истины, когда утверждают, как К. Леонтьев, «что нет ничего безусловно нравственного, а все нравственно или безнравственно только в эстетическом смысле»⁴⁴⁰, то такую позицию называют эстетизмом. Большая часть русских мыслителей радикальным образом отрицает такой подход. Часто цитируют следующую фразу Достоевского: «Красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей»⁴⁴¹. Грех представляется чем-то, противостоящим красоте, полюсом, ей противоположным, потому что он утверждает «себя как себя», без своего отношения к «другому», то есть к Богу и ко всему творению. Это область мрака: «ведь свет есть являемость реальности; тьма же, наоборот, – отъединенность, разрозненность реальности, – невозможность явления друг другу, невидимость друг для друга»⁴⁴².

Более того, интересно заметить, что сборники аскетических произведений, называемые Добротолюбие, объясняет Флоренский, вовсе не есть «добротолюбие» в современном смысле слова. «Доброта тут берется в древнем, общем значении, означающем скорее красоту, нежели моральное совершенство, и добротолюбие значит красотолюбт. Да и в самом деле, аскетика создает не “доброто” человека, а прекрасного, и отличительная особенность святых подвижников – вовсе не их “доброта”, которая бывает и у плотских людей, даже у весьма грешных, а красота духовная, ослепительная красота лучезарной, светоносной личности, дебелому и плотскому человеку никак недоступная. Прекраснее же Христа, – Единого безгрешного – ничего нет»⁴⁴³. И можно понять, почему Писарев, теоретик нигилизма, проповедовавший «разумный эгоизм», должен был, в конце концов, провозгласить «разрушение эстетики»⁴⁴⁴.

Красота и истина

Созерцать истинную красоту реальности означает проникнуть в ее корни, то есть раскрыть ее истину. Выступая против «ложного эстетизма» К. Леонтьева, Флоренский использует аргумент от реальности: для Леонтьева «красота – лишь оболочка, наиболее внешний из различных продольных слоев бытия; а тут – она не один из многих продольных слоев, а сила, пронизывающая все слои поперек. Там красота далее всего от религии, а тут она более всего выражается в религии. Там жизнепонимание атеистическое или почти атеистическое; тут же – Бог и есть Высшая Красота, чрез причастие к Которой все делается прекрасным»⁴⁴⁵. В этом же контексте можно привести свидетельство «поэта кинематографа», Андрея Тарковского: «В действительности, красота – это символ чего-то другого. Но чего же именно? Красота – это символ истины»⁴⁴⁶.

Если для схоластической философии бытие есть в сущности *ipsum-verum-bonum* (единое-истинное-прекрасное), то для Вл. Соловьева и Флоренского эта триада заменяется другой: доброта-истина-красота⁴⁴⁷. «Истина, Добро и Красота – эта метафизическая триада есть не три разных начала, а одно.

Это – одна и та же духовная жизнь, но под разными углами зрения рассматриваемая. Духовная жизнь, как из Я исходящая, в Я свое средоточие имеющая – есть истина. Воспринимаемая как непосредственное действие другого – она есть Добро. Предметно же созерцаемая третьим, как во-вне лучащаяся – Красота»⁴⁴⁸. Эта «метафизическая триада» имеет своим прототипом «Небесную Триаду» и коренится в ней. «Истина – созерцание Себя чрез Другого в Третьем: Отец, Сын, Дух... Усия, сущность истины есть Бесконечный акт Трех в Единстве»⁴⁴⁹.

Духовная красота

Достижение богочеловеческого всеединства предполагает видение «духовной красоты». Из этого следуют два вывода:

- 1) истинное искусство по сути своей религиозно;
- 2) религия есть «эстетическое» видение мира.

Религиозное измерение присутствует у русских авторов даже в том случае, когда их искусство предстает как мирское. Характерный пример этого – Николай Гоголь. «То, что с первого взгляда поражает во вселенной Гоголя – то, что материя в ней, кажется, вовсе не наделена духом... Значит, тогда мы должны заключить, что Гоголь реалист и материалист? Ни в коем случае. Его реализм – это только ложная видимость. Он изображает то, что противоположно ему самому. Он приводит нас к жуткой дереализации реальности. Это делает из Гоголя гениального ясновидящего духа, который покинул человека, в котором осталось только плотское начало»⁴⁵⁰. Под этим углом зрения можно рассмотреть образ Тараса Бульбы, чей страстный патриотизм доводит его до убийства своих собственных детей.

Символисты XX века (А. Блок, А. Белый и, в особенности, Вяч. Иванов)⁴⁵¹ достаточно ясно подчеркивали религиозный характер искусства⁴⁵². Размышляя о современном искусстве, И. Ильин объясняет декадентство отсутствием религиозного чувства у современного человека. И он надеется, что эпоха религиозного обновления приведет и к возрождению искусства⁴⁵³.

«Эстетические чувства»

Восприятие красоты интуитивно, потому что духовно. В словаре Феофана Затворника слово «чувство» обозначает интуицию. «Эстетические чувства суть те движения сердца, кои происходят в нем от действия на него особого рода предметов, называемых изящными или прекрасными»⁴⁵⁴. Эти чувства особенно важны, потому что через них, говорит Феофан Затворник, происходит «вращение сердца в себе самом, или в своей благодати»⁴⁵⁵; можно сказать, что сердце подталкивает само себя к цели, для которой оно и существует – к соединению с Богом и к духовному познанию мира. Когда мы рассматриваем картину, разъясняет Феофан Затворник, недостаточно оценить только цвета и соразмерность форм; для того чтобы действительно насладиться ею, нужно понять идею, которую художник хотел ею выразить. И такое проникновение происходит посредством «эстетического чувства»⁴⁵⁶.

Эсхатологическое видение

Будучи диафанической, прозрачной, красота достигнет полного совершенства в день, когда «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28). Когда все будет завершено, когда «истина будет в славе»⁴⁵⁷. И потому иконопись, провозглашающая наступление Царства Божьего, изображает вещи не как «освященные источником света», но как «созидаемые светом»: формы образуются не в результате игры светотеней, как в картинах (где эмпирический мир видится и изображается в смешении света и теней), но они рождаются из чистого, онтологического света, который ничто не может затемнить⁴⁵⁸. Для Вяч. Иванова именно в поэзии, использующей язык, складывавшийся на протяжении тысячелетней эволюции, наиболее сильно проявляется эсхатологизм в анамнетическом аспекте.

Теургическая миссия искусства

Истинное искусство «теургично»⁴⁵⁹, оно есть своеобразное слово Божие, «первая ступень познания Бога», говорит Н. Станкевич⁴⁶⁰. П. Евдокимов подтверждает это, говоря, что

«художник приобретет снова свое священство, только совершая теофаническое таинство: рисовать, ваять и петь имя Божие, в котором Бог сотворил Свою обитель»⁴⁶¹. Значит, можно утверждать, что «сакральное искусство есть морфологический аргумент существования истинного»⁴⁶².

В. Эрн пытается синтезировать и объяснить это утверждение: «Логос имеет три аспекта, выраженные в трех сферах культуры: 1) божественная сфера выражается в религии; 2) космическая сфера – в искусстве, цель которого раскрыть мир как единый в прекрасном; 3) дискурсивно-логическая – в философии». «Логизм» – так автор называет свою философию – должен быть целостным: он содержит в себе Бытие, Добро и Красоту⁴⁶³.

Когда говорят о миссии искусства, часто цитируют знаменитое высказывание Достоевского: «Мир спасет “красота”»⁴⁶⁴. Н. Бердяев объясняет это так: «Реальное преображение и просветление человеческой природы есть достижение красоты, добротности. Когда добро осуществляется реально, а не символически-законнически, оно есть красота. Высшая цель – красота твари, а не добро, которое всегда несет на себе печать закона. Красота спасет мир, то есть красота и есть спасение мира. Преображение мира и есть достижение красоты. Рай, Царство Божье есть красота»⁴⁶⁵.

На эту же тему о. С. Булгаков говорит следующее: «Специфической особенностью этого двойственного мира является антагонизм между хозяйством и искусством. Если искусство относится к хозяйству свысока и презрительно за его расчетливый утилитаризм и творческую бескрылость, то и хозяйство покровительственно смотрит на искусство за его мечтательное бессилие и невольную паразитарность перед лицом хозяйственной нужды. Идеальное единство искусства и хозяйства достигается посредством искусства жизни, которое преображает мир и создает жизнь в красоте. Итак, красота спасет мир»⁴⁶⁶.

VI. Познание веры

Богочеловеческое познание

Западная апологетика всегда стремилась четко отделять «естественное» познание от «сверхъестественного», «светразума» от света «божественной веры». Подобное различие с трудом применимо к гносеологии, разработанной русскими авторами. Вот почему они охотно признают, что истинное познание должно отождествляться с верой и что только вера приводит к истинному познанию, основываясь на том, что если наша личность богочеловечна, то и наше познание будет богочеловечным. «Знание и вера, в сущности, тождественны», – к такому выводу приходит Н. Бердяев⁴⁶⁷. Но если наша истина живая и целостная, то как можно отделить ее от веры, дающей нам жизнь вечную?⁴⁶⁸

Выше мы говорили о том, что богочеловеческий аспект можно рассматривать «статически», основываясь на том, что Дух является «частью» нашего бытия, или же, напротив, динамически, рассматривая Его как синергию, как род диалога⁴⁶⁹. Эти два подхода совмещаются в познании веры. С. Трубецкой ощущает, что его собственные мысли самым глубочайшим образом связаны с мыслями Бога. «Я мыслю, – говорит он, – потому что Логос Бога – во мне, потому что мы – одно»⁴⁷⁰.

Диалогический, синергический характер этого единения был развит уже С. Булгаковым. Работа, написанная им еще до того, как он стал священником, Свет невечерний, начинается с общих рассуждений о «природе религиозного сознания». По мнению автора, основной чертой этого сознания является вера. «Это свободный, двусторонний, богочеловеческий акт; с одной стороны, необходимы субъективные человеческие усилия, его поиски Бога, с другой – ответ Бога, его объективное откровение»⁴⁷¹. Бога, как Личность, можно познать только встретив Его, в живом откровении Его Самого в религиозном опыте⁴⁷².

Вера как «чувство»

Вера, диалогичная по своей природе, развивается в молитве. И потому русские не очень-то доверяют рациональным доказательствам существования Божия⁴⁷³. И если их упрекают в скептицизме в этой области, то это происходит лишь из-за культурного недопонимания. Для них Бог – не *Actus purus*, не Первопричина. О Боге можно говорить лишь в рамках христианского Откровения, как об Отце в лоне Пресвятой Троицы. Но тогда встает вопрос о том, как преодолеть расстояние, отделяющее этого Бога-сущность от «Животворящей Троицы». Вл. Лосский отвечает: «придумывать “основания для верования” означает заниматься игрой философов и воспринимать догмат как нечто “внешнее”»⁴⁷⁴.

Вера – это «личное чувство», утверждают русские учебники по апологетике и догматике⁴⁷⁵. И если это определение нас отпугивает, можно заменить его на «созерцательную интуицию», если прибегнуть к выражению В. Несмелова⁴⁷⁶ и И. Скворцова⁴⁷⁷. В русле этих же идей Н. Лосский объясняет смысл слова «вера» у А. Хомякова: «Под словом вера Хомяков, очевидно, подразумевает интуицию, то есть способность непосредственного понимания действительной жизненной реальности, вещей в себе»⁴⁷⁸.

Здесь можно возразить: интуиция субъективна, личностна, тогда как вера по своему содержанию зависит от Церкви и ее авторитета. С. Франк отвечает: «Религиозный авторитет есть не более – но и не менее! – чем необходимый составной элемент религиозного опыта – момент, в силу которого чужой опыт внутренне усваивается нами, входит как бы в неразложимое химическое соединение с нашим собственным опытом – и в конечном итоге становится сам нашим личным опытом»⁴⁷⁹.

В эти моменты Бог открывает Себя, и человек, в свою очередь, принимает Его слово, признает его и следует указаниям Его воли. Абстрактные науки, человеческая философия остаются иллюзорными истинами до тех пор, пока человек не преодолеет ложного ужаса перед безграничной волей Создателя⁴⁸⁰. Конечно, вера неотделима от дел, потому

что они не только «условие» или «плод» веры; как говорил Л. Толстой, вера – это сама жизнь, которой он так восхищался в простых людях⁴⁸¹.

Эта связь между верой и делами конкретной жизни поражала многих русских мыслителей. В этом отношении интересно адресованное баронессе де Раден знаменитое письмо Юрия Самарина, цитируемое Н. Арсеньевым, о душе русского крестьянина, такой, какой она открылась ему во время его долгого пребывания в деревне, в окрестностях Самары, в 1872 году. Постепенно ему удалось наладить по воскресеньям, после литургии, беседы с крестьянами на религиозные темы. Отвечая на их вопросы, он объяснил им все песнопения и церковные богослужения, затем он стал рассказывать об основах христианской веры. «Нет необходимости говорить Вам, что на этих беседах я сам узнавал больше, чем объяснял. Какая тайна религиозная жизнь народа, невежественного и предоставленного себе самому, такого как наш! Спрашивают, откуда берется такая жизнь... Наше духовенство не учит, оно занято только совершением таинств». Самарин подчеркивает невероятное религиозное невежество народа; даже «Отче наш», говорит он, произносится таким образом, что утрачивается весь его смысл. «И, однако, в каждой неразвитой душе есть, как в Афинах, возведенный неизвестно кем алтарь «Неведомому Богу»; и для всех этих душ настолько бесспорным является реальное присутствие провиденциальной воли во всех событиях жизни, что, когда к кому-то из них приходит смерть, эти люди, которым никто никогда не говорил о Боге, открывают ей двери как известному и долгожданному гостю. Они возвращают свою душу Богу в буквальном смысле слова»⁴⁸².

Три стадии веры по о. П. Флоренскому

Как познание, вырастающее из жизни, вера возрастает и увеличивается. В своем развитии она проходит три стадии⁴⁸³:

1) *Credo quia absurdum* (верую, потому что абсурдно. – Прим. Пер.)⁴⁸⁴. Это полное доверие и полная волевая победа над колебаниями, удерживающими от подъема ввысь. «Я видел уже, что, оставаясь при рассудке, я гибну в ереси (если

выразить это в двух словах, ероче сводится к следующему двусоставному тезису: я ничего не утверждаю; не утверждаю и того, что ничего не утверждаю. – Прим. Пер) в непреодолимых сомнениях».

2) Credo ut intelligam (верую, чтобы понимать. – Прим. Пер.)⁴⁸⁵ Эта стадия, на которой утверждают: «Теперь я верю и надеюсь понять то, во что я верю».

3) Intelligo ut credam (понимаю, чтобы веровать. – Прим. Пер). «Теперь я вижу, что вера моя есть источник высшего разума», и вот почему, начиная с этого момента, сливаются границы знания и веры, хотя знание мое все еще частично. Во всяком случае, начальная «абсурдность» догмата преодолена.

Можно констатировать, что вера является точкой отсчета познания. «Это основное и характерное положение всей русской и, вообще, восточной философии... Итак, познание не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное общение личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом, и субъектом»⁴⁸⁶. «Что есть истина? – вопрошал Пилат у Истины. Он не получил ответа – потому не получил, что вопрос его был всеу. Живой Ответ стоял перед ним, но Пилат не видел в Истине ее истинности»⁴⁸⁷, то есть не поверил в личность Иисуса, Который после этого открылся бы ему.

Далее Флоренский описывает разницу между иррациональным интуитивизмом Бергсона и интуитивизмом некоторых русских философов, придающих большое значение рациональному аспекту, credo ut intelligam. Но христианская вера не признает этих двух противоположных крайностей иррационализма и рационализма.

Рациональное богословие?

Многие русские мыслители решительно отказывались от рационализма не только в богословии, но и в философии, и в области нравственности. П. Чаадаев объясняет это таким образом: «Всякая философия... по необходимости заключена в роковом круге без исхода. В области нравственности она сначала предписывает сама себе закон, а затем начинает ему

подчиняться, неизвестно, ни как, ни почему; в области метафизики она всегда предварительно устанавливает какое-то начало, это вечное *petitio principii* (ошибка в логическом рассуждении, заключающаяся в том, что для доказательства своего тезиса пользуются тезисом, в свою очередь еще требующим доказательства. – Прим. Пер)»⁴⁸⁸, используемый рационализмом.

Совершенно иначе действует разум в том, кто верит. Чаадаев пишет своей корреспондентке: «Как бы ни была сильна вера, разум должен уметь опираться на силы, заключающиеся в нем самом. Есть души, в которых вера непременно должна в случае нужды найти доводы в разуме. Мне кажется, к числу таких душ как раз принадлежите и Вы. Вы слишком сроднились со школьной философией, вера Ваша слишком недавнего происхождения, привычки Ваши слишком далеки от той замкнутой жизни, в которой простое благочестие само себя питает и собой довольствуется, Вы, поэтому, не сможете руководиться только чувством»⁴⁸⁹.

По всем этим причинам в Духовных академиях XVIII века большое место отводилось философии, хотя на первом месте все же стояла проблема веры⁴⁹⁰. «Вера не противоречит пониманию, несмотря на ее металогический характер. Конечно, необходимо, чтобы “бесконечное богатство данных, приобретаемых ясновидением веры, анализировалось рассудком”. Только там, где достигнута гармония веры и рассудка, имеется “всецелый разум”»⁴⁹¹.

Схоластическое?

Многие русские мыслители опасались впасть в своего рода «схоластику», и если они отрицательно оценивали киевский период богословствования, то это происходило потому, что они считали, что в это время там господствовал неправославный дух. Но о. Г. Флоровский развеивает подобные опасения: «Некий новый эон, – говорит он, – с каких-то недавних пор уже начался в истории христианского мира. Этот эон можно было бы назвать апокалиптическим. Впервые, кажется, в истории с такой откровенностью подымается богоборческий и безбожный бунт. ...

Наступает и уже наступило время открытого спора и тяжбы о душах человеческих. Наступает время, когда воистину каждый вопрос знания и жизни должен иметь и получать христианский ответ... В нынешний лукавый и судный день богословие вновь становится каким-то “общим делом”... Наше время вновь призвано к богословию»⁴⁹².

Н. Лосский полагает, что русские уже внесли свой вклад в это «общее дело», и только предвзятость некоторых критиков в отношении истории русской мысли мешает признать это. «Те, кто не питает симпатии к метафизике и религии, заявляют, что в русской истории не было периода, подобного периоду средневековой схоластики, когда вся умственная энергия людей была сосредоточена на разработке системы христианской философии. Они полагают, что в конце XIX и начале XX вв. русское общество впервые вступило в ту фазу духовного развития, через которую Европа прошла еще в Средние века. Поэтому они считают, что русское общество запоздало в своем развитии». Однако, утверждает Н. Лосский, «русская религиозная философия – не повторение схоластики, ибо она пользуется всеми достижениями науки и современной философии, особенно современной высокоразвитой гносеологии. Поэтому следует сказать, что русская религиозная философия является прогрессивным достижением и способна дать новый толчок развитию западной мысли»⁴⁹³.

Вклад России в общие достижения мысли – это «универсальность религиозной мысли». «Оригинально, по-православному богословствовать начал не профессор богословия, не иерарх Церкви, а конногвардейский офицер в отставке и помещик Хомяков. Потом самые замечательные религиозно-философские мысли были у нас высказаны не специальными богословами, а писателями, людьми вольными»⁴⁹⁴.

Догматическое

Наибольшие усилия, направленные на лучшее понимание веры, были сделаны в Церкви и в общинном опыте. А. Хомяков неустанно повторял это. Церковь выражает эту общую веру в

форме «догматов». «Истинный догмат есть слово Церкви, отвечающее слову Божию тогда, когда такой ответ требуется ходом истории и развитием религиозного сознания»⁴⁹⁵.

Прежде всего, догматы суть постановления Вселенских Соборов; но «наряду с догматами Церковь хранит “факты” догматической природы, не создавая, однако, для них догматической основы в форме соборных определений; это, прежде всего, факты, которые являют *lex orandi*, закон молитвы (почитание Богоматери, святых, учение о таинствах, эсхатологию и т. д.), неотделимый от тела православия»⁴⁹⁶. Не вдаваясь в подробности дискуссии о развитии догмата, нам хотелось бы привести размышления Вл. Соловьева об этой проблеме. Развитие догмата является своего рода постулатом всеобщего развития земной реальности, оно не противоречит Откровению; но вытекает из представления о Церкви как о живом организме; и, наконец, это развитие является неоспоримым историческим фактом. Основным, радикальным догматом является богочеловеческая природа Христа. Для всех прочих истин необходим процесс их прояснения, они должны быть выведены из основного догмата, чтобы стать догматами веры. Это прояснение включает в себя три аспекта:

- 1) выявление логической связи истины с основным догматом;
- 2) разъяснение того, что эта истина имплицитно содержится в основном догмате;
- 3) объяснение того, что эта истина не всегда была очевидной для верующих⁴⁹⁷.

Это описание не противоречит принципиальной позиции Православной Церкви, которая «не подчиняется догматическим определениям, если в том нет абсолютной необходимости. Минимум догматики и неограниченность мнений-теологумен: *in dubiis libertas*, в спорном свобода – остается ее золотым правилом», - утверждает П. Евдокимов⁴⁹⁸. Существенно добавить, что русские богословы, особенно миряне, сумели воспользоваться этой свободой истолкования догматов, и Н. Бердяев радуется возникновению новой «религиозно-философской вольницы»⁴⁹⁹.

Апофатическое

Упорство, с которым богословы недавнего времени настаивают на апофатизме⁵⁰⁰, соответствует общему характеру русской гносеологии: истина находится за пределами рациональных понятий. И потому, пишет П. Евдокимов, «исповедуя догмат, нужно никогда не упускать из вида принцип апофатического богословия. Всякое человеческое утверждение есть отрицание себя самого, так как оно никогда не достигает последней глубины, оказываясь по эту сторону плеромы, и именно эта природная недостаточность отрицает его»⁵⁰¹.

Но утверждение, что формула догмата не выражает полностью содержания истины, лишь выявляет негативный аспект апофатизма. Соответствующий позитивный аспект так поясняется тем же автором: «Действительно, с того момента, как догмат входит в нашу плоть и кровь, именно он готовит человеческий разум к пониманию задач эпохи в его свете, что предполагает уже самую высокую степень творческой работы разума»⁵⁰². Вл. Лосский связывает догмат с духовной жизнью: «Догмат, выражающий Богооткровенную истину, представляющуюся нам непостижимой тайной, должен переживаться нами в таком процессе, в котором, вместо того чтобы приспособлять его к своему модусу восприятия, мы, наоборот, должны понуждать себя к глубокому изменению своего ума, к внутреннему его преобразованию, и таким образом становиться способными обрести мистический опыт»⁵⁰³.

Символическое и духовное

Взятый за точку отсчета, сформулированный догмат становится символом, иконой, высшей истиной. Богословие, говорит Евагрий, это безмолвное созерцание Святой Троицы⁵⁰⁴. Как согласовать между собой это богословие молчания, которое безусловно превосходит слова, и богословие как науку, которая может и должна выражать себя посредством слов? «Основание богословского слова есть Воплощение Слова, которое так же и в том же смысле является и основанием иконографии»⁵⁰⁵, то

есть богословия молчания. Назначение этих символов, облеченных в слова или нет, – соединение нашего сердца с Богом, но, вместе с тем, и с другими верующими. «“Отец”, “Сын”, “рождение” – все слова, взятые из нашей земной родовой жизни. Но через них закономерно, обязательно выражается истина о божественной жизни. Бог, как бытие в себе, не есть “отец”, не есть “сын”, в нем не происходит “рождения”, но что-то, выраженное в этих символах, имеет абсолютное значение»⁵⁰⁶. Но в то же время «именно благодаря знакам и символам мы познаем внутреннюю жизнь другого»⁵⁰⁷. Итак, догматы, «объективные» выражения, в жизни Церкви приобретают символическую ценность и становятся образом личного общения с Отцом⁵⁰⁸.

VII. Русская философия⁵⁰⁹

Философское наследие Отцов

Титула «философа», «великого философа» в Древней Руси удостаивался человек, образованностью которого восхищались. Без колебаний им называли князя Владимира, уточняя, что князь «был философом, равным которому ни до, ни после него никого не было и не будет среди русских»⁵¹⁰. Более примечательным является то обстоятельство, что в X веке перевод Иоанна Дамаскина, сделанный Иоанном Болгарским экзархом, содержал «философские главы»⁵¹¹.

Один из наиболее ревностных защитников Иоанна Дамаскина, Максим Грек, живший в XVI веке, советовал русским образованным людям в точности следовать указаниям книги Иоанна Дамаскина⁵¹². «Если будешь придерживаться этого, – говорит он, – будешь великим богословом и истинным философом»⁵¹³. С другой стороны, верно, что при постоянных политических передрягах и неусобицах у русских не было возможности философствовать, и они оставались на обочине интеллектуальных движений, развивавшихся на Западе⁵¹⁴. Более того, труды средневековых авторов вообще раздражали славян, потому что они затрагивали вопросы, возникшие после разделения Церквей и иногда вступали в конфликт с традицией Отцов. Даже томизм, который пропагандировал митрополит Петр Могила, не сумел привиться достаточно прочно.

Духовные академии

С начала XIX века современные философские идеи начинают просачиваться в Россию. Они проникают повсюду, но прежде всего – в церковную среду⁵¹⁵. После основания в Москве в 1755 году первого университета современная философия стала быстро распространяться в России. Вольтера и Руссо переводили на русский. До первой половины XIX века в университетах господствовал немецкий идеализм, представленный последовательно Вольфом, Кантом, Фихте,

Шеллингом и Гегелем. В 70-е годы XIX века господствующее влияние на русских мыслителей оказывал позитивизм⁵¹⁶.

Киевская Духовная академия без колебаний усваивала немецкий идеализм и к середине XVIII века ввела в свои программы учебники философии Винклера и Баумайстера, в которых излагались теории Лейбница и Вольфа. Не следует недооценивать этих фактов. Киевская Духовная академия, которая во времена Петра Великого насчитывала около двух тысяч студентов, всегда занимала важное и уникальное место в области формирования русской интеллектуальной элиты. Она воспитала много выдающихся мыслителей. До последней четверти XIX столетия она обладала почти абсолютной монополией для своих учеников на занятие философских кафедр в русских университетах.

Часто можно прочесть утверждения о том, что ее профессора были всего лишь эпигонами немецких наставников и что они не всегда понимали их философскую мысль. Но в этом «недостаточном понимании» можно увидеть противодействие западным идеям и первые проявления характерно русских черт в философии и, прежде всего, страха перед секуляризацией мысли⁵¹⁷.

Нераздельность философии и религии

О. Георгий Флоровский считает, что русские интеллигенты в большинстве своем всегда глубоко интересовались религиозными проблемами, даже если они и отрицали Церковь и историческую религию⁵¹⁸. И Н. Бердяев подтверждает это: «На Западе существовало резкое разделение между богословием и философией, религиозная философия была редким явлением, и ее не любили ни богословы, ни философы. В России в начале века философия, которая очень процветала, приобретала религиозный характер, и исповедание веры обосновывалось философски»⁵¹⁹.

Такое положение смущало тех западных ученых, которые излагали историю русской философии согласно западным образцам⁵²⁰. В области культуры произошло то же, что и в отношениях между Церковью и государством. «Восточная

симфония» предполагала не разделение между ними, но христианизацию одного со стороны другой. Как для русского мыслителя трудно понять, как два «совершенных общества» могут быть разделены, также трудно ему и обозначить границы между человеческой мыслью и религией. Итак, из этого неизбежно вытекает, что «философия все свое берет от культа»⁵²¹. «Самая философия вообще определяется своим отношением к культу»⁵²². «Философия самим существом своим есть не что иное, как уразумение и осознание умного, горнего, пренебесного мира; но мы знаем его, этот мир, только как культ, как воплощение горнего мира в наших конкретных символах. Философия есть поэтому идеализм, но не мыслями занятый, а конкретным созерцанием и переживанием умных сущностей, то есть культа. Так предварительно определяется то направление мысли, защитником которого бы мне хотелось быть: конкретный идеализм»⁵²³.

Для русских мыслителей философия не только неотделима от религиозных вопросов, но для них она вообще никогда не может оставаться в стороне от христианской религии⁵²⁴. Это убеждение легко понять и выразить самым различным образом. С одной стороны, оно способствует развитию отношения, которое можно назвать «клерикальным». Уже в Инструкции для Казанского университета, основанного в 1804 году, некий господин Магницкий, ответственный за этот документ, заявляет, что все занятия имеют своей целью «воспитание послушных православных граждан»⁵²⁵. Гораздо более заманчиво звучит «духовное» пожелание Н. Страхова, для которого *philosophare nihil aliud est quam Deum amare* (философствовать не означает ничего другого, кроме как любить Бога. – Прим. Пер.)⁵²⁶.

Понятно, что в начале XX века, а точнее в 1909 году, некоторые мыслители (С. Булгаков, Н. Бердяев, С. Франк и другие) объединились, чтобы совместно опубликовать сборник, вызвавший настоящую сенсацию. Этот сборник, который назывался Вехи, был атакой на атеизм той интеллигенции, которая из-за своей поверхностности порвала с русской христианской традицией. Последняя страница статьи Булгакова в этом сборнике столь замечательна, что мы приводим ее

целиком: «Религиозна природа русской интеллигенции. Достоевский в “Бесах” сравнивал Россию и, прежде всего, ее интеллигенцию с евангельским бесноватым, который был исцелен только Христом и мог найти здоровье и восстановление сил лишь у ног Спасителя. Это сравнение остается в силе и теперь. Легион бесов вошел в гигантское тело России и сотрясает его в конвульсиях, мучит и калечит. Только религиозным подвигом, незримым, но великим можно излечить ее, освободить от этого легиона. Интеллигенция отвергла Христа, она отвернулась от Его лика, исторгла из сердца своего Его образ, лишила себя внутреннего света жизни и платит вместе со своей родиной за эту измену, за это религиозное самоубийство. Но странно – она не в силах забыть об этой сердечной ране, восстановить душевное равновесие, успокоиться после произведенного над собой опустошения. Отказавшись от Христа, она носит печать Его на сердце своем и мечется в бессознательной тоске по Нем, не зная утоления своей жажде духовной. И эта мятущаяся тревога, эта нездешняя мечта о нездешней правде кладет на нее свой особый отпечаток, делает ее такой странной, исступленной, неуравновешенной, как бы одержимой. Как та прекрасная Суламита, потерявшая своего жениха: на ложе своем ночью, по улицам и площадям искала она того, кого любила душа ее, спрашивала у стражей градских, не видали ли они ее возлюбленного, но стражи, обходящие город, вместо ответа только избивали и ранили ее (Песнь Песней, **3**: 1–31; **5**: 7). А между тем Возлюбленный, Тот, о Ком тоскует душа ее, близок. Он стоит и стучится в это сердце. Гордое, непокорное интеллигентское сердце... Будет ли когда-нибудь услышан стук Его?»⁵²⁷

Глава третья. Социальное бытие человека

I. Права человека и общества

1. Связи между обществом и индивидуумом

Чувство общинности у русских

Иностранцы часто отмечали у русских большое чувство общинности, вполне ими осознаваемое, которым они гордятся. «Русский народ – самый общинный народ в мире, таковы русский быт, русские нравы. Русское гостеприимство есть черта этой общинности»⁵²⁸. Истоки подобной ментальности пытались объяснять географическими и историческими условиями. В русских деревнях, часто расположенных далеко друг от друга, общий труд в тесном сотрудничестве друг с другом способствовал развитию духа коллективизма⁵²⁹. Характерным выражением этого духа является пословица: «Не один крестьянин идет на небо, а вся деревня»⁵³⁰. Но когда мыслители приступают к более основательному рассмотрению этой проблемы, они не связывают ее с «социальной природой» человека⁵³¹. Социальные связи объясняются прежде всего тем, что человек есть «личность»⁵³². Человек тем более являет себя человеком, чем в большей степени развивает он свой социальный характер. Однако это утверждение вступает в противоречие со знаменитой аксиомой Сенеки: *Quoties inter homines ii, minor homo redii*⁵³³.

Этот социальный аспект человеческого совершенствования был развит славянофилами, народниками, социалистами и религиозными мыслителями. «Все, что есть существенного в душе человека, – пишет Киреевский, – вырастает в нем общественно»⁵³⁴. Анархист и философ-ученый П. Кропоткин сделал попытку основать этику на данных естественной истории, где взаимопомощь играет большую роль⁵³⁵. Борьба за жизнь приводит к простому выживанию примитивных организмов, тогда как существа, среди которых распространена взаимопомощь, воспроизводят себя на более высоком уровне.

У Вл. Соловьева основы социологии иные, но выводы достаточно близкие. «Мы знаем, что лица в отдельности не

существуют, а следовательно, и не совершенствуются. Действительный субъект совершенствования... есть единичный человек совместно и нераздельно с человеком собирательным или обществом»⁵³⁶.

С. Франк подтверждает, что «“я” невозможно без его противоположности “ты”, но эта противоположность преодолевается в “мы”»⁵³⁷. Вяч. Иванов формулирует это утверждение в знаменитом афоризме: Ты еси, и только потому есмь аз⁵³⁸.

Этот общественный характер пронизывает все сферы человеческой деятельности, даже те, которые могут казаться индивидуальными, как, например, сфера познания. Но «индивидуальное бытие коренится в абсолюте как “всеединстве”, вследствие которого каждый объект еще до всякого познания его находится в непосредственном контакте с нами, поскольку мы слиты с ним “не через посредство сознания, а в самом нашем бытии”. Абстрактное логическое познание возможно только благодаря интуиции этого всеобъемлющего единства»⁵³⁹. Для Н. Федорова человеческая мысль должна быть «проекцией», «теургичной»⁵⁴⁰, но она не может отделять себя от «общего дела»⁵⁴¹.

Общество как живой организм

Характерной особенностью русских мыслителей является их стремление изучать «личностным» образом не только отдельных людей, но и общество, изучать их как живой организм, как «организм всеобщий», по выражению русского естествоиспытателя Д. М. Велланского⁵⁴². И Константин Леонтьев приходит к такому же убеждению, рассматривая общество с «биологической» точки зрения, как проходящее этапы рождения, упадка и смерти⁵⁴³.

В воззрениях Вл. Соловьева можно обнаружить – по крайней мере, в одном вопросе – влияние Огюста Конта. «Обыкновенно, когда говорят о человечестве как о едином существе или организме, то видят в этом едва ли более чем метафору, или же простой абстракт: значение действительного единичного существа или индивида приписывается только

каждому отдельному человеку»⁵⁴⁴. Однако, человечество – это не имя коллектива, не абстрактное понятие, напротив, это реальное живое существо, единый и конкретный организм в той же степени, как и организм индивидуальный⁵⁴⁵. В Смысле любви Вл. Соловьев предлагает даже рассматривать в качестве модели общества женское существо. Что это, только образ, или за ним скрывается нечто большее? «Как бы то ни было, с образом или без образа, требуется прежде всего, чтобы мы относились к социальной и всемирной среде как к действительному живому существу... Такое распространение сизигического отношения на сферы собирательного и всеобщего бытия... возвышает и увековечивает основную индивидуальную форму любви»⁵⁴⁶. Его предшественник Григорий Сковорода даже полагал, что христианским откровением предполагалось онтологическое единство людей⁵⁴⁷, и, следовательно, множественность отдельных индивидов является следствием греха⁵⁴⁸. А для о. Сергия Булгакова постулатом искупления людей является их онтологическое единство⁵⁴⁹. До грехопадения Адам был универсальным человеком, «все-человеком», потому что в нем реально существовал весь человеческий род, во всех его возможных проявлениях. Будучи личностью, Адам не обладал индивидуальностью в негативном и ограничительном смысле этого понятия, которое обозначает распавшееся всеединство, превратившееся в дурную множественность эгоцентризма⁵⁵⁰. И значит, облекшись в человеческую природу, Господь «стал историческим индивидуумом», но Его индивидуальность «не была связана с онтологическими ограничениями». Она не была индивидуальностью в негативном и ограничительном смысле, каковой она стала вследствие падения Адама. Он был человеком, Универсальным Человеком, Его личность, содержащая в себе все человеческие образы, была «Личностью всех личностей»⁵⁵¹.

Фронтиспис Столпа и утверждения истины заимствован из книги *Amoris Divini Emblemata, studio et aere Othonis Vaeni concinnata* (Antverpiae, 1660). Он изображает двух ангелов на пьедестале. Внизу – надпись: *Finis amoris, ut duo fiant unum*

(предел любви – да двое едины будут). Этот символ выражает основную идею метафизики о. Павла Флоренского о том, что все сотворенные личности, являющиеся частью мира, единосущны⁵⁵². И именно в этом смысле архим. Софроний интерпретирует фразу, которую любил повторять старец Силуан: «Брат наш есть наша жизнь». «Чрез любовь Христову все люди воспринимаются как неотъемлемая часть нашего личного вечного бытия. Заповедь любить ближнего, как самого себя, Силуан начинает понимать не как этическую норму; в слове как он видит указание не на меру любви, а на онтологическую общность бытия»⁵⁵³.

Превосходство общества над индивидуумом

Это превосходство логически вытекает из нашего предыдущего обсуждения, поскольку в организме один член может рассматриваться лишь как часть всего тела. Многие мыслители предпринимали попытки оправдать логику подобного подхода. Специалист в области философии права Н. М. Коркунов полагал, что юридические установления основаны на чувстве зависимости каждого гражданина от государства⁵⁵⁴. Последствия подобного приоритета могут быть губительными и использоваться для оправдания всех преступлений: Лев Толстой даже утверждал, что «с тех пор как существует мир и люди убивают друг друга, никогда ни один человек не совершил преступления над себе подобным, не успокаивая себя этой мыслью. Мысль эта есть *le bien publique* [общественное благо], предполагаемое благо других людей»⁵⁵⁵.

Понятно, что противодействие подобному подходу и защита личности должны были проявиться с еще большей убежденностью у тех, кто, подобно Н. Бердяеву, видели в жизни государства, нации и общества темную демоническую силу, стремящуюся подчинить себе человеческую личность, чтобы сделать ее орудием для использования в своих собственных целях⁵⁵⁶. К этой теме часто возвращается Вл. Соловьев: «В личности человеческой есть именно нечто безусловное, что никогда не может быть только средством... Такое общество, где личность не признается в этом своем значении, где ей

присваивается лишь относительная ценность орудия для политических и культурных целей, хотя бы самых возвышенных, не может быть идеалом человеческой общественности, а представляет лишь преходящую стадию исторического развития. Таковы в особенности те военно-теократические деспотии, от которых ведет свое начало всемирная история»⁵⁵⁷.

Русская антиномия: организованное общество – анархизм

Чувство органического общества всегда живо ощущалось в русской истории. Но вместе с тем в ней всегда присутствовало и стремление к анархизму, который высшей ценностью признавал личность. К. Леонтьев говорил, что русская государственность с сильной властью была создана благодаря татарскому и немецкому влиянию, ибо русский народ, и вообще славяне, ничего, кроме анархии, создать не могли бы⁵⁵⁸. Но Н. Бердяев не разделял этого мнения. «Это суждение преувеличено, у русского народа есть большая способность к организации, чем обыкновенно думают, способность к колонизации была, во всяком случае, большая, чем у немцев, которым мешает воля к могуществу и склонность к насилию. Но верно, что русские не любят государства и не склонны считать его своим, они или бунтуют против государства, или покорно несут его гнет. Зло и грех всякой власти русские чувствуют сильнее, чем западные люди... Возрастание государственного могущества, высасывающего все соки из народа, имело обратной стороной русскую вольницу, уход из государства, физический или духовный... Анархизм, – заключает Бердяев, – есть, главным образом, создание русских»⁵⁵⁹. «Религиозный анархизм Льва Толстого есть самая последовательная и радикальная форма анархизма, то есть отрицание начала и власти насилия»⁵⁶⁰. Но тогда возникает вопрос: как же устроить общество без насилия?

Идеальное общество, основанное на личностной любви

Древние авторы, выступавшие против тиранов, не протестовали против системы как таковой, но лишь против злоупотреблений, порожденных людьми, стоящими у власти. Еще недавно делались попытки выявить зло, сокрытое в системах общественных организаций. Революционеры стремятся к созданию нового порядка. К сожалению, замечает Вл. Соловьев, они в свою очередь навязывают абстрактные идеи равенства, которые, как и предшествующие системы, разрушают человеческую личность, хотя часто и под самыми благими предложениями⁵⁶¹.

Согласно Бердяеву, «устранение голода и нищеты не решает духовной проблемы»; человек, как и раньше, остается лицом к лицу с тайной смерти, вечности, любви, познания и творчества. И действительно, можно сказать, что трагический элемент жизни – трагический конфликт между личностью и обществом, личностью и космосом, личностью и смертью, временем и вечностью – при более рационально устроенной общественной жизни будет только возрастать по своей напряженности⁵⁶². Свою книгу Философия неравенства⁵⁶³ Бердяев посвящает доказательству того, что все эгалитарные тенденции демократии, социализма, интернационализма ведут к разрушению личности и вдохновляются духом небытия, духом зависти, злобы и обиды.

Уравнительное общество заменяет власть тирана тиранией абстрактных законов. А следует, напротив, создать общество, основанное на личностных отношениях, выработать такое нравственное сознание, при котором каждый может достичь личного блага лишь вместе со всеми, когда каждый хочет блага для себя и для всех⁵⁶⁴.

В таком обществе, пишет Вл. Лосский, личность «отказывается от своей собственной природы, которая в действительности есть природа общая, чтобы стяжать благодать, которая должна быть присвоена каждой личностью, должна стать ее собственностью»⁵⁶⁵. Отношения между свободными личностями могут складываться только на принципах единения свободы и любви, утверждают славянофилы. К. Аксаков считал, что русская община есть

органичное общество, что «личность в русской общине не подавлена, но только лишена своего буйства, эгоизма, исключительности»⁵⁶⁶.

Ожидание и неотложность создания общества такого типа вдохновляли многих мыслителей, даже если они признавали, что в среде славянофилов царил идеализм, готовый с чрезмерной легкостью соединить два постулата, остающихся при этом антиномичными: «необходимость самовластного управления обществом и персонализм анархического типа»⁵⁶⁷. Соблазн, в котором Н. Бердяев обвиняет и себя самого: «Основное противоречие моего мнения о социальной жизни связано с совмещением во мне двух элементов – аристократического понимания личности, свободы и творчества и социалистического требования утверждения достоинства каждого человека, самого последнего из людей и обеспечения его права на жизнь»⁵⁶⁸. Два элемента, противоречивых и необходимых, – это личность и общество.

Противоречие между этими двумя элементами, комментирует о. П. Флоренский, коренится во внутреннем устройстве самого человека. Оно антитетично: его *ousia*, его индивидуальное начало, и его *hypostasis* стремятся войти в личностные отношения с миром⁵⁶⁹. Разрешение этой антиномии лежит за пределами человеческой логики и законов этого мира: в новом обществе оно осуществится в духовной сфере, в Царстве Божием, основанном на богочеловеческой любви.

2. Долг любви

Сострадание – милосердие

Очевидно, что приложения закона любви многочисленны, поскольку зависят от обстоятельств, в которых они себя проявляют. Однако следует выделить определенные аспекты, часто повторяющиеся у русских авторов: сострадание к другим, милосердие и в то же время – чувство ответственности за весь мир⁵⁷⁰. «Сострадание, милосердие к ближнему, рожденные Евангелием, посеяли многочисленные семена в народной душе, в ней они нашли много родственного, очень часто они

оказывали на нее самое глубочайшее воздействие»⁵⁷¹. Смертная казнь была неприемлема для Л. Толстого, Достоевского, Вл. Соловьева и для лучших русских людей. Они даже высказывали сомнения, может ли вообще являться добром то, что основано на наказании. Достоевский признавал его не по причинам общественной пользы, а только потому, что в самом преступнике он выявлял желание понести наказание для ослабления мук совести. Л. Толстой, основываясь на Евангелии, и вовсе отрицал суд и наказание⁵⁷². В таком же порыве сострадания Вл. Соловьев в 1881 году просил помилования для убийц царя Александра II, без колебаний рискуя своей карьерой профессора университета.

Для Бердяева сострадание поднимается до уровня морали, лежащей в основе «этики искупления», превосходящей «этику закона». «Она требует милосердия к грешникам... она не допускает деления людей на два лагеря: “добрых” и “злых”, “праведников” и “грешников”»⁵⁷³. Эта этика ставит человека выше закона и выше идеи добра и этим совершает «величайшую революцию в истории человечества»⁵⁷⁴.

«Всякий пред всеми во всем виноват»

Это высказывание Достоевского отражает мысли многих русских авторов⁵⁷⁵, выражаемых, правда, самым различным образом. У Льва Толстого, богатого аристократа, это выражалось в страдании, вызываемом его привилегированным положением; он чувствовал себя виноватым, хотел отказаться от всего, стать простым мужиком⁵⁷⁶. Достоевский был «помешан» на проблеме страдания невинных и чувстве вины, т. е. на сострадании ко всем⁵⁷⁷. Н. Федоров, «искатель всеобщего спасения», считал, что «каждый ответственен за весь мир и за всех людей и каждый должен стремиться к спасению всех и всего»⁵⁷⁸. О. Сергей Булгаков приводит богословские аргументы в подтверждение этого тезиса: «Христос искупает мир от греха как Универсальный Человек, взявший на Себя грехи всего мира – прошлые, настоящие и будущие. Это возможно благодаря “метафизической реальности цельного человечества, которая связывает человечество взаимностью за добро и

зло – каждый отвечает не только за себя, но и за всех и во всем»⁵⁷⁹.

Для аскетов эта мысль является основой их постоянного покаяния и молитвы. Старец Силуан молился таким образом: «О Господи, мир погибает в оковах отчаяния, а мне, последнему и худшему из всех, Ты открываешь вечную жизнь. Господи, не могу я один, дай всему миру познать Тебя»⁵⁸⁰.

Сострадание к «человеку» или к «человечеству»

Этика сострадания ближнему лучше всего выражена в знаменитом высказывании о том, что весь рай «не стоит слезинки хотя бы только одного замученного ребенка»⁵⁸¹. Но тут возникает сомнение: благо всего человечества не превосходит ли блага отдельного человека?

Следует подчеркнуть, что русские интеллигенты, читавшие Достоевского, читали и Ницше, и его критику морали слабых, читали произведения этого пророка «морали широких горизонтов», который без колебаний жертвовал индивидуумом в интересах великих идей и человеческого величия.

С. Франк в одной из своих ранних работ признавался, что и он замечал это противоречие, возникавшее в русском сознании при столкновении с двумя этими противоположными подходами, противоречие, которое он должен был прояснить для себя⁵⁸². Он объясняет, что если сострадание называть «любовью к ближнему», то «любовь к дальнему» будет иметь в качестве цели благо человечества как такового, т. е. общее благо, которое гораздо выше, чем благо одного страдающего индивида. Первый вид любви – эмоциональный, пассивный, тогда как второй – героический, творческий. Но таково ли на самом деле это противопоставление? Франк полагает, что любовь к человечеству – это формальный принцип, а любовь к ближнему – это его конкретное приложение. Но отдавать предпочтение формальному принципу, а не его конкретному приложению означает предпочитать фантом реальности или же

безличностную «вещь» – личности, что, в конце концов, становится «аморальным».

Социальная благотворительность

В наше время «социальная справедливость» рассматривается как основное приложение христианского милосердия. Многие русские писатели упрекали слишком созерцательную Православную Церковь в отсутствии интереса к социальным проблемам. Вл. Соловьев видит в этом наследие византизма⁵⁸³. Н. Арсеньев пытается доказать обратное. Он считает неверным утверждение, что в русской религиозности отсутствовал благотворительный и социальный аспект⁵⁸⁴.

Даже в русском монашестве, если отвлечься от созерцательной стороны его жизни, в значительной степени присутствует социальный аспект: сильная направленность любви на служение ближнему. С. И. Смирнов, историк русского христианства, в своей небольшой книжке Как служили миру подвижники Древней Руси⁵⁸⁵ повествует о многих фактах, иллюстрирующих эту тенденцию. Автор цитирует завещание св. Пафнутия Боровского († в 1477 году), который говорит: «Не покупайте мне гроба дубового, но вместо него на эти деньги купите калачей и раздайте их бедным. А меня заверните в кору дерева, выкопайте яму и в ней заройте»⁵⁸⁶. Великий святой деятельной любви, преп. Иосиф Волоколамский, во время большого голода помог множеству людей, пришедших из разных мест (7000 человек, не считая детей), собравшихся однажды перед воротами монастыря. Он велел накормить эту толпу, а самых маленьких голодных детей приютил на длительное время в особом доме при монастыре. Когда же святой настоятель через некоторое время позвал родителей, чтобы они забрали своих детей, никто не пришел. Тогда он построил для них особый дом и кормил их, как если бы это были его родные дети⁵⁸⁷. А преп. Даниил Переяславский († в 1548 году) превратил свой монастырь в приют для инвалидов. Он с радостью принимал их в монастыре, кормил и лечил⁵⁸⁸.

Обычай подавать милостыню

Вслед за Отцами моралисты продолжают вразумлять, что каждый христианин должен подавать милостыню нуждающимся. Вера в то, что каждый нищий являет собой Христа, была очень живой в России. Отказ подать милостыню бедному рассматривался как тяжкий грех. «Тот, кто прогонит бедняка от своего дома, должен в течение тридцати дней сидеть на хлебе и воде»⁵⁸⁹.

В наставлениях Е. Попова указывается, что истинно православный, подавая милостыню нищему, осеняет себя крестным знамением и произносит: «Прими ради любви Христовой». В этой же книге приводятся многочисленные описания различных способов упражнения в этой добродетели⁵⁹⁰. В Православном Исповедании Петра Могилы⁵⁹¹ мы читаем, что «богатые наследуют жизнь вечную» при условии, если они творят дела милосердия и оказывают помощь «бедным, странникам, больным и другим» нуждающимся. Они должны относиться к своему богатству не «как истинные его владельцы», но лишь как «его распорядители». Совершенный христианин хочет, чтобы «все блага были общими»⁵⁹².

Социальная тема

Если монастыри сами практиковали и всегда призывали других осуществлять социальную благотворительность в форме милостыни, то теоретический подход к этому вопросу активизировался лишь в XIX веке. «В русском сознании XIX века социальная тема занимала преобладающее место. Можно даже сказать, что русская мысль XIX века в значительной своей части была окрашена социалистически»⁵⁹³. Почти все думали, что русский народ призван осуществить социальную правду и братство людей. Для романтических славянофилов, которые недооценивали необходимость новой организации общества, важнее были не внешние изменения, а выработка «внутреннего средоточия справедливости», как это формулировал И. Киреевский⁵⁹⁴. Но большая часть мыслителей XIX века настаивала на конкретных реформах по преобразованию социального порядка.

Уже в XVIII веке А. Н. Радищев писал в своем Путешествии из Петербурга в Москву: «Я взглянул окрест меня – душа моя страданиями человечества уязвлена стала»... Главное у него не благо государства, а благо народа. Судьба его предваряет судьбу революционной интеллигенции: он был приговорен к смертной казни с заменой ссылкой на 10 лет в Сибирь»⁵⁹⁵.

Во время пребывания в Риме на Н. В. Гоголя большое впечатление произвела католическая среда, чтение Сильвио Пеллико (*Dei doveri degli uomini* – Об обязанностях людей) и современных ему французских авторов Лакордера и Ламенне. Гоголь перенес их идеи на все христианство, как нравственные, так и социальные⁵⁹⁶.

Для Вл. Соловьева вся христианская нравственность неизбежно связана с преобразованием общества. Для того чтобы превратить землю в рай, недостаточно достичь совершенства единичным индивидам. «Также бесспорно и то, что если бы все единичные люди были добры, то таким же было бы и общество. Но думать, что одной наличной добродетели нескольких лучших людей достаточно, чтобы переродить нравственно всех остальных, значит переходить в ту область, где младенцы рождаются из розовых кустов и где нищие за неимением хлеба едят сладкие пирожки». Несколько далее он утверждает: «Естественная организация человечества имеет тот смысл, что различные человеческие единицы и группы поставлены по природе в необходимость такого взаимодействия, при котором их частные потребности и деятельности уравниваются в результатах общего значения, ведущих к относительному совершенствованию целого»⁵⁹⁷.

Марксизм

«Если не брать социализм в доктринальном смысле, то можно сказать, что социализм глубоко вкоренен в русской природе. Это выражалось уже в том, что русский народ не знал римских понятий о собственности», – полагал Н. Бердяев. Первыми марксистами были русские. «Чуть ли не самым первым последователем Маркса был русский степной помещик

Сазонов, живший в Париже. Маркс не очень любил русских и был удивлен, что у него среди русских находятся последователи раньше, чем среди западных людей. Он не предвидел роли, которую он будет играть в России»⁵⁹⁸. «Достоевский, вероятно, принял бы своеобразный христианский коммунизм и, наверное, предпочел бы его буржуазному капиталистическому строю. Но коммунизм, отрицающий свободу, достоинство человека как бессмертного существа, он признавал порождением антихристового духа»⁵⁹⁹.

Необходимость христианской социологии

Бердяев подводит итог своим размышлениям о русской социальной мысли XIX века следующими словами: «Можно сказать, что в России вынашивалась идея братства людей и народов. Это русская идея. Но поскольку эта идея утверждалась в отрыве от христианства, которое было ее истоком, в нее входил яд, и это сказалось на двойственности коммунизма, на переплетении в нем правды и лжи... Духовные же течения делались более равнодушными к социальной теме. Так, раздвоение, раскол все усиливались в России»⁶⁰⁰. А идеалисты, отвернувшись от марксизма, пытались возобновить утерянные связи между духовным и социальным. В своих статьях, написанных перед Первой мировой войной, С. Н. Булгаков много говорит о связи между христианской верой и социальными проблемами, о роли христианства в развитии мировой культуры и экономики⁶⁰¹. Он подчеркивает, что наступила эпоха, когда Церковь должна активным и творческим образом участвовать во всех областях культурной жизни. Необходимо создать «подлинно христианскую церковную культуру, – пишет Булгаков, – охватывающую все аспекты жизни – науку, философию, искусство, социальную организацию»⁶⁰². Но такая христианская культура может быть только «церковной». И потому именно Церковь реализует это «обновленное сообщество», которым она и является, сообщество, в котором осуществляются все чаяния и представлены все социально-моральные ценности.

II. Человек в церкви

1. Единство в любви

Церковность

Этот термин укоренился в русской мысли. Его нелегко перевести на другие языки из-за смысловых нюансов, содержащихся в нем⁶⁰³. С точки зрения нравственной его можно истолковать как важность готовности верующего послушно принимать церковное учение и подчиняться церковным властям. «Тебе уже известно, – пишет Феофан Затворник в одном из писем, – что в одиночку никто не спасается, что Господь из всех верующих благоволил сочетать единое тело и Сам стал Главою его, и что кто ни спасается, спасается не иначе, как в Церкви, то есть в живом с нею состоя союзе, а через нее и с Господом»⁶⁰⁴. Но у каждого своя голова, возражают ему. Феофан отвечает, что только во времена апостолов проповедь истины была свободной, но что позднее, с созданием и построением Церкви, было сформулировано учение и возникла иерархия, которые нужно поддерживать, ибо все это – от Господа⁶⁰⁵.

Естественно, что чрезмерные требования такого принужденного послушания вызывают противодействие. В Киевской Духовной академии еще Г. Сковорода выражал недовольство православными установлениями, а после него и многие другие, так что к началу XIX века положение Церкви было весьма безотрадным: с одной стороны, она не обладала полной духовной свободой, а с другой – ей нечем было защититься от критики и атак интеллигентов. Тех, кто критиковал Церковь с религиозной точки зрения, несколько схематически можно разбить на две группы: 1) кто в своей критике Русской Православной Церкви выходил за пределы христианской веры; 2) кто доводил свою критику до начальных истоков христианства с тем, чтобы открыть для своей Церкви новые горизонты⁶⁰⁶. А. Хомякова следует отнести к этой второй

группе; он открыл новую эпоху в истории богословской мысли, положив начало периоду экклезиологических размышлений⁶⁰⁷.

Таким образом, церковность – это не «принужденное послушание», а осознание духовного единения со всеми, единственный способ совершенствования собственной личности. Каждый человек находит в Церкви самого себя⁶⁰⁸; в этом контексте единение с Церковью становится основной задачей духовной жизни. Церковность непосредственным образом противостоит греху эгоизма⁶⁰⁹. Богословская мысль начинает рассматривать Церковь исключительно с этой точки зрения, как тайну единения, и вместе с тем пересматривать различные аспекты этого единения: юридические, иерархические, sacramентальные, нравственные и духовные.

Юридические установления

В течение веков Церковь духовно отождествляла себя с «Телом Христовым». Но в то же время она представляла как юридический и иерархический институт. И потому все проблемы, о которых мы говорили в связи с жизнью общества в целом, даже в более острой форме мы находим и в церковной жизни.

Первые церковные каноны были выработаны на Вселенских Соборах. Они не предназначались для непосвященных⁶¹⁰. Когда Никон Дивногорец излагал в Пандектах каноны, относящиеся к монашеской жизни, он рассматривал их как пособие для духовной жизни⁶¹¹. В России переводы канонических книг стали предприниматься очень рано, и по мере того как общество стремилось к созданию христианского государства, эти книги пользовались все большим пиететом.

В этих условиях смешение законов гражданских с церковными установлениями становилось естественным. Иосиф Волоцкий считал такое смешение законным и указывал, что заповеди Божии и каноны Вселенских Соборов, вдохновленные Святым Духом, уже с древнейших времен соединялись с законами гражданскими и что такое соединение было уже сделано Отцами Церкви. В качестве примера он приводил Кормчую книгу⁶¹².

Соппротивление крайностям «институциональной» концепции Церкви особенно сильно проявилось в начале XIX века при защите воззрения о свободном единении в любви. Нелегко было достичь справедливого равновесия между этими двумя позициями. Не так давно П. Евдокимов попытался обрисовать ситуацию следующим образом: наряду с «институциональными» формами существуют и формы «исторические». Очень важно не противопоставлять и не разделять эти два аспекта одного и того же источника вдохновения, ибо они дополняют друг друга. Институциональная форма коренится в изобильном источнике Духа, тогда как события происходят только в рамках церковных институций⁶¹³.

С другой стороны, Евдокимов выступает против унификации канонических форм, поскольку такая унификация, по его мнению, «предполагала бы нормативное “единообразие” поместных Церквей, что противно православному духу. Единство веры и обрядов может весьма различно выражаться в местных исторических формах»⁶¹⁴. Со своей стороны, Вл. Соловьев выводит разнообразие юридических норм из необходимого развития Церкви. Он пишет, что «реальная форма» церковной общины является для верующих нормой «наследственного порядка» и потому не может объяснить конечного совершенства. По словам ап. Павла, законы выполняют педагогическую функцию (Гал. 3: 24)⁶¹⁵.

Иерархическое единство

Православное предание, пишет Евдокимов, «весьма определено в том, что касается функционального различия (основанного на харизмах и порядке служений) между двумя видами священства»: сословного священства и царственного священства мирян⁶¹⁶. Ситуация раскольников-"беспоповцев» служит своеобразным подтверждением этой веры⁶¹⁷. Вл. Соловьев говорит, что здесь речь идет о двух, дополняющих друг друга состояниях. Разделения между ними нет, но «сохраняется различие между Церковью учащих и поучаемых, между духовенством и народом, между умом и телом Церкви,

подобно тому как различие мужа и жены не есть препятствие, а основание для их совершенного единения»⁶¹⁸.

Но тогда, как это верно отмечает Вл. Соловьев, возникает вопрос о происхождении иерархии. «Иерархический строй Церкви может представляться с двух противоположных точек зрения: пребывания и происхождения. В порядке пребывания фундамент Церкви есть народ, а вершина – высшая иерархия. В порядке же происхождения (образования и возрастания Церкви во времени) фундамент составляют апостолы и высшие иерархи, ибо они первые положены в основание домостроительства Божия. Вершина же этого домостроительства достигнута будет лишь тогда, когда все миряне, весь народ и все христианское человечество станет на деле царским священством, то есть войдет в совершенное единение с Божеством... И пока это завершение не достигнуто, иерархический строй Церкви не есть простое отражение нравственного порядка, а имеет свое особое самостоятельное значение, в силу коего степень иерархического служения не зависит от степени личного достоинства. И это не есть только факт, но и глубокая нравственная необходимость. Ибо первое условие для человека, чтобы войти в Царствие Божие, есть безусловное послушание воле Божией»⁶¹⁹. Чуть ниже Соловьев уточняет, что человеческая демократия в Церкви была бы ужасающим искажением Царствия Божия, поскольку человек тогда рассматривался бы как самостоятельное начало Церкви. «Поистине же человек не есть первоисточник или самостоятельное начало никакого блага, следовательно, не может быть началом и Церкви»⁶²⁰.

Но если говорить конкретно, то развитие иерархической власти в течение веков подвергалось различным влияниям. Они были настолько сильными, что возникал вопрос, не подавляют ли эти человеческие элементы божественного начала и не отделяется ли клир, особенно на своих высших ступенях, от подлинной Церкви вместо того, чтобы быть органом единения. В эпоху, когда латинская Церковь была озабочена тем, как сохранить единство поместных Церквей с Римом, в России опасались обособления епископов от народа. В одном из писем,

адресованном А. Кошелеву, Киреевский замечает, что в Догматическом богословии епископа Макария введение содержит «понятия, несовместимые с нашей Церковью, например, о непогрешимости иерархии, как будто Дух Святой находится в иерархии отдельно от совокупности всего христианства»⁶²¹. В рамках этой логики славянофилы предложили свое учение о соборности, в котором на первое место ставится единство Церкви, рассматриваемой как единство народа Божия.

Соборность

Понятие соборности претерпело интересную эволюцию. Многочисленные исследования посвящены этой первостепенной теме русской экклезиологии⁶²². Мы же ограничимся несколькими замечаниями.

О. Сергей Булгаков объясняет значение этого понятия, основываясь на традициях славянофилов. «В Символе веры член о Церкви переводится так: “во едину святую соборную и апостольскую Церковь”. Здесь словом соборная передается *katholike*, кафолическая. Прямое значение слова соборность, соборный (от слова собор) указывает на связь Церкви с соборами... определяет Церковь как содержащую учение Вселенских и Поместных соборов или же, в более обширном смысле, как имеющую орган своего самоопределения в соборе. Далее внешнее определение... включает в себя мысль и о том, что Церковь собирает, включает в себя все народы и простирается на всю вселенную, и в этом смысле соборность означает и вселенскость, Церковь соборная есть экуменическая... В соборности как кафоличности, каждый отдельный член Церкви, так же как их совокупность, пребывают в единении с целым Церкви, с той “невидимой” Церковью, которая, находясь в неразрывном соединении с видимой, составляет ее основу»⁶²³. Происходя от слова собор, понятие соборности не ограничено лишь официально созванными соборами. Весь христианский народ, живущий в вере, неявным образом представляет собой сокровенно продолжающийся собор⁶²⁴. Таким образом, о. С. Булгаков и многие другие

полагают, что соборность или экуменичность и кафоличность суть понятия, означающие одну и ту же реальность⁶²⁵.

Согласно объяснению Хомякова, соборность – «единство во множестве». «Слово *katholikos* в понятиях двух великих служителей Слова Божия, которых [Кирилла и Мефодия] Греция послала к славянам, происходило не от *katha* и *o/a*, но от *katha* и *olon*, ибо *katha* часто выражает то же, что наш предлог по, например: *katha Loukan*, *katha Ioannen*, по Луке, по Иоанну. Церковь кафолическая есть Церковь по всему, или по единству всех, Церковь свободного единодушия, единодушия полного»⁶²⁶.

«Горизонтальное распространение представляет “вселенское” измерение Церкви... Вселенскость есть только вторичное выражение, только следствие, вытекающее, в зависимости от исторических обстоятельств, из вертикального единства, уходящего в глубины веры, богослужения, учения и догматики»⁶²⁷.

Исключение «внешнего» авторитета

Соборность предполагает, прежде всего, органическое единство: дух примирения, дух общности, такое единство любви и свободы, которое не нуждается ни в каких внешних гарантиях⁶²⁸. «Можно было бы умножить цитаты из Хомякова, из второго тома собрания его сочинений, посвященного богословию. Такого понимания христианства как религии свободы, такого радикального отрицания авторитета в религиозной жизни никто еще, кажется, не выражал»⁶²⁹. И потому русские авторы испытывают по отношению к нему глубочайшее восхищение. «Святой мирянин, “отец Церкви”, Хомяков, на мой взгляд, дает наиболее красноречивый ответ на вызов секуляризации, брошенный Петром Великим: вера, подчиненная разуму и часто сводящаяся к неопределенному деизму, Церковь, подчиненная гражданским властям и, по мысли ее реформаторов, всего лишь выполняющая роль одного из механизмов государственной машины. На этот вызов Хомяков ответил своей неколебимой верой в Церковь Христа, Церковь еданую и неделимую»⁶³⁰.

Римских католиков славянофилы упрекали за их авторитарный юридизм, а протестантов – за их индивидуализм, свободу без общности, характерную для них. «Соборность же противоположна и католической авторитарности, и протестантскому индивидуализму, она означает коммюноторность, не знающую внешнего над собой авторитета, но не знающую и индивидуалистического уединения и замкнутости»⁶³¹. А о. П. Флоренский указывает на другой протестантский изъян: «Для католицизма (разумеется, беру как католицизм, так и протестантизм в их пределе, в их принципе) всякое самостоятельное проявление жизни неканонично, для протестантизма же – оно ненаучно. И там и тут жизнь усекается понятием, загодя отвергается во имя понятия. Если за католицизмом обычно отрицают свободу, а протестантизму ее решительно приписывают, то, и то и другое одинаково несправедливо. И католицизм признает свободу, но... заранее определенную; все же, что вне этих пределов, то – незаконно. И протестантизм признает насилие, но... тоже лишь вне заранее намеченного русла рационализма; все, что вне его – то ненаучно. Если в католицизме можно усматривать фанатизм каноничности, то в протестантизме – несколько не меньший фанатизм научности»⁶³².

Единство народа

Церковь, состоящая из людей, образует народ. Несомненно, что это понятие непосредственно связано с Библией⁶³³. Тема народа Божиего, в котором синтетически соединяются все аспекты жизни Израиля, является центральной в Ветхом Завете. В Новом Завете тема народа Божиего станет темой Церкви.

Народ – это живая реальность, и славянофилы всегда стремились подчеркивать этот аспект. И в своем стремлении к возможно большей конкретизации они даже отождествляли народ-Церковь с русским народом. Аксаков оставил блестящее описание народа, каким его видели славянофилы, противопоставив его светской публике, подчиненной западной моде. «Публика подражает и не имеет самостоятельности: все,

что она принимает чужое, принимает она наружно, становясь всякий раз сама чужою. Народ не подражает и совершенно самостоятелен; а если что примет чужое, то сделает это своим, усвоит... Часто, когда публика едет на бал, народ идет ко всенощной; когда публика танцует, народ молится... Публике всего полтора-два года, а народу годов не сочтешь. Публика преходяща: народ вечен. У публики – свет (monde, балы и пр.): у народа – мир (сходка). Публика и народ имеют свои эпитеты: публика у нас – почтеннейшая, а народ – православный»⁶³⁴. Вот почему Розанов мог написать: «Тот, кто любит русский народ, не может не любить Церкви. Потому что русский народ и его Церковь едины. И только у русских оба эти элемента образуют нечто единое»⁶³⁵.

Однако, они не хотели впадать в национализм. Нация – это отвлеченная идея и потому подвержена опасности переродиться в фанатизм, говорит Бердяев. «Народ есть конкретная общность живых людей». Эти идеи славянофилов неизбежно должны были привести их к отвлеченному идеализму⁶³⁶.

В Библии народ Божий составляет общину одного рода, одного избрания, судьбы, языка, но и богослужения, и определенных учреждений с их духовными и материальными руководителями⁶³⁷. Для славянофилов, как и для русских народников, народ составляли, прежде всего, крестьяне, трудовой класс общества. «В народничестве же не религиозном, революционном, народ отождествлялся с социальной категорией трудового класса общества»⁶³⁸, то есть только с одной частью русского общества. Нерелигиозные народники сознательно противопоставляли народ государству, а религиозные славянофилы противопоставляли народ институциональной Церкви. Итак, хотели они того или нет, но понятие «народа» перестало означать полноту Тела Христова, сузившись только до «наиболее здоровой его части». И весь этот процесс идеализации был необходим для того, чтобы убедиться в том, что народ полностью воплотился в общине, русской деревне. Развиваясь далее в этом направлении, понятие «народа» все больше и больше становилось лишь

идеалом, программой. И действительно, для Киреевского «русский народ» стал нормой, которой надо следовать, принципом единства в любви и свободе. Такой подход будет характерен для всего русского богословия XIX века и начала XX века⁶³⁹.

«Демократическая» структура Церкви?

Предлагая соборность в качестве идеала, принципа, нельзя не избежать некоторых спорных выводов. Когда Хомяков попытался сформулировать отношения между народом Божиим и церковной иерархией, он сделал это следующим образом: «Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее»⁶⁴⁰. Отсюда следует вывод, сформулированный Бердяевым: «Совершенно ошибочно противопоставлять католическое учение о непогрешимости папы, говорящего ex cathedra, якобы православному учению о непогрешимости собора епископов. Хомяков также отрицает и авторитет епископата. Истина для него не в соборе, а в соборности, в коммуноторном духе церковного народа. Но беда в том, что официальное православное богословие склонялось к признанию авторитета епископата в противоположность авторитету папы»⁶⁴¹.

Если следовать исключительно мирской логике, такая позиция должна привести к полной «демократизации». Хотел ли Хомяков прийти к такому заключению? Трудно утверждать это. Во всяком случае, Н. Лосский берет Хомякова под защиту, ссылаясь на незавершенность его мыслей. «Для полного понимания идеи сочетания любви и свободы требуется всесторонне разработанная система метафизики – теория об онтологической структуре личности и мира, конечном идеале, связи между Богом и миром и т. д. Хомяков так и не развил своих теорий. Они были развиты значительно позднее Владимиром Соловьевым»⁶⁴².

Духовное единство

Только ли отсутствие фундамента в системе А. Хомякова делает его утверждения проблематичными? Флоренский полагает, что сложность заключается в другом. Понятия любви и свободы у Хомякова остаются на «нравственном», то есть просто человеческом уровне, уровне, который не позволяет разрешить всех противоречий. Ведь только Дух, говорит о. П. Флоренский, может обеспечить истинное внутреннее единство Церкви и сотворить «народ» как Тело Христова⁶⁴³. Итак, замечает П. Евдокимов, «консенсус не демократичен, это не воля всех, но он выражает общую волю к соответствию истине, постоянному чуду Церкви – вечному Христу, totus Christus (всему Христу)»⁶⁴⁴. Можно предположить, что именно к этому стремился Хомяков: в единстве Церкви достичь ее основы – Христа.

Именно эта идея является основной глубинной темой знаменитой Легенды о Великом Инквизиторе, в которой синтезируются религиозные убеждения Достоевского. Историческое обрамление Легенды является несколько условным: она обращена не к прошлому, ко временам инквизиции, а к истории будущего. Достоевский ясно показывает, что Инквизитор отнюдь не представляет Римскую Церковь, но выражает стремление Церкви к насильственному объединению. Эта тенденция характерна не только для Церкви ап. Петра, она несет в себе искушение, которое должен осознавать каждый. «Эта унифицирующая сила вторгается во все Церкви как на Западе, так и на Востоке и оказывает особенное сопротивление божественной сущности свободы, сопротивление Святому Духу»⁶⁴⁵. Но как можем мы открыться Духу, Христу? Христианский ответ очень прост: через молитву. И потому именно молитва есть самый существенный фактор христианского единения. «Народ Божий» в Новом Завете – это община, объединенная вокруг алтаря; и единство это священное, а не мирское.

2. Литургическая связь

Единство в молитве

С давних времен молитву рассматривали как один из существенных элементов единства христиан. Кроме того, само значение понятия *ekklesia* восходит к общине верующих, соединенных для молитвы и преломления хлеба⁶⁴⁶. Для русских этот аспект всегда был в центре особого внимания. Молитва определяется как «дыхание» Духа⁶⁴⁷, «духовная» деятельность. И поскольку Дух является, можно сказать, душой Церкви, то всякая молитва церковна: всякая молитва творится в Церкви и усиливает единение верующих.

Дух пребывает в сердце⁶⁴⁸. И сердечная молитва, в которой подвизались отшельники, тоже имеет общинный характер⁶⁴⁹. Внешне это единство обнаруживает себя в литургии, которая видимым образом являет Церковь⁶⁵⁰, особенно во время совершения Евхаристии, которая, как пишет П. Евдокимов, всегда совершается в Церкви, Церковью и для Церкви. Церковь пребывает там, где совершается Евхаристия, и значит, Евхаристия есть источник всех таинств⁶⁵¹.

О. Николай Афанасьев «своим блестящим рассмотрением вопроса показывает, что истинное возвращение к порядку, данному Церковью, – это совсем не вопрос личного евхаристического благочестия, а вопрос причастности к Трапезе всей полноты Тела во все “дни Господни”»⁶⁵². «Христианская община с самого начала, – пишет о. Иоанн Мейендорф, – признавала и развивала то, что называется сейчас “евхаристической экклезиологией”. Ученики собирались в различных местах, чтобы слушать Слово и участвовать в евхаристической тайне Тела Воскресшего Христа... Святой Игнатий Антиохийский в конце I века от Р. Х. писал, что “там, где Христос, там и католическая Церковь”»⁶⁵³.

Подчеркивая первостепенное значение этого церковного единства, Евдокимов не выводит таинство Евхаристии из священнической власти, но, наоборот, в общественном богослужении видит он начало и исток всякого священства. Священники необходимы, но лишь для того, чтобы передавать дары, исходящие из божественного источника, укорененного в сакраментальной реальности Церкви⁶⁵⁴.

3. Исповедание самой веры

Единство в истине

Церковь приводит христиан к единомыслию, обучая их единой истине Христовой, выраженной, прежде всего, в догматах. Несомненно, что Православная Церковь не требует исповедания «догматов» в такой же форме, в какой она настаивает на принятии «канонов юридических».

«Догматы представляют собой то, что является неизблемым в Откровении, а каноны – то, что подвижно в исторических формах»⁶⁵⁵. Общее исповедание догматов, по словам Филарета Московского, созидает «кафоличность Церкви»⁶⁵⁶ и выражает ее целостность, «не географическую, горизонтальную и количественную, но вертикальную и качественную, противостоящую всякому делению вероучения»⁶⁵⁷. Можно понять, почему Хомяков любое одностороннее изменение Символа веры рассматривал как «нравственное братоубийство»⁶⁵⁸.

Всегда ли исповедание догматов совпадает с их пониманием? Разумеется, нет. Оно зависит от духовного развития, глубина которого различна, ибо догмат, говорит Вл. Лосский, «не принуждение, но видение»⁶⁵⁹. Но понимание догмата эволюционирует. «Существование статического православия и статического католичества есть призрак и самообман, это есть лишь объективация и абсолютизация временных духовных течений и периодов в Церкви», – пишет Бердяев⁶⁶⁰. Эта тенденция присуща богословским системам, несущим на себе отпечаток греческой или вообще любой докантианской метафизики, которая статична⁶⁶¹.

Как же в таком случае Церковь может пребывать столпом и утверждением истины? Разумеется, не посредством фиксирования абстрактных идей, но через собственное живое существование. Такова была мысль Отцов, которые видели в Церкви невесту и в ней созерцали Христа-Жениха⁶⁶². И потому, как говорит св. Иоанн Кронштадский, «все, что Церковь влагает нам в уста и в слух, есть истина, дыхание или поучение Духа

Святаго»⁶⁶³. Его полноту не выразить посредством человеческих понятий, пишет Флоренский. «Неопределимость православной церковности, – повторяю, – есть лучшее доказательство ее жизненности... Вот почему для всякого, желающего понять православие, есть только один способ – прямой опыт православный»⁶⁶⁴. И о. С. Булгаков подтверждает это: «Приди и виждь»: только опытно, благодатно познается Церковь через причастность ее жизни»⁶⁶⁵ или через созерцание ее красоты⁶⁶⁶.

Проблемы экуменизма

Западничество Петра I и мистицизм в эпоху Александра I, путешествия образованных людей за границу и методы преподавания в новых Духовных академиях, русское франкмасонство... – все эти сложные тенденции способствовали созданию атмосферы религиозной индифферентности и даже определенной враждебности в отношении традиционных церковных учреждений. Одна из характерных фигур этой среды, М. М. Сперанский, не колеблясь, утверждал, что в современной ему Церкви он видит «систему ложного христианства», противостоящего «подлинному христианству, которое универсально»⁶⁶⁷.

Благодаря влиянию славянофилов, произошло сознательное возвращение русских образованных людей к вере в Русскую Православную Церковь⁶⁶⁸. Теория У. Палмера о трех равноценных ветвях (Церкви римская, англиканская и православная) решительно отвергалась Хомяковым⁶⁶⁹ и теми, кто вновь вернулся в Церковь, хотя постепенно начинается процесс осознания того, что истинная Церковь должна быть универсальной.

Вопрос заключался в том, как примирить между собой верность Православной Церкви и христианский универсализм, – проблема, остающаяся актуальной и по сей день. Необходимо постоянно возвращаться к ней, ибо человеческое сознание «по сути своей экуменическое», поскольку оно коренится в божественном Логосе, как считал Н. С. Трубецкой⁶⁷⁰. Но при

этом остается открытым вопрос о том, как надо относиться к неправославным.

Мистическое единство

Убежденно исповедуя принцип: «вне Церкви нет спасения», никакой православный христианин не может признать, что все неправославные осуждены навеки. Но если они не осуждены, из этого следует, что и они каким-то образом принадлежат к истинной Церкви Христовой. Флоровский не принимает «теорию ветвей». Он считает, что эти ветви неравноценны. Но с другой стороны, больные ветви не засыхают сразу и их можно излечить с помощью таинственных деяний Промысла⁶⁷¹. Такое отношение находится в русле мыслей Чаадаева, который говорит о «таинственном единстве», признавая, как и Хомяков, что «сокровенные связи, соединяющие земную Церковь с остальным человечеством, нам не открыты»⁶⁷². Хомяков считает, что помимо семи основных Таинств есть и многие другие, которые не имеют определенного названия: ибо всякое дело, совершаемое в вере, любви и надежде, внушается человеку Духом Божиим и предоставляет нам возможность призывать Его невидимую благодать. «Любящие истину и праведность, защищающие слабого от сильного, борющиеся против неправды, пыток и рабства, являются христианами, но только отчасти. Тот, кто делает все от него зависящее, чтобы улучшить жизнь тружеников и озарить жизнь классов, влачащих ярмо нищеты, тех, кого мы все еще не можем сделать вполне счастливыми, является христианином, хотя и только до определенной степени»⁶⁷³.

С. Франк был убежден в существовании мистического универсального единства, отличного от эмпирической реальности⁶⁷⁴. Что же касается Н. Бердяева, то он использует выражение «духовное братство» для общего обозначения тех, чья воля направлена к Богу, тех, кто принадлежит к «зачинщикам религии духа». К их числу он без колебаний относит Ницше, Леопа Блуа, Киркегардта. «Без такого рода людей духовное движение мира замерло бы»⁶⁷⁵.

Потенциальное единство

Различие между Церковью «мистической» и Церковью эмпирической может вызывать недоверие, ибо оно чревато двойственностью. Лучше обратиться к понятиям, более точно отражающим исторический динамизм Царствия Божия: полнота Церкви эсхатологична, и, следовательно, в настоящий момент Церкви нынешние, видимые, могут быть объединены лишь «потенциально». «Церковь потенциальная, невыявленная, не актуализированная, есть безмерно большее, чем ее актуализированная и выявленная часть... Историческая Церковь не покрывает собой всей полноты бытия Церкви, Церкви мистической и потенциальной»⁶⁷⁶. Бердяев считал, что протестанты лучше всего подготовлены к пониманию и восприятию учения об экуменической Церкви, поскольку они, в отличие от католиков и православных, не верят в существование какой-либо актуализированной Церкви⁶⁷⁷. Хотя и отличную по терминологии, но очень близкую мысль высказывает П. Евдокимов. Он говорит о «разнообразных иконических выражениях»⁶⁷⁸, что тоньше и точнее, чем «ветви». Разные иконы несут в себе красоту и истину в разной степени, это не есть равенство, но каждая икона в потенции несет в себе конечное совершенство.

Из этого следует вывод, очень важный для практического экуменизма: члены Церкви призваны не только «открывать единство» (выражение К. Барта), но и совершенствовать его через взаимное обогащение⁶⁷⁹.

Здесь же можно привести слова Бердяева о том, что «вопрос о католичестве Вл. Соловьева обычно неверно освещается и его католическими сторонниками, и его же православными противниками... Он хотел быть разом и католиком, и православным, хотел принадлежать ко вселенской Церкви, в которой была бы полнота, какой нет еще ни в католичестве, ни в православии, взятых в их изолированности и самоутверждении»⁶⁸⁰.

4. Единство во времени и в вечности

Историчность Церкви

Поскольку Церковь пребывает в состоянии динамического развития, то она является фактом истории. В то же время «ее предсуществование в премудрости Божией подчеркивает метаисторическую природу Церкви... Церковь не происходит из истории, а вторгается в мир»⁶⁸¹.

Историчность живого организма включает в себя тождественность первого ростка и последнего цветка или последнего плода; а в случае Церкви первый росток называется апостольством, а последний совпадает с эсхатологическим завершением.

Споры о том, является ли апостольской та или иная поместная Церковь, в первые века христианства были очень частыми. Этот вопрос встал и для Киевской Руси⁶⁸², крещеной как «работник последнего часа»⁶⁸³.

В современную эпоху проблема апостольской преемственности уже не имеет такого значения. П. Евдокимов пишет: «определение “апостольская” относится не только к началу Церкви как к ее отправному историческому пункту, которым и является собрание апостолов... Истинный смысл слова “апостольская” означает быть “тождественной” по сущности сверхисторической основе, доверенной апостолам... Это свидетельство тождественности той же вере, тому же учению, тому же богослужению, той же Евхаристии»⁶⁸⁴.

Это вводит нас в проблему развития Церкви на протяжении истории вплоть до того момента, когда она будет полностью «наполнена энергиями Святого Духа»⁶⁸⁵.

Эсхатологическая полнота Церкви

Осуществление этого обещания ожидается всеми христианами. А русские любят подчеркивать, что эсхатологическое завершение Церкви предполагает преображение всех частей общества и всего космоса. Для Бердяева Церковь – это целостность, полнота бытия, она включает в себе не только жизнь всего одухотворенного

человечества, но и всю вселенную, она обладает космической природой, она есть «охристовленный космос»⁶⁸⁶.

Историческое развитие движется не в сторону примирения Церкви с миром, но стремится к тому, чтобы все общество возрастало в полноту Церкви⁶⁸⁷. А Евдокимов полагает, что на Церковь возложена «огромная задача направить мир посредством качественной кафолизации всех, осеменить культуру Фаворским светом»⁶⁸⁸.

Общение святых

Если в истории христианства существовали движения, стремящиеся извергнуть грешников из Церкви, то можно обнаружить в ней и такие, которые, наоборот, хотели отнять у святых, пребывающих на небе, всякую возможность вмешательства в дела мира сего. Но это никогда не было отличительной чертой славянского благочестия.

Острое ощущение всеединства наделяло его уверенностью в том, что все праведники должны узреть Бога. И через молитву они могут принимать участие в судьбе всех людей, взывать в молитве о помощи и получать ее. Их связь с земной Церковью рассматривается как совершенствование человеческих отношений. Учебник еп. Макария по догматическому богословию объясняет это сердцеведением, которое естественно для чистых душ и потому должно существовать у праведников в вечности. И оттого отношения со святыми рассматриваются как воистину интимные и личностные⁶⁸⁹.

В практике русского благочестия призывание Бога, Господа всех людей, часто сопровождается призыванием святых⁶⁹⁰. Чаще всего первыми призываются Матерь Божия и Иоанн Креститель, находящиеся по обе стороны от трона милосердия и суда (икона Деисусного чина). Затем следуют апостолы, пророки, Отцы. Число и значение русских святых на протяжении истории все время продолжает возрастать⁶⁹¹.

И христианский народ «чувствует» святость, реальное присутствие Святого Духа в каких-то людях. Официальная канонизация служит лишь подтверждением народного почитания. В древней Руси всегда царила большая свобода в

этом вопросе. Каждый монастырь, каждая епархия имели свои списки святых, собственные диптихи, одобренные епископами и игуменами больших монастырей. Только начиная с эпохи Ивана IV Грозного, сначала митрополит, а затем патриарх Московский все в большей степени утверждали свои полномочные права в процессах канонизации⁶⁹².

Три общих правила, которыми руководствовалась Церковь при канонизации святых, были следующие. 1) Самое важное – это духовное делание, подвиг святого. 2) Чудо, являющееся свидетельством того, что святой имеет свободный доступ к Богу, чтобы говорить с Ним и просить Его, и потому он вновь приобщен к изначальной власти над природой, освобожденной от рабства детерминизма, способен вмешиваться в ход событий и использовать их для блага своих братьев. 3) Нетленность (не всегда) тела после смерти, что расценивается как залог окончательного прославления⁶⁹³.

III. Монастырская община

Русское монашество⁶⁹⁴

Поскольку мы хотим ограничиться всего лишь несколькими замечаниями, связанными с темами нашей книги, мы начнем со следующего вопроса: каковы основные особенности русского монашества?

Во времена Отцов монастырь рассматривали как маленькую Церковь, как общину, которая могла называть себя христианской в подлинном смысле этого слова⁶⁹⁵, ибо жизнь ее была очень приближена к эсхатологическому состоянию⁶⁹⁶. Предполагалось, что в этой монастырской общине можно будет разрешить проблемы, которые затрудняют полное осуществление христианства во вселенской Церкви и в гражданском обществе. Монах должен был являть собой христианского святого в совершенной общине. Его жизнь должна была быть уединенной (*monotropos*), собранной и согласованной с законом Христовым.

Этот идеал первых времен был перенят Русской Церковью, для которой монашество играло очень важную роль в особенности потому, что она наложила на него истинно русский отпечаток. Очень быстро было понято, что, поскольку монахи стремятся к самосовершенствованию, противоречия христианской жизни выявляются у них особенно отчетливо. Всякий раз, когда духовной жизни не хватало глубины, антиномии приводили к возникновению все новых конфликтов. Отсюда и постоянные колебания между двумя противоположными полюсами – между общинной жизнью и жизнью уединенной, между различными способами исполнения послушания, жизни в бедности, отрицания мира. После многочисленных попыток и колебаний русские пришли к убеждению в том, что разрешение противоречий следует искать не в «общих правилах», а в духовных личностях. И потому именно старцы стали наиболее характерным явлением русского монашества.

Красота общежительства и спокойствие уединенной жизни

Монастыри часто возникали вокруг какого-нибудь анахорета, рядом с которым собирались ученики; для этих учеников он сам разрабатывал, а затем вводил киновитский устав, дабы совершенствоваться в духовном делании, читаем мы в Житии преп. Сергия Радонежского⁶⁹⁷. В первых монастырях таким уставом был Турікон («Типик») Студийский⁶⁹⁸.

Идея совершенного общежительства как образ социального всеединства хорошо вписалась в русское общество. В начале образования Московской Руси преп. Иосиф Волоцкий восхваляет пользу такого общежительства. Оно похоже на жизнь Христа с апостолами и на жизнь ангелов. Оно объединяет всех своих членов в одну семью, в которой игумен, отец всех, как бы представляет Отца Небесного. И диавол сторонится монахов, которые связаны друг с другом такими отношениями⁶⁹⁹.

Но введение правил общежительства почти всегда приводило к ослаблению дисциплины. «Как бы соединяя приятное с полезным, мы ощутили вкус воспитывать наших монахов, используя более легкие и мягкие методы». Этими словами историк Е. Е. Голубинский⁷⁰⁰ характеризует то обстоятельство, что «Типик» Студийский, киновитский в своей основе, не всегда точно соблюдался, и, несмотря на строгие предупреждения, монахи стремились к одиночеству. А разве в одиночестве можно обрести жизнь «более легкую и мягкую»? В восточной традиции уединенная, отшельническая жизнь рассматривалась как наиболее тяжелая и наиболее совершенная. Монастырские правила позволяли приступать к ней только после многих испытательных лет жизни киновитской⁷⁰¹. Этот принцип с успехом использовался в России. Многие святые монахи получали разрешение стать отшельниками или уйти в затвор с целью большего самосовершенствования. Но наряду с такими фигурами в истории русского монашества было значительное число монахов, которые сбегали, чтобы вести одинокую жизнь в

соответствии со своим желанием и против воли своих наставников. Поступали ли они так по малодушию или из духа неповиновения?

Мы уже отмечали, что монашеский идеал – это жизнь уединенная (*monotropos*), собранная, нерассеянная. Многие монахи, стремящиеся к самосовершенствованию, задавались вопросом, как достичь этого, живя среди других. В египетской пустыни святой Арсений Великий пришел к убеждению, что невозможно быть одновременно с другими и с Богом. «Не могу быть одновременно с вами и с Богом». И он объяснил им, почему: «Вы движимы различными желаниями»⁷⁰². И в этом святой Арсений является предтечей исихастов. Святитель Василий Великий, главный законоположник общежительства, напротив, был убежден в том, что можно достичь гармонической жизни среди других при условии, что братья будут единокорными (*homopsychoi*). И для достижения такого единокория он предлагает эффективное средство: жить, следуя Слову Божию и Святому Писанию. И действительно, Правила Василия Великого являются объяснением и истолкованием текстов Библии⁷⁰³.

В эпоху возникновения российских монастырей этот принцип по различным причинам уже потерял свою первоначальную простоту. Понятие «Писания» очень расширилось, включив в себя всю духовную литературу, бывшую в распоряжении монахов⁷⁰⁴. И те, кто читали различных авторов и следовали советам, часто противоречившим один другому, как могли они стремиться к общей жизни и общей воле? Да, существовал монастырский устав, Типикон. Но какое значение придавали ему? Иосиф Волоцкий хотел убедить своих монахов, что его Устав весь целиком основан на «Священном Писании»⁷⁰⁵; но если это действительно так, то почему каждый монах не может самостоятельно приникнуть к тому же источнику? В ответ на это возражение следует сослаться на дисциплинарные и юридические правила, породившие все «монашеские установления», закрепленные авторитетом государства⁷⁰⁶. А русские особенно энергично выражали свое уважение юрицизма в духовной жизни.

По замыслу преп. Феодора Студита, настоятель должен был быть также и тем, кто возлагает на себя обязанности духовного отца своих монахов⁷⁰⁷. Но в его обязанности входила и необходимость следить за соблюдением монастырских правил. Эту вторую обязанность не всегда легко было сочетать с отеческими отношениями, к которым стремились все монахи для осуществления духовной жизни. Шествуя с палкой по коридорам Киевской лавры⁷⁰⁸, преп. Феодосий Печерский как-то не являл собой образ монашеской соборности... Устав, почитаемый как святой и духовный, но настоятельно требующий выполнения даже самых незначительных мелочей, мог превратить монастырь в место лишь внешнего общежития людей, не имевших никаких личных отношений друг с другом. Именно этого в глубине сердец русские всегда с опасением ожидали от законов и установленных порядков. И наверное, не следует особенно удивляться тому, что Вл. Соловьев, живший как монах и даже подумывавший о монастыре, в конце концов отказался от мысли туда вступить. «А между тем, допустят ли у нас такую свободу, не потребуют ли подчинения всему без разбора, свято ли оно и законно, или нет?»⁷⁰⁹ Эсхатологический идеал мог резко противоречить конкретной каждодневной реальности.

Скиты Нила Сорского

Заволжские старцы, ученики и последователи Нила Сорского, являют опыт религиозной жизни, которая, по-видимому, лучше справляется с вышеперечисленными трудностями. Преимущества той или иной жизни, отшельнической или же общинной, обсуждались с самого возникновения монашества⁷¹⁰. И потому появились различные промежуточные формы монашеской жизни. Они являлись или компромиссом (например, палестинские лавры) или достаточно свободным образом жизни, позволявшим менять ее в зависимости от требований духовного ритма внутреннего развития. Сирийские монахи чувствовали себя очень свободно в рамках этих форм; они легко переходили от монастыря к отшельничеству и наоборот. В византийских же монастырях

такой переход мог происходить после выполнения определенных законных форм. Так, например, в киновитских монастырях допускалось пребывание определенного числа исихастов⁷¹¹.

Скиты преп. Нила Сорского были другими. Они не зависели от киновитских монастырей, но и не были копией палестинских лавр. Устав Нила не был дисциплинарным, он оставался духовным наставлением для маленьких братских общин, состоящих из двух-трех монахов⁷¹². Название скит было заимствованным и означало возвращение к жизни древнеегипетских скитов⁷¹³. Несомненно, что Нил познакомился с этой формой жизни во время своего пребывания на Афоне. Он одобрял такой опыт по причинам, которые должны были быть созвучны чувствам русских: установление ритма личной жизни под свободным руководством среди братьев⁷¹⁴.

Идеалом исихастов была возможность свободного общения с Богом. Для достижения этого они пресекали все человеческие контакты. Нил Сорский полагал, что свободный ритм молитвы может сочетаться со свободными отношениями, дружескими и духовными, с единокорными (*homopsychoi*) братьями не посредством внешнего правила, но через общее согласие в Духе и любви, отчего возникает своеобразная монашеская соборность.

Нищета личная и социальная

В России частые вмешательства церковных властей в общинную жизнь с целью ее совершенствования были связаны по большей части с нарушением обета бедности, то есть с личными деньгами монахов (*pekoulion*)⁷¹⁵. Откуда эти нарушения? Практика монашеской бедности на протяжении истории не была единообразной, так же как и мотивировки, ее вдохновлявшие. С точки зрения преобладающей тенденции, эти мотивировки можно разделить на две группы: в одной превалирует библейская аргументация, а вторая развивает опыт человеческой мудрости. Даже древние мудрецы советовали отказываться от богатства с целью освобождения от бремени бесполезных забот⁷¹⁶. Но если Евангелие и провозглашает

бедных блаженными, то не из-за их бедности, а потому что они находятся под особым попечением божественного Промысла.

Отсутствие озабоченности и тревог было реализовано в бедности киновитских подвижников, живших по уставам Василия Великого, которая была узаконена церковными и гражданскими властями⁷¹⁷. Как личность, монах был в высшей степени беден, поскольку ничего из того, чем он пользовался, ему не принадлежало. С другой же стороны, попечение божественного Промысла о нем конкретизировалось в форме твердо гарантированного монастырского имущества. Монастырь сослужит Промыслу не только в отношении монахов, но и в отношении всего общества, становясь, таким образом, больше, чем центром милосердия, – центром социальной и культурной активности.

История монашества с несомненностью доказала, что как учреждение оно является мудрым и благотворным. Но с духовной точки зрения здесь могли возникать сомнения в евангельской подлинности такой формы чисто индивидуального самоотречения. Вот почему только отшельники рассматривались как действительно предающие себя божественному Промыслу без малейшей защищенности, обеспечиваемой общими монастырскими владениями и имуществом. О достоинствах различных способов жизни в бедности достаточно много спорили уже в эпоху египетских монахов⁷¹⁸. Для русского же склада ума было характерно, что монахи часто настаивали на своем желании одновременно использовать обе формы самосовершенствования. Примером тому является преп. Феодосий Печерский. Даже после введения киновитского устава Феодора Студита он не разрешал хранить в монастыре ни милостыню, полученную накануне, ни даже хлеб⁷¹⁹ и вино для совершения Литургии на следующий день⁷²⁰, что, конечно, не могло быть решением на все времена.

Известно, что две тенденции вступили в открытый конфликт на Московском соборе в 1503 году, когда киновиты, возглавляемые Иосифом Волоцким, одержали победу над нестяжателями, защитниками строгой бедности⁷²¹. Социальная

функция монастырей признавалась очень важной для общества вплоть до Московского собора 1917 года⁷²².

После победы киновитов аскеты перестали бороться против монастырских владений как таковых и стали убеждать отдельных монахов принять дух бедности, которая есть подражание Христу. Монахи-подвижники любили носить старые заштопанные одежды, выполнять черную работу для себя и других. Они довольствовались простой пищей, даже если были благородного происхождения⁷²³.

Можно говорить об определенной форме «хождения в народ», ставшей характерной для интеллигенции XIX века.

Виды послушания

Вопросы устава и общежития естественным образом связаны с проблемой послушания. А она неотделима от представления о том, что существует истина, которой ты хочешь подчиниться: Если согласиться с тем, что эта истина – всеединство, тогда подчинение должно быть всецелым. Неотделимая от веры, истина должна приниматься повсюду, где Бог являет Себя и где человек может услышать Его голос, – в Священном Писании, в наставлениях духовных отцов, в церковном Предании, в иерархическом управлении, во всех проявлениях Промысла и в голосе собственной совести⁷²⁴.

«Всеединство» осуществляется на практике, когда вслушиваются во все Божий гласы в их гармонии, ибо они взаимно дополняют друг друга. Способность к этому требует большой духовной зрелости, которой не могут обладать все. И часто случается, что какая-то одна форма послушания оказывается важнее другой или даже вредит другим.

Русские, с их склонностью к экстремизму, были особенно подвержены этой опасности: желая объять «все», они зачастую фанатично стремились к «одному». Различные виды послушания следуют друг за другом и друг другу противостоят. Если в египетской пустыне повиновение «духовному отцу» требовалось с самого зарождения монашеской жизни, в России оно возникло гораздо позднее. В начале послушание касалось прежде всего Писания в широком смысле слова. Конечно, в

Киевской Руси и в греко-римском мире условия зарождения христианства были различными. У греков Благая Весть являла победу простого над культурным и государственным влиянием язычества, а для Руси христианский мир представал как мир культуры, литературы, законов. Этот мир с его новыми естественными и сверхъестественными горизонтами очень быстро проник в книги на родном языке⁷²⁵, отчего возник огромный авторитет духовной книги, ставшей главным наставником, низводившим живых наставников до положения истолкователей того, что было написано. Такое отношение легко могло выродиться в «начетническую» психологию⁷²⁶.

Это обстоятельство было опасно прежде всего для Руси, поскольку там считали, что Писание подобно «песку» морскому и что все обычаи христианской жизни уже закреплены⁷²⁷ в форме практически неизменной традиции. Подчинение этой традиции определяло меру православности. В эпоху, когда почитание традиции было таким сильным, что, казалось, оно подавляет свободу внутренней жизни и отрицает неприкосновенные права личностного сознания, появление юродивых, безумных Христа ради, явилось яростным противостоянием этой традиции⁷²⁸.

И если юродивые поднимали бунт против внешних авторитетов во имя внутренней свободы, то и авторитеты, в свою очередь, отвергали сумасбродства излишней свободы во имя своей иерархической миссии и принимали надлежащие меры, чтобы держать в границах церковного послушания слишком ревностных аскетов. Среди всех этих течений многим так и не удавалось выбрать для себя какой-то один вид послушания: скорее они считали, что наиболее надежный путь для самосовершенствования – принимать все, что посылает Промысел, со смирением подчиняясь происходящему⁷²⁹.

Эти изменения, затрагивающие форму послушания и отношение к нему, можно обнаружить на протяжении истории всех Церквей. Чтобы не впадать в сомнения, особенно в эпохи кризисов, делались попытки создать шкалу ценностей, выявить степени приоритетности различных форм послушания.

Латинская Церковь отдавала предпочтение церковным авторитетам, основываясь на том, что церковная харизма – наивысший из всех харизматических даров, и что Церковь – «духовна» по определению. Таков был догматический аспект проблемы, и тут Русская Церковь не могла ничего возразить; но с практической точки зрения это предполагало встречу с определенными конкретными людьми, являющимися духовным голосом Церкви. Предпочитая живой религиозный опыт в отношениях с людьми, русский народ признавал большой духовный авторитет старцев, авторитет, который только возрастал с течением времени, являясь наиболее характерной формой русского послушания.

Старцы – духовные отцы

Справедливо отмечается, что русские монастыри пережили значительное обновление, когда духовное руководство, возлагаемое на опытных руководителей, т. е. старчество, вновь начало пользоваться большим доверием⁷³⁰. Старчество было традиционным установлением, всегда существовавшим в русских монастырях, но его истинному возрождению способствовал преп. Паисий Величковский (1727–1794), и из Молдавии оно проникло в Россию, на территорию Калуги, Курска и Орла.

В XIX веке старцев было много по всей русской земле, в монастырях и скитах, но только в Оптиной пустыне старчество стало местной традицией, своеобразной школой благодати, сформировавшей четыре поколения старцев, к которым стекались толпы верующих со всех концов Российской империи⁷³¹. Наименование «духовные отцы», относимое к ним, показывает, что их рассматривали и ощущали как отцов многочисленных детей в Духе Святом.

Приведем эпизод из жизни отца Моисея Оптинского, раскрывающий помышления его «отеческой» души. «15 декабря 1819 года, во время трапезы я внезапно понял, как нужно вести себя по отношению к братьям, вместе с которыми я живу. Все их грехи, которые они исповедуют и которые я вижу, я должен взять на себя и каяться в них, как если бы это были мои

собственные грехи. Так следует делать для того, чтобы не судить строго и не поддаваться приступам гнева. Ошибки, грехи и провинности моих братьев ложатся и на меня»⁷³². В рамках нашего исследования следует сказать, что такое отношение есть полная победа над «объективацией»⁷³³. Старец не судит своего духовного сына извне, но идентифицирует себя с ним и познает его изнутри, поддерживая с ним внутреннюю духовную связь.

Такое глубокое отцовство не может быть сведено к советам, даваемым при беседе с глазу на глаз, *pro foro interno*. Вот почему в идеале духовный отец должен быть и исповедником, и настоятелем монастыря. Но, увы, это осталось неосуществленным идеалом. И потому часто возникали конфликты между старцем и его игуменом, с одной стороны, и иерархами – с другой⁷³⁴. Юридическое устройство русского монашества в последние века было мало благодатным. Тем не менее, когда возрастала известность старца, весь монастырь подчинялся его авторитету, признаваемому, как правило, без споров и игуменом монастыря.

Сердцеведение старцев

Если истина конкретна, если познание неотделимо от личного расположения и уз любви, тем более все это требуется и при духовном руководстве. К сожалению, «исповедь механизирована: священник обращается к некому обобщенному грешнику, он не ведает ничего, кроме абстрактных, безликих грехов. Старец же всегда обращается к определенной человеческой личности с ее уникальной судьбой, с ее особым призванием и особыми трудностями. Благодаря особому дару он видит каждого человека таким, каким видит его Бог, и старается помочь ему»⁷³⁵. Леонид Наголкин (св. иеромонах Лев Оптинский. – Прим. Пер) говорил священникам, которые укоряли его за долгие беседы с паствой: «Я хорошо понимаю, что это нежелательно. Но скажите мне, как вы исповедуете людей? Вы задаете им два или три вопроса – и все. А вы должны войти в их ситуацию, хоть немного узнать, что омрачает их душу, дать им правильный совет, утишить их скорби. Хоть

когда-нибудь вы делаете это? Конечно, у вас нет времени долго заниматься всем этим. Но если нас здесь не будет, к кому смогут прийти они со своими скорбями?»⁷³⁶

Человека можно узнать не только по делам его, но и по «расположению его сердца». А это предполагает определенное знание его прошлого и будущего. Что больше всего поражало в старцах – это их *kardiognosia* и *proairesis*, их дар прозорливости. Сердцеведение – не означает ли это знания того, что другой думает и чего хочет? Многие свидетельства подтверждают, что это именно так. Например, старец Амвросий Оптинский «читал в душе как в открытой книге. Посетитель мог ничего не говорить, быть далеко за спинами других, тем не менее старцу были известны его жизнь, состояние его души и то, что привело его в Оптину пустынь. Не желая раскрывать свой дар прозорливости, старец обычно задавал вопросы тем, кто приходил к нему, но сам способ расспроса посетителей показывал, что он уже был в курсе всего»⁷³⁷.

О св. Серафиме Саровском говорили даже, что он «богоносец»⁷³⁸, хотя сам он не принимал такого определения, считая, что сердце человеческое – это бездна, познать которую может только Господь. Я, убогий Серафим, говорил он, всего лишь убогий раб Божий и передаю лишь то, что Господь приказывает Своему рабу. Он объяснял, что первое помышление, являющееся в душе его, он считает указанием Божиим. Старец Леонид подтверждает это. «Чтобы иметь такие благодатные прозрения, недостаточно глубокого знания человеческой натуры, приобретаемого долгим опытом; каждый раз необходимо видеть человека внутренним оком, или, лучше сказать, человека можно постичь только через откровение о нем. Старец Леонид никогда не задумывался над тем, что говорить тем, кто приходит к нему: как от яркой вспышки света ему сразу же становились видны все помыслы души и он говорил нужные слова по Божьему вдохновению»⁷³⁹.

Духовное образование

Сердцеведение – это «видение» личности. Но начало всякого духовного видения – это вера⁷⁴⁰. А вера, даже если она

металогична, не «а-логична»: она предполагает определенную культуру, чтение книг. И это отличительная черта русского старчества. Если отцы-пустынники выделяли прежде всего аспект харизматический и гордились тем, что они «неграмотны и некультурны»⁷⁴¹, русские старцы, напротив, брали за основу филокалическое движение, которое, начиная уже с преп. Паисия Величковского, настаивало на необходимости просвещения. Когда Паисий уже вел монашескую жизнь, он искал себе духовного отца: но где найти такого наставника? Он пишет своему другу Виссариону: «Мы имеем крайнюю нужду со мною печалью и со многими слезами день и ночь поучаться в божественных отеческих писаниях, и, советуясь с единомысленными ревнителями и старейшими отцами, учиться выполнять заповеди Божий по примеру святых отцов наших и только таким путем милостью Божией и собственными трудами мы можем достигнуть спасения»⁷⁴². Это рассуждение верно характеризует проблему той эпохи: нужду в отцах-наставниках в духовной жизни.

И программа образования отражает эти потребности. Как обычно, прежде всего необходимо хорошее знание Писания, дабы не рассуждать об учении на основании своего собственного мнения в ущерб истине Откровения. Кроме того, для достижения практической мудрости недостаточно обладать лишь книжным знанием. Тот, кто хочет направлять других, основываясь на изучении Писания, должен сначала на себе испытать действие тех советов, которые он собирается давать другим. И наконец, необходим третий элемент: советы братьев, чтобы предохранить себя от собственных ошибок. И позднее именно в таком духе Паисий старался воспитывать своих учеников.

Нямецкий монастырь в Молдавии, где Паисий был архимандритом, станет очагом громадной работы по сбору и переводу на русский язык писаний Отцов и в то же время попыткой совместной жизни, чтобы на практике осуществлять то, чему братья обучались в монастыре; именно писания Отцов стали отправной точкой и основой деятельности по духовному руководству, которую вели старцы XIX века. А Оптиная пустынь

становится центром, где публикуются аскетические и мистические труды основных духовных Отцов христианского Востока.

Даже когда они обладали даром читать в сердцах и мыслях, старцы любили давать советы в форме цитат из Писания или из Отцов⁷⁴³.

Благодаря своей любви к книгам, русские старцы были в курсе культурной жизни своей эпохи и занимали важное место в обществе, гордившемся тем, что они принадлежали к нему.

IV. Церковь и государство

«Византийская симфония»

Многочисленные исследования, существующие в России относительно связи между Церковью и государством⁷⁴⁴, основываются прежде всего на исторических фактах и критических суждениях, варьирующихся в зависимости от личной позиции их автора. Наиболее частый упрек, адресованный Церкви – тот, что она слишком подчиняется гражданской власти. Интересно отметить, что мнение некоторых советских историков было прямо противоположным: они считали, что Церковь имела слишком большую власть над обществом⁷⁴⁵.

У нас нет намерения вдаваться в споры на эту тему. Прежде чем оценивать факты, следует разобраться в причинах, их обусловивших. Эти причины неоднозначны. Как и в других случаях, здесь мы сталкиваемся с *coincidentia oppositorum*, антиномией, которая в полной мере стала осознаваться лишь к концу долгого исторического периода, поскольку в течение долгих веков господствовала вера в замечательную «симфонию» между Церковью и государством.

Платон Левшин, митрополит Московский (1737–1812), в своей речи, произнесенной в 1772 году по случаю дня рождения императрицы Екатерины II, утверждает: «Церковь и общество соединены таким образом, что одна отличается от другого не существом, но отношением. Гражданское общество – это союз людей, объединенных одними законами и одной и той же формой правления, но ведь то же самое общество, в той мере, в какой оно, сверх того, объединено соблюдением одной формы культа и одних и тех же священных обрядов, есть Церковь»⁷⁴⁶.

Разве это рассуждение не является типичным выражением знаменитой «византийской симфонии»? П. Евдокимов объясняет это в других терминах: «В истории вопрос равновесия между духовной и светской властями разрешался по-разному. В Средние века папа Римский держал в своей руке оба меча; Реформация передала их в руку князя. Православие

дало один меч патриарху, а другой императору, причем единство цели создавало единство обеих властей. В этом заключается знаменитая «византийская симфония», о которой говорится в VI новелле Юстиниана (VI век). Духовная власть Церкви и государства представляет собой два дара одной и той же воли Божией, и тем самым предопределяется их согласие, симфония»⁷⁴⁷.

Евдокимов восхищается этой «византийской симфонией»⁷⁴⁸, тогда как Вл. Соловьев сомневается, действительно ли она существовала в Константинополе. Ему кажется, что этот идеал был осуществлен скорее в Киевской Руси: «Византийцы на свой лад применяют евангельские слова: «Отдайте кесарево кесарю, и Божие Богу». Богу – формула православной догмы, великолепие литургий, пустота отвлеченного созерцания. Кесарю – деятельная жизнь, все человеческие отношения, общество, история. Царство Божие ограничено храмом, кельею монаха, пещерою отшельника... Но как раз в то время, когда утонченные греки отбросили евангельскую жемчужину Царства Божия, ее поднял полудикий русский [Владимир]»⁷⁴⁹. Для князя Владимира, уточняет Соловьев, истинная религия была не отрицанием природы и человеческого общества, как у византийцев, но их обновлением. «Мы не касаемся здесь вопроса о том, не ошибался ли Владимир в данном частном применении евангельских заповедей. Нам важно установить, что он стремился применять христианскую мораль ко всем вопросам общественного и политического характера. Он не хотел быть христианином только в частной своей жизни, он хотел быть им и как глава Государства, в деле внутреннего управления, а также в международных сношениях с остальным христианским миром»⁷⁵⁰. Преемники Владимира были истинно христианскими государями и позднее, в период Московского царства «Святой Русью» будет управлять «православный царь»⁷⁵¹.

Однажды признанную симфонию можно легко обосновывать причинами как религиозными, так и мирскими. В России она будет прекрасно сочетаться с идеалом «всеединства», и потому даже более современные мыслители XX века будут продолжать

поддерживать ее. Для Л. Карсавина идея отделения Церкви от государства представляется абсурдной. «Государство, отделенное от Церкви, пришло бы к религии человечества, или к самообожествлению, или к релятивизму. Такое отделение невозможно, поскольку государство имеет истинные, потенциально христианские идеалы. Необходимо установить границы деятельности Церкви и государства. Задача Церкви – настаивать на том, чтобы государства свободно совершенствовались ради Царства Небесного»⁷⁵².

Царское самодержавие

«У нас белый царь над царями царь, Он и верует веру крещеную, Крещеную, богомольную».

Эти слова взяты из Стихов духовны⁷⁵³ 1. Царское самодержавие, которое сменило княжеское управление, воспринималось как истинная форма христианского общества⁷⁵⁴. Различные причины содействовали его принятию. И влияние монашества сыграло в этом решающую роль⁷⁵⁵. В самом деле, на взгляд Павла Алеппского, к 1664–1666 годам Россия представляла собой как бы огромный монастырь⁷⁵⁶. В Домострое царь предстает как отец-игумен всей Империи. Повиновение, которое все должны оказывать ему, имеет под собой религиозные основания. «Царя бойся и служи ему верою, и всегда о нем Бога моли и ложно отнюдь не глаголи пред ним; но с покорением истину отвечаи ему, яко самому Богу, и во всем повинуйся ему. Аще земному царю правдою служиши, и боишися его: тако научишися и Небеснаго Царя бояться»⁷⁵⁷. Это учение остается неизменным для моралистов вплоть до кануна революции. Солярский, Попов, Дьяченко, Платон Левшин – все они поддерживали точку зрения, что необходимо любить царя и повиноваться ему, ибо он есть «первый надсмотритель после Бога». Православные цари считались также и отцами-кормителями Церкви⁷⁵⁸.

Обычно такое отношение называется «цезаропапизмом». Но о. Георгий Флоровский совершенно не согласен с таким взглядом на древнее русское общество. Он считает, что такое определение скорее подходит к ситуации, рожденной

реформами Петра I, который под влиянием гегельянства внедрил идею о том, что общество выше отдельного индивида⁷⁵⁹. Однако, этот термин прижился. Даже идеал «эстетического самодержавия» К. Леонтьева рассматривался как цезаропапизм⁷⁶⁰.

Позиция славянофилов была более тонкой. Они принимали лозунг «Православие, Самодержавие, Народность»⁷⁶¹, но, чтобы согласовать его со своей идеей свободы, они в соответствии с идеалом соборности представляют себе батюшку, белого царя, истинного отца народа⁷⁶². Представляя царя как батюшку, славянофилы на время спасают его самодержавный авторитет. Однако сильнее была тенденция отводить более важное место народу. Движение народничества выявляет громадную дистанцию, существовавшую между народом и правящими классами, и это, в конце концов, приведет к отождествлению русского народа с его царем⁷⁶³.

Осознание нравственного превосходства служителей Церкви

Хотя Церковь и государство рассматривались как составные части единого целого, все же в истории Отношений между этими двумя сущностями довольно рано стали проявляться определенные центробежные силы. С XI века Церковь получила многочисленные привилегии, закрепленные во Владимирском Уставе (XIII-XIV века), так что она начала ощущать нравственное превосходство над всем обществом. Этот дух претворялся в чувство долга увещевания тех, кто правил от имени законов Божиих.

Увещевание со стороны настоятелей практиковалось в монастырях и даже в гражданском обществе, где некоторые герои становились известными за то, что осмеливались мужественно говорить истину царям-тиранам⁷⁶⁴. Тут же вспоминаются юродивые. Но, как правило, эти юродивые были мирскими людьми, принимавшими на себя подобное бремя, чтобы возместить нерадивость Церкви, слишком вялой в своем увещевании, и проникавшимися такими чувствами после чтения

трактата диакона Агапита⁷⁶⁵. Епископ Новгородский Лука Жидята писал, вдохновленный тем же духом, что долг увещания князей и даже противостояния им находится «на первом месте для слуг Божиих»⁷⁶⁶.

Можно привести многочисленные примеры в подтверждение того, что отношение к этому долгу было достаточно серьезным. Монахи Киево-Печерского монастыря, св. Феодосии, настоятель Иоанн, Григорий Чудотворец, – все они увещевали князей.

В 1430 году на севере России, в районе Вологды, игумен Григорий Авнежский упрекает князя Дмитрия Шемяку за преступления и невероятную жестокость во время развязанной им гражданской войны. «Князь Дмитрий, – говорит он ему, – разве ты не читал в Святом Писании, что того, кто не проявлял милосердия, ожидает суд без милосердия? А ты, ты совершил антихристианские дела»⁷⁶⁷. И св. Филипп Московский жизнью своей заплатил за обличение Ивана Грозного⁷⁶⁸.

Что же касается Русской Церкви на пороге нашего времени, то ее несчастье, по мнению Арсеньева, состояло в слишком большой зависимости от государства, что привело большинство ее представителей к потере внешней свободы, необходимой для сохранения духовной независимости. Но эта ее вина, добавляет Арсеньев, была в значительной степени искуплена многочисленными мучениками после революции⁷⁶⁹.

«Политический исихазм»

Тот, кто увещевает своего начальника, вовсе не хочет противостоять ему: наоборот, это деяние соответствует духу киновии св. Василия Великого, перенесенному в гражданское общество.

Другой, часто встречавшейся, но противоположной тенденцией было желание анахоретов уйти из общества, отделиться от человеческого сообщества, не предъявляя ему никаких явных упреков.

Когда говорят о суверенности царей в монолитном русском обществе, это звучит несколько обобщенно, ибо в таком случае забывают о важности течения «политического исихазма»,

которое было распространено в России на протяжении многих веков. Об этом мало говорится, но в действительности в России было много тех, кто не верил в совершенную организацию общества на земле, организацию, которая могла быть вдохновлена абсолютной властью православного царя. Их концепцию устройства мира можно было сформулировать таким образом: мир преходящ, неустойчив, бесконечно дробим. Он предохраняет себя от распада неиссякаемой «деятельностью» или божественной «энергией». А политическое многообразие и различие должны быть предохранены от распада с помощью духовных средств. Император, царь, великий князь должны только помогать Церкви осуществлять эту гармонизацию бытия, не уничтожая самовластно наиболее слабых⁷⁷⁰.

Бердяев считал, что такая историческая тенденция всегда присутствовала в подсознании русского народа, но исключительно на русский лад, без желания отрицать противоположную позицию. Итак, «получалась болезненная гипертрофия государства, давившего народ и часто истязавшего народ». В то же время «русская литература, русская мысль были проникнуты ненавистью к империи, обличали ее зло. И, вместе с тем, предполагали империю, предполагали огромность России. Это – противоречие, присущее самой духовной структуре России и русского народа»⁷⁷¹. Это противоречивое отношение тяжким грузом ложилось на русские души. Теократическая идея, подчеркивает Бердяев, осуществленная в истории, исключает эсхатологическую перспективу, укорененную в русском народе⁷⁷².

Г. Федотов очень жёсток в своих оценках: «Есть некоторое противоречие в том, что православие, столь враждебное монархическому (папскому) началу в Церкви, как несовместимому с соборностью, не только благословляло (что вполне законно), но часто и готово было догматизировать монархию в государстве»⁷⁷³. И значит, «православная симфония» – это ложный идеал. Крещение императора и включение Империи в Церковь не разрешало основного противоречия, представленного в Библии в форме борьбы между духовным и плотским⁷⁷⁴.

Церковь и государство – две антиномичных силы, их примирение может быть только мета-политическим

Если идеал «православной симфонии» неосуществим и ложен, то можно спросить, возможна ли какая-то другая симфония между Церковью и государством. Нет, невозможна, решительно отвечает Б. Вышеславцев. Прежде всего, следует признать существующую между ними антиномию и то, что Церковь представляет собой идеал свободы во Христе, тогда как государство осуществляет свою власть с помощью внешней силы, что является следствием грехопадения, так же, как и способы осуществления такой власти⁷⁷⁵. Как же разрешить эту антиномию? Автор описывает три ложных решения: 1) считать государственную власть божественной на том основании, что она действует в рамках божественных законов; 2) разделить сферы действия власти на духовную и мирскую и исходить из того, что возможно их мирное сотрудничество; 3) передать всю власть в руки абсолютного монарха⁷⁷⁶.

Как же быть? Необходимо доверяться Духу, чтобы понять, в какой именно момент нужно смиренно подчиниться власти кесаря, а в какой – нужно противостоять ей, выбрав повиновение Богу, а не людям. Только Дух может служить гарантом разрешения антиномии, ибо только Он направляет движение мировой истории от рабства к полной свободе сынов Божиих. И потому любые внешние формы, идет ли речь о Церкви или о государстве, следует рассматривать лишь как временные и относительные.

В заключение приведем слова Вл. Соловьева: «Если мы знаем, почему и во имя чего мы должны подчиняться известному учреждению, то мы тем самым знаем способ и меру этого своего подчинения; оно никогда не будет у нас безграничным, слепым и рабским, мы никогда не сделаемся безвольными и бессмысленными орудиями внешних сил, – никогда не поставим Церковь на место Божества и государство – на место человечества. Преходящие формы и орудия

провиденциального дела в истории мы не примем за сущность и цель этого дела»⁷⁷⁷.

V. Культурная жизнь

Проблема культуры в истолковании Отцов

Проблема культуры в связи с евангельским благовестием в эпоху Отцов⁷⁷⁸ – это проблема внедрения христианства в пространство Римской Империи. Каждый, кто живет в определенной среде, естественно, стремится быть «культурным», ибо культура складывается из различных форм передачи ценностей этой среды. Очевидно, что ценности, предлагаемые данной средой, могут вступать в конфликт с ценностями, содержащимися в истинном культе, в религии Христа.

Понятно, что сначала отношение духовных авторов к культуре было скорее отрицательным. Однако утверждение того, что монахи должны были выбирать между культурой и святостью, слишком упрощает ситуацию. В творениях св. Василия Великого можно выделить несколько типов отношений к культуре: 1) радикальное отрицание языческой мудрости; 2) признание культуры как подготовки к евангельскому благовестию; 3) использование культурных понятий для лучшего понимания Откровения; 4) поиски духовного смысла того, что мы узнаем из мирской мудрости⁷⁷⁹.

Для славянских народов благовестие Христа было провозглашено в рамках культуры, уже христианской. И потому оно было принято с доверием, как элемент созидания единого общества, религиозного и гражданского⁷⁸⁰. Почему же тогда столько юродивых так настойчиво критиковали культуру? Бердяев видел в этом одно из многочисленных проявлений антиномичности русского характера. Наряду с большим желанием приобщения к книжной премудрости, «русским свойственно и обскурантское отрицание культуры, этот обскурантский элемент есть и в официальном православии. Русские, когда они делаются ультра-православными, легко впадают в обскурантизм»⁷⁸¹. Верное лишь отчасти, это утверждение недостаточно учитывает важность глубинной богословской основы. Движения в защиту *sancta simplicitas*

являются частью исповедания веры в духовную истину, превосходящую разум человеческий⁷⁸².

Перед лицом западной культуры

Проблема православной веры перед лицом западной культуры особенно остро встала в эпоху Петра I, когда культура отождествлялась лишь с тем, что было известно на Западе. Отношение, выработанное Отцами на заре христианства, снова становится актуальным. Петр Великий стремился освободиться от влияния тех церковников, которые придерживались «ультра-православных», «обскурантистских» взглядов. А в Духовных академиях, насколько могли, стремились к примирению содержания новой универсальной культуры с православной традицией. Во всяком случае, «академикам» удалось убедить своих соперников в том, что подобный синтез возможен⁷⁸³.

Но возникает новое противоречие: если нетрудно было примирить современную науку с православным учением, то как помешать возникновению пропасти между православным народом и образованными классами? «Русский нигилизм был нравственной рефлексией над культурой, созданной привилегированным слоем и для него лишь предназначенной», тогда как «русский гений хотел припасть к земле, к народной стихии». Вот почему родилось движение восстания «против условной лжи цивилизации... Именно во вторую половину XIX века пробужденное русское сознание ставит вопрос о цене культуры (...) и даже прямо о грехе культуры»⁷⁸⁴. «В 70-е годы тема о культуре ставилась иначе, чем в нигилизме 60-х годов. Это была, прежде всего, тема о долге слоя, воспользовавшегося культурой, интеллигенции перед народом. Культура привилегированного слоя стала возможной благодаря поту и крови, пролитых трудовым народом. Этот долг должен быть уплачен»⁷⁸⁵.

Культура как проявление Духа

К концу XIX века вопрос о культуре стал формулироваться в плане религиозном: не являются ли вера и культура

проявлениями одного и того же Духа?

Эту идею развивает критическая книга А. М. Бухарева О православии в отношении к современности⁷⁸⁶: необходимо строго разграничивать Божественную сферу и мирскую стихию, и вместе с тем признавать, что Бог присутствует во всей человеческой жизни, во всех ее аспектах, религиозных и культурных⁷⁸⁷. Культура – это тоже проявление Духа: стеснение свободного творчества в культуре означает «прекращение богослужения мысли сердца»⁷⁸⁸. Н. Бердяев возвращается к той же мысли: «Культура связана с культом, она из религиозного культа развивается, она есть результат дифференциации культа, разворачивания его содержания в разные стороны»⁷⁸⁹. Как святость, так и гениальность заслуживают нашего почитания. Александр Пушкин и св. Серафим были современниками, «бесполезно было бы заменять одного другим: Промысел послал нам обоих»⁷⁹⁰.

И потому П. Евдокимов отвергает формулу, в соответствии с которой христианство должно «использовать культуру». Ведь «когда культура начинает чувствовать, что ее лишь терпят, что она инородное тело, которым пользуются для своих нужд, то она уходит и быстро становится автономной, секуляризованной, атеистической»⁷⁹¹. А она имеет право на то, чтобы ее считали проявлением Духа. В книге Евдокимова *L'amour fou de Dieu* (Безумие любви Божией) мы находим такое объяснение: «Некогда святые князья были канонизированы не за их личную святость, но за верность харизме царской власти, направленной на служение христианскому народу. Мы входим в эпоху последних проявлений Святого Духа... в которой предчувствуется канонизация ученых, мыслителей или художников, тех, кто отдает свою жизнь и являет верность своей харизме царского священства, кто творит для Царства Божия... Ученый, мыслитель, художник, социальный реформатор, – все они могут обрести харизму царского священства и каждый из них, как “священник”, может превратить свое творчество в священническое дело, в жертву, превращающую любую форму культуры в место Богоявления: воспевать Имя Божие средствами науки, мысли, общественных деяний (“братская

жертва”) или искусства. Культура по-своему присоединяется к литургии, она позволяет услышать “литургию космическую”, ибо становится славословием»⁷⁹².

Не случайно, пишет о. П. Флоренский, слово культура происходит от слова культ. «Культура – это целевая и крепко связанная система средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, принимаемой за основную и безусловную, то есть служит некоторому предмету веры... Вера определяет культ, а культ – миропонимание, из которого далее следует культура»⁷⁹³.

«Если каждый человек, созданный по образу Божьему, является Его живой иконой, то культура является иконой Царствия Небесного. В момент великого перехода Дух Святой Своими легкими перстами коснется этой иконы: и что-то от нее останется навек. В “вечной литургии” будущего века именно посредством всех этих элементов культуры, прошедших через очистительный огонь, человек будет воспевать славу своему Господу. Но уже здесь, на земле, человек, принадлежащий к христианской общине – ученый, художник, – все в своем качестве священников всеобщего священства, совершают свою собственную литургию, в которой присутствие Христа осуществляется в меру чистоты места этого Присутствия»⁷⁹⁴.

Единственная опасность при этом, как и в случае всех деяний человеческих, – это сотворение идеала, не соответствующего eschaton’у⁷⁹⁵. И действительно, культура не может развиваться бесконечно. Она не содержит цели в себе самой. Объективируясь, культура становится системой принуждения, и так или иначе замыкается внутри своих собственных границ, и ее проблема неразрешима. Рано или поздно, мысль, искусство, социальная жизнь достигают своих собственных границ – и они оказываются перед выбором: удовольствоваться бесконечностью собственной имманентности, опьяняясь ее пустотой, или преодолеть свою ограниченность, и благодаря прозрачности своих просветленных глаз – отражать трансцендентное⁷⁹⁶.

Христианская вера спасает культуру

Будучи божественно-человеческой, культура содержит в себе два элемента: вечный и преходящий. Расчленение этих двух элементов неизбежно приводит к упадку культуры.

Н. Бердяев прослеживает три стадии или три эпохи культуры в истории человечества, выявляющие развитие культуры и ее упадок: природно-органическую, культурную в собственном смысле и технически-машинную. «Этому соответствует различное отношение духа к природе – погруженность духа в природу; выделение духа из природы и образование особой сферы духовности; активное овладение духом природы, господство над ней... Люди культуры, как ни далеко они ушли от природной жизни, смотрели еще на небо, на звезды, на бегущие облака... Культура полна была символами, в ней было отображение неба в земных формах, даны были знаки иного мира в этом мире. Техника же чужда символики, она реалистична, она ничего не отображает, она создает новую действительность, в ней все присутствует тут. Она отрывает человека и от природы, и от миров иных»⁷⁹⁷.

Здесь Бердяев говорит о религии вообще, тогда как Чаадаев, Гоголь, Флоренский, Вяч. Иванов настаивают на необходимости именно христианской веры, а не какой-либо иной. И для них смысл и цель искусства отождествляются с построением Царства Божия⁷⁹⁸.

Говорят, что культуры, как и люди, умирают. Какой же тогда они имеют смысл?

На этот вопрос Н. Арсеньев отвечает, что смысл культуры состоит в ее связи с жизнью человека. Культура не теряет своей ценности, коль скоро она становится частью вечной жизни, если она встречается с Божественной Реальностью. Но Божественная Реальность заключена в сферу любви. И значит, смыслом культуры является любовь⁷⁹⁹. Именно эту идею, которая станет наиболее важной частью концепции культуры в русской мысли, развивают Вяч. Иванов⁸⁰⁰ и о. Павел Флоренский⁸⁰¹.

VI. Семья

Семья в русском обществе

Семья – это основа национальной и религиозной жизни России. Н. Арсеньев отмечает исключительную роль для русского национального развития, полного противоречий, семейной традиции, освященной религиозной жизнью. Он пишет: «Хаотический элемент, избыток чувств, иногда даже восстание против любого устойчивого порядка, против любой узды и любого закона (какими представляли в воображении масс популярные фигуры великих разбойников, Стеньки Разина и вообще волжских разбойников и разбойников брянских лесов) обретали противовес в установленном порядке обычаев и религиозных традиций, в ритме церковных обрядов, в семейных традициях, освященных религиозной жизнью»⁸⁰².

Известно, какое большое влияние оказала семья на богословские взгляды А. Хомякова; существенную роль в выработке представлений о мире и жизни имели для него мать и жена: «Повинуясь настойчивым просьбам матери, как и собственной потребности в чистоте, Хомяков хранил девственность вплоть до своей поздней женитьбы в тридцать два года [...]. Из всех великих представителей русской литературы XIX века Хомяков обрел в браке наибольшее счастье. Письма Хомякова жене, скончавшейся преждевременно в тридцать пять лет, так же, как и письма, адресованные друзьям уже после ее кончины, достойны занесения в антологию христианской любви». С другой стороны, сам Хомяков писал: «Наша любовь была бесконечной, насколько такой может быть земное чувство. Лишь семейное счастье заслуживает наименования счастья»⁸⁰³.

Вл. Соловьев идет еще дальше и утверждает, что без семьи любовь может утратить присущий ей личностный характер: «Здесь действительно, не по намерению только и стремлению, но и фактически, каждый есть цель для всех, за каждым ощутительно признается безусловное значение, каждый есть нечто незаменимое. С этой точки зрения семья является

элементарною, образцовою и образовательною ячейкою всемирного братства или человеческого общества, каким оно должно быть»⁸⁰⁴.

Свидетельства эпохи Древней Руси

Среди старинных документов о семейной жизни отберем для рассмотрения четыре: Поучение Владимира Мономаха, Измарагд, Домострой и Житие Иулиании Лазаревской.

Как великий князь, Владимир Мономах занимал Киевский престол с 1113 по 1125 год. Всю жизнь он воевал. Свое Поучение он написал в 1099 году, во время одной из военных кампаний. Это произведение не является целиком оригинальным; князь черпал вдохновение из Изборника Святослава, где было помещено поучение некоего Ксенофонта к детям⁸⁰⁵. Несмотря на многочисленные заимствования, Владимир сумел довольно точно отобразить в своем труде жизнь начала XII века на Руси⁸⁰⁶. Мы можем засвидетельствовать, к примеру, что простым верующим в ту эпоху предлагался тип справедливости и святости, свойственный их образу жизни. Мономах перечисляет ряд христианских добродетелей, противопоставляемых грубым обычаям того времени: подавать милостыню бедным, не убивать ни правого, ни виноватого, выполнять данные обещания, почитать церковных служителей, избегать нерадивости, пьянства и распутства, с пользой тратить свое время, быть мужественным во время справедливой войны⁸⁰⁷.

Основной темой сборника Измарагд, «наилучшего ключа для проникновения в русскую средневековую религиозность»⁸⁰⁸, является спасение «в мире». Важно не место, где ты живешь, но как ты живешь, ибо «милость Божию можно обрести повсюду». Порой монах или отшельник могут иметь меньше духовных заслуг, чем простой мирянин. В Измарагде содержится также много проповедей, посвященных разным аспектам семейной жизни.

Домострой рассматривается как наиболее характерное выражение русского Средневековья. Эта книга появилась в XV веке и в своей наиболее известной редакции приписывается

протоиерею Сильвестру, набожному и рассудительному советнику Ивана Грозного (во время славного и добродетельного периода его жизни)⁸⁰⁹. Этот знаменитый трактат состоит из отрывков, взятых из поучительных книг Ветхого Завета, из произведений святых Отцов (особенно св. Иоанна Златоуста), из жизни святых и произведений древнерусских авторов (среди прочих и Владимира Мономаха). Некоторые части, по-видимому, носят следы влияния новгородского сборника аналогичного содержания и описывают идеальную жизнь в доме знатного новгородского боярина конца XV века. Другие тексты воссоздают атмосферу московской жизни XVI века.

Житие праведной Иулиании Лазаревской в агиографической форме содержит рассказ об осуществлении принципов и идей, изложенных в Измарагде⁸¹⁰. Святость Иулиании Лазаревской была особенной: в обществе, где положение женщины было подчиненным, Иулиания пользовалась большим духовным авторитетом в своей семье. Она представляет новый, не встречавшийся ранее тип русской святости. Она не мученица, не монахиня, не настоятельница, она просто мать семейства. Она не умерла молодой и ее смерть не была героической. Ее смерть, тихую и прекрасную, нельзя назвать духовным подвигом. Подвигом была вся ее жизнь⁸¹¹.

Нельзя не заметить определенных различий при сопоставлении Жития Иулиании Лазаревской и Домостроя, где семья рассматривается как маленький монастырь, которым управляет отец как игумен, наделенный абсолютной властью. Жена полностью подвластна своему мужу, телесные наказания весьма приветствуются, а чтобы повысить авторитет мужчины, отцам дается совет никогда не улыбаться своим маленьким детям⁸¹². И потому книга эта подвергалась суровой критике более поздних русских мыслителей. «Трудно представить себе большее извращение христианства, чем отвратительный Домострой», – писал Бердяев⁸¹³, а Иван Аксаков даже спрашивал себя, как русский народный характер мог породить гнусную мораль Домостроя⁸¹⁴.

А в описании жизни Иулиании мы видим, какой большой духовный авторитет имела мать семейства, авторитет, который постепенно распространялся на детей, на мужа, на всех домашних⁸¹⁵. Согласно Н. Арсеньеву, этот материнский дух мало-помалу стал преобладать в русских семьях. Наиболее известным примером является семья А. Хомякова. Он писал о своей матери: «Я знаю, что во сколько я могу быть полезен, ей обязан я и своим направлением, и своею неуклончивостью в этом направлении... Счастлив тот, у кого была такая мать и наставница в детстве, а в то же время какой урок смирения дает такое убеждение!»⁸¹⁶

Глава четвертая. Спасение исторично

I. Человек в истории

Историческое видение мира

Всеединство, основная идея гносеологии, означает единство всего сущего и всего мыслимого не только в пространстве, но и во времени на протяжении эпох. Вот почему истина «исторична». Даже если отдельные ее элементы кажутся замкнутыми в себе самих, они являют собой – если прибегнуть к выражению Николая Кузанского, заимствованному Львом Карсавиным, – *unitas contractu in pluralitat*⁸¹⁷. И потому наша философия, пишет Бердяев, «будет прежде всего философией истории⁸¹⁸; именно историософическая тема придает ей тоталитарный характер»⁸¹⁹.

Уже в греческой философии ставился вопрос о становлении и его связи с бытием. Тот факт, что все постоянно меняется, приводил Гераклита к пессимизму. Классическая философия остановилась на следующей идее: Бог неизменен, и потому даже в истории следует искать то, что неколебимо, то, что вечно. Такую философию нельзя считать исторической. Она пребывает вне развития мира, ее можно назвать *philosophia perennis* (неизменной философией. – Прим. Пер.). И, напротив, в Библии спасение – исторично, оно открывается именно в истории. Такая концепция полностью соответствует представлениям русских мыслителей, которые рассматривают истину как живую и конкретную. Такое представление соответствует воззрениям людей духовных, которые не ищут неизменного Бога-Идею, но стремятся обрести личные отношения с Богом Отцом, открывающимся постепенно⁸²⁰.

Некоторый изъян исторической перспективы в богословии проявляется в определенной тенденции принижения тайны Церкви, в изъятии из нее всякой мирской «событийности»⁸²¹, так же как в восприятии христианства как нравственной системы, а не «вечной божественной силы, действующей универсально в духовном мире»⁸²².

И потому о. Георгий Флоровский придает большое значение историческому характеру христианской концепции мира в

отличие от греческих представлений. Все, что подвержено господству времени, для греков является реальностью низшего уровня; время чужеродно творческому началу, время признает лишь циклы, периодические повторения прошлого. В христианском же представлении время не круг, а линия, имеющая начало и конец, цель. Исторический процесс – нечто уникальное во времени, он изобилует творческими актами, определяющими судьбу человеческой личности⁸²³.

С начала XIX века философия и богословие истории стали очень модными в России. Но что стремились обнаружить с их помощью? Некий закон или руку Промысла, управляющего событиями?

Закон развития

Исторические события изучаются как проявления видимого космоса. Сначала происходит накопление простых фактов, затем делаются попытки открыть законы, управляющие ими. Но существуют ли в истории такие законы и если да, то какова их природа?

Л. Карсавин⁸²⁴ и Е. Трубецкой⁸²⁵ утверждали, что следует отказаться от марксистской теории причинности событий, но такой отказ не препятствует поиску «внутренней идеи развития».

Магическое слово секулярной философии истории почти всегда одно и то же: «постоянное развитие». Как объясняет П. Евдокимов, «секулярный подход опускает начальный элемент – “сотворение” и переносит акцент на конечный элемент, который становится движущей силой, обеспечивающей ход истории, а именно: человечество, восстановленное в своем самом совершенном состоянии (например, счастье или социальная справедливость, или экономическое равенство). Уже не говорится ни о “граде Божиим”, ни о потерянном рае, ни о примирении между Богом и человеком; говорят о человеке – творце своей собственной судьбы»⁸²⁶.

Конечно, такая идея соблазняла европеизированных русских. По сути, вся философия XIX века как бы была ответом на вопросы, поставленные Чаадаевым в его письме Екатерине

Пановой в 1829 году: в этом письме Чаадаев достаточно пессимистично говорил о прошлом и, особенно, о настоящем России, тогда как в ее будущее он всматривался с большим оптимизмом⁸²⁷.

Те же, кто не разделял слепой веры в прогресс, впадали в исторический пессимизм. Так произошло с К. Леонтьевым. Он выступает против концепции всеобщего будущего счастья и исповедует пессимизм, продиктованный эстетическими соображениями. «Он считает либерально-эгалитарный процесс уродливым, но вместе с тем и фатальным»⁸²⁸. По его оригинальной теории, «человеческое общество неотвратно проходит через периоды: 1) первоначальной простоты, 2) цветущей сложности и затем 3) вторичного смесительного упрощения... Кульминационная точка развития для него “есть высшая степень сложности, объединенная неким внутренним деспотическим единством”»⁸²⁹. Но это снова приводит нас к старой циклической концепции, а не к современной теории прямого развития.

Исторический детерминизм?

Открытие исторических законов (развивающихся постепенно или циклических) привело к тем же выводам, что и открытие космических законов во времена античности: к потере человеческой свободы. Мораль, вытекающая из этого – подчинение неизбежности. Таково, к примеру, было убеждение Л. Толстого в то время, когда он писал Войну и мир⁸³⁰. Там можно встретить размышления такого рода: «В исторических событиях так называемые люди суть ярлыки, дающие наименование событию, которые, так же, как и ярлыки, менее всего имеют связи с самим событием»⁸³¹. А несколько выше мы читаем: «Каждый человек живет для себя, пользуется свободой для достижения своих личных целей и чувствует всем существом своим, что он может сейчас сделать или не сделать такое-то действие; но как скоро он сделает его, так действие это, совершенное в известный момент времени, становится невозвратимым и делается достоянием истории, в которой оно имеет не свободное, а predetermined значение»⁸³².

Позитивист Петр Лавров так же утверждал, что история обязывает нас к «уплате долга» предшествующим поколениям, долга, который тем самым как бы возложен на нас⁸³³.

Стремясь сохранить свободу для человека и Бога, некоторые мыслители пытаются отрицать абсолютную необходимость космических законов, доходя порой даже до отрицания исторических законов и особенно закона исторического развития. Н. Кареев, хотя и был историком, тем не менее рассматривал историю как «хаотическое сцепление случайностей», как алогичный процесс, не затрагивающий независимости личности⁸³⁴. Но нельзя ли и такой процесс рассматривать как своеобразный «закон истории»? Василий Розанов примиряет обе позиции и говорит об истории как о процессе, в котором нации как бы всплывают из хаотической массы, чтобы неизбежно снова погрузиться в нее⁸³⁵. Точно так же мыслит и Питирим Сорокин, для которого история состоит из чередования периодов благоприятных и периодов катастрофических⁸³⁶.

Антиномия истории

Эти размышления приводят нас еще к одной антиномии: с одной стороны, историческое развитие должно вести к совершенствованию человечества, то есть к свободе, ибо она есть история спасения, а с другой стороны, если это развитие происходит в соответствии с «историческими законами», то оно лишает личность присущей ей свободы. Н. Бердяев, следуя за А. Хомяковым, обнаруживает дальние корни этого противоборства в иранстве и кушитстве⁸³⁷ (что, конечно, достаточно произвольно), желая тем самым подчеркнуть, что это противоборство проходит через все историческое развитие и нуждается в метаисторическом истолковании, т. е. истолковании, принимающем в расчет тайну.

С. Франк подходит к этому более конкретно⁸³⁸. Ту же самую антиномию он обнаруживает в евангельских текстах. С одной стороны, Иисус признает, что Ему дана «всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28: 17), что в контексте наших рассуждений означает, что история происходит в согласии с Его

непогрешимой волей, в соответствии с Его «законом». Но в то же время Иисус предрекает апостолам: «в мире будете иметь скорбь» (Ин. 16: 33). Тогда возникает вопрос: значит, божественное всемогущество беззащитно перед течением истории? Чтобы ответить на него, следует уточнить, что понимается под всемогуществом Божиим и под божественным «законом». Их нельзя понимать иначе, как закон любви, превосходящий всю логику законов человеческих и осуществляющийся таинственным образом.

Христологический смысл истории

Закон любви христологичен и приводит нас к пониманию космических законов. Христос, подчинив Себя необходимости законов мироздания, освободил нас от рабства «вещественным началам мира» (Гал. 4: 3). Точно так же Спаситель входит в историю, подчиняется ходу ее событий, чтобы с их помощью осуществить ее спасение. Вот почему П. Чаадаев и Вл. Соловьев недвусмысленно утверждали, что только христианство придает истинный смысл историческому бытию⁸³⁹.

И В. Белинский приходит к такому же выводу, но лишь после трудного периода внутреннего кризиса. Сначала он изучает идеалистическую философию и ощущает, что она противоречит его любви к конкретному бытию. «Вечное движение» – такими словами характеризует он человека и жизнь. Жизнь – это постоянное изменение, изменение, включающее в себя страдание и смерть. Можно ли найти смысл в этой длинной череде смертей и разглядеть их связь с историческими катастрофами? Идея абсолюта, предложенная Гегелем, может объяснить смысл всеобщего, если удовольствоваться абстрактной мыслью и простой теоретической точкой зрения; но эта идея не может утешить тех, кто страдает и кто видит, как умирают его близкие. Единственный смысл и единственное спасение человеческое существо может обрести лишь в Кресте Христовом и в Воскресении Христа, которое есть основная ось человеческой истории⁸⁴⁰.

Божественно-человеческая экклезиологическая история

Христологический исторический процесс – божественно-человеческий, то есть он историчен и метаисторичен; он протекает во времени и обладает вечной ценностью. По Бердяеву, «метаистория постоянно присутствует как фон истории»⁸⁴¹. Евдокимов так объясняет эту мысль: «История, не будучи определенной, тем не менее, обуславливается элементами, не являющимися историческими. Действительно, история не является независимой, она обладает своей эдемской предысторией и будет иметь свою постисторию в Царствии Божием. Первая, проходя через историю, завершается во второй. Эти метаисторические силы живут в истории, действуют и обуславливают ее задачу. Таким образом, ясно видно, что если эсхатология и обладает доводом от человеческой истории, то она также включает совершенно особое участие небесных, ангельских и демонических сил»⁸⁴².

Такова история, которую представляет нам Библия: события происходят во времени, в «своем времени», и все выражает ожидание того, что должно произойти. И это ожидание освобождает человека от хронос'а, то есть от «циклического времени небесных светил, отображаемого нашими часами». Графический образ этого хронос'а – замкнутая на себя кривая, змея, кусающая себя за хвост – порочный безысходный круг непрерывных возвращений. «Нет ничего нового под солнцем», – восклицает Екклезиаст (1:9). Замкнутое время, словно бог Хронос, питается своими собственными детьми – мгновениями. Оно холодно, математически фиксирует «повторения» и провоцирует ужас абсурдности, подобный ужасу Паскаля перед лицом пространственной бесконечности. «Стрелки часов, постоянно находясь в движении, никуда не ведут»⁸⁴³. Только там, где ожидают наступления подлинного и вечного Царства, можно постичь смысл развития истории, которая за пределами этого смысла лишена и цели, и смысла.

Говоря, что смысл истории христологичен, мы в то же время имеем в виду, что он и экклезиологичен⁸⁴⁴. Время,

которое следует за Воплощением – это время Церкви. «И жизнь Церкви представляется как новое измерение жизни, как способность придать новое качество истории, потому что она открывается предельному»⁸⁴⁵.

Кенотическая история

«Типично русский» Христос – это Христос кенотический⁸⁴⁶. Вот почему многие авторы любят выявлять кенотическое начало в эволюции исторического Христа. На эту тему можно прочесть выразительные страницы в книге Евгения Трубецкого Смысл жизни. «Видение нерушимого, вечного града Божия открылось блаженному Августину в катастрофические дни взятия Рима Аларихом, в век падения Западной Римской империи. Религиозный подъем Савонаролы и Фра Беато был возможен в дни чудовищных явлений зла, в век Макиавелли и Цезаря Борджиа... Верно только одно: вечная жизнь мира осуществляется через смерть его временных форм»⁸⁴⁷.

История являет свои поражения, но и победы Христа, следующие за ними. «Не уточняя даты, имена и эпохи, можно различить в истории этот двойной процесс: все возрастающая дегуманизация и, с другой стороны, проповедь Евангелия во всем мире, новые формы святости, обращение Израиля. Есть основания полагать, что одно из этих двух течений будет увенчано Христом в Его парусии, а другое – Антихристом»⁸⁴⁸.

II. Человек перед лицом истории

Созерцание Промысла

В то время как греки познают Бога в космосе⁸⁴⁹, вся Библия свидетельствует об осуществлении замыслов Божиих в истории⁸⁵⁰.

Именно на это указывает нам само слово Промысел⁸⁵¹. Чтение истории Израиля – это пример, который может научить нас читать историю нашей жизни, историю того, что нас окружает, историю нашего народа. Евагрий относит «созерцание Промысла» к одному из пяти видов теории (созерцания)⁸⁵². Но духоносные отцы знали, что невозможно доказать существование божественного Промысла с помощью рациональных аргументов: его можно постичь лишь на основании собственного опыта, следует «испробовать», «ощутить» эту реальность в своей личной жизни и выявлять ее во всем поступательном движении мира⁸⁵³. Такая практика, не очень подходящая для греков, для русских была, наоборот, источником вдохновения, начиная уже с авторов древних летописей и вплоть до недавних мыслителей и авторов, писавших на духовные темы.

Киевские летописи

Повесть временных лет⁸⁵⁴ как уже справедливо отмечали, могла бы иметь подзаголовок «История христианства на Руси»⁸⁵⁵. Ее основная цель – показать, как крещение Древней Руси вписывается в историю спасения (восходящую еще ко времени строительства Вавилонской башни), в апостольскую традицию (легенда о святом апостоле Андрее, пришедшем на Русь)⁸⁵⁶. С крещением Ольги и Владимира народ вступает на путь мудрости и света, путь борьбы с мраком, путь, который порой требует мученичества. В идеализированном варианте этого крещения нации прежде всего поражает (если оставить в стороне использование библейских антитез: мрак – свет, ночь – день, старое – новое, смерть – жизнь, грех – чистота и т. п.)

тройственный скрытый смысл выбора, осуществленного Древней Русью: крещение как бы зачеркнуло то обстоятельство, что русские еще не усвоили учения апостолов, оно сотворило нацию из того, что ею не было, оно позволило этой нации войти в семью христианских государств⁸⁵⁷.

Точно так же Суздальские летописи рассматривают историю как борьбу между добрыми и злыми людьми. Божественное вмешательство часто происходит чудесным образом (например, через явление Девы Марии). И при татарском нашествии все упование предлагается возложить только на Бога⁸⁵⁸. В Киевских летописях награды для добрых и наказания для злых рассматриваются в эсхатологической перспективе⁸⁵⁹.

Мыслители недавнего времени

Раскрывать замыслы Божий в течении мировых событий – идея эта всегда была близка русским мыслителям. В человеческой истории, замечает Чаадаев, мы наблюдаем всего лишь символы, истоки которых теряются в Боге, Который есть единственный «закон» всех событий⁸⁶⁰.

Для Вл. Соловьева «история есть то, что Бог думает о человечестве». Эту мысль нужно принять как Откровение в применении и к судьбе определенной нации⁸⁶¹.

И, следовательно, утверждает Бердяев, необходимо отдавать себе отчет в том, что мы живем в мире, который есть «отражение духовной реальности»⁸⁶².

Авторы, писавшие на духовные темы, особенно советовали использовать подобные мысли при размышлениях. Св. Игнатий Брянчанинов пишет: «Судьбы Божии присутствуют и действуют в среде событий, совершаемых человеками и демонами, как тончайший дух среди вещества, не завися от вещества, не стесняясь веществом, действуя на вещество, и не подвергаясь действию вещества»⁸⁶³.

Тот, кто созерцает Промысел, легко подчиняется Его решениям, зная, что сам не в состоянии все постичь⁸⁶⁴.

Пророческое видение

При созерцании Промысла в потоке истории следует держаться за «два его конца», т. е. всегда обращать взгляд назад, но при этом как-то предвидеть и будущее. У старцев эта *proairesis* (способность) рождается от их дара духовного ясновидения⁸⁶⁵. И у русских писателей можно обнаружить этот дар в их «профетизме»⁸⁶⁶.

Этот дар особенно поразителен у Достоевского. В Бесах он говорит не о настоящем, а о будущем, и роман этот скорее относится к нашей эпохе, а не к той, в которой он написан. Бердяев считает, что профетизм Достоевского выводит его за пределы исторического христианства. По его мнению, Алеша Карамазов предвосхищает новый тип христианина, а Зосима – новый тип старца, не столько монаха, сколько «гуманиста».

Разделяя веру славянофилов в величие судьбы России, Лермонтов, тем не менее, предчувствовал и провозгласил ее конец. В одном из своих стихотворений он описывает страшную картину своего предвидения:

«Настанет год – России черный год – Когда царей корона упадет, Забудет чернь к ним прежнюю любовь, И пища многих будет смерть и кровь»⁸⁶⁷.

III. Человек, действующий в истории

Теургическая роль

В драме истории человек не просто зритель, но главный актер. Он выполняет, если использовать терминологию, принятую у русских мыслителей, «теургическую миссию». Вл. Соловьев подробно рассматривает эту проблему⁸⁶⁸, но следует помнить о том, что ее истинным провозвестником был Чаадаев⁸⁶⁹.

Лев Карсавин развивает эту тему в своей книге Философия истории⁸⁷⁰. Сфера исторического существования включает в себе субъекты, взаимно проникающие друг в друга, и, тем не менее, свободно развивающиеся, поскольку в каждом из них в зародышевой форме содержится все⁸⁷¹. В своих Исторических письмах П. Лавров утверждает, что основным двигателем исторического процесса являются критически мыслящие личности, хотя очевидные элементы марксизма пронизывают многие из его идей, полностью лишенных религиозной перспективы⁸⁷².

Конечно, к числу авторов, затрагивавших эту тему в большинстве своих работ, относится и Бердяев. Наибольший резонанс имела его книга Новое средневековье⁸⁷³. Однако книга, в которой в наиболее полной форме излагается его концепция истории – это Смысл истории⁸⁷⁴. А в Судьбе человека в современном мире⁸⁷⁵ ³ он заканчивает развитие этой концепции, учитывая новые исторические факты, с которыми он столкнулся на Западе.

Бердяев напоминает, что эта тема очень интересовала интеллектуалов его эпохи. «На построениях философии истории формировалось наше национальное сознание... Исторические катастрофы и переломы, которые достигают особенной остроты в известные моменты всемирной истории, всегда располагали к размышлениям в области философии истории, к попыткам осмыслить исторический процесс»⁸⁷⁶, ибо «человек есть в высочайшей степени историческое существо. Человек

находится в историческом и историческое находится в человеке»⁸⁷⁷.

Драма истории разворачивается оттого, что на сцене происходит взаимодействие между Богом и человеком, борьба «между божественностью и человечностью». Человек проживает «пролог на небе», ибо история предопределяется в глубинах внутренней жизни духа; земная история предопределяется «историей небесной»⁸⁷⁸. На другом полюсе, в эсхатологическом будущем – Царство Божие, обоженный мир и свободный человек. А в центре – всемирная история, в которой действуют три силы: Бог, судьба и человеческая свобода. Вот почему история является столь сложной.

Миром управляют законы необходимости, законы судьбы. Это сила консервативная, противостоящая исторической эволюции. И в этом смысле тот, кто стремится объяснить историю с помощью научных законов, в действительности противопоставляет себя истории. Объективация и грех – силы антиисторические. «В определенные периоды своей истории народы покоряются власти судьбы [...], и человек чувствует себя отрешенным от Бога»⁸⁷⁹. Деяния Бога направлены на преодоление судьбы и на то, чтобы привести мир к свободе. Но это божественное усилие в мировой истории переживает и самое ужасное творческое поражение – поражение христианства, дела Христа в мире. В истории христианства слишком часто распинали Христа. Согласно Бердяеву, любой замысел, разработанный в рамках исторического процесса, обречен на неудачу. Однако достаточно убедительно, почти таким же образом, как и о. С. Булгаков, он показывает, что именно исторические неудачи и ведут к подлинным достижениям: неудачи пробуждают волю к религиозному преобразованию жизни, к перенесению центра тяжести с разрозненного земного времени на вечное время божественной жизни, в которой осуществляется всеобщее воскресение⁸⁸⁰.

Какова же в этой истории задача человека? Он есть микрокосм. В своем сердце, в своей жизни, в мире он отражает историю спасения – постепенную победу божественной свободы над темными силами судьбы. Человек обретает свободу,

призвание и единство с другими людьми, живя в истории. Поистине, в истории сочетаются два элемента, два момента, без которых история невозможна – момент консервативный, традиция, связь с духовным прошлым, и момент творческий⁸⁸¹. Прошлое и грядущее должны сомкнуться в вечно ценном, непреходящем. «Это таинственное смыкание прошлого и грядущего постоянно происходит в истории, и без него не было бы связи истории»⁸⁸². Духовная жизнь – это знак явления Духа во временной реальности, это жизнь, соединяющая настоящее и будущее с прошлым⁸⁸³.

Поиски идентичности

Человеческая история, как и космическое пространство, универсальна. Все люди, отдельные индивиды, группы и все нации участвуют в ней. Этот характер универсальности часто бывает присущ мысли русских авторов, когда они говорят об истории, будь то западники или славянофилы.

Но такая универсальность, будучи органичной и не абстрактной, предполагает определенное призвание, свойственное каждому человеку и каждой нации. И в этом контексте славянофилы стремились выявить самобытный тип теургического русского призвания.

Универсализм и осознание своей собственной идентичности – вот две идеи, положившие начало русскому мессианизму. В общем, мессианское призвание выражает призвание нации к служению другим. Отсюда следует, что мессианизм противоположен национализму, который требует разделения, что мы видим, например, у Н. Данилевского, отца «биологического национализма». Он делит человечество на замкнутые культурно-исторические типы: русские должны жить своей независимой жизнью, поскольку они представляют собой тип «высшей культуры»⁸⁸⁴.

IV. Традиция

Русский традиционализм

Одновременное осознание прошлого и будущего и есть то, что называется чувством истории. Связь с прошлым выражается понятием традиции. А особый аспект видения будущего и есть мессианизм. Традиция и мессианизм в большой степени присутствуют в русской мысли именно благодаря очень сильному ощущению исторической истины.

Часто говорят, что Русская Церковь – одна из наиболее традиционалистских. Сознание того, что она «сохраняет» в чистоте православную веру, присутствует в России постоянно, особенно после падения Константинополя. Но в то же время перед лицом таких крайностей, как, например, раскол, следует поставить вопрос о ценности и мере форм религиозной жизни, переданных от древних. Но особенно актуальным стал спор об истинном значении традиции в начале XX века по той причине, что большое число православных неожиданно оказались перемещенными в среду, где существовало одновременно несколько различных традиций.

В этих условиях о. Георгий Флоровский выступает как выразитель подлинной богословской традиции⁸⁸⁵. Другим великим защитником традиции был о. Сергей Булгаков, тот самый, что был обвинен в новаторстве в догматической области. Он утверждает, что традиция «всегда умеряет самозванные притязания от имени Церкви мистической, то есть нередко от имени своей личной мистики. Здесь мы наталкиваемся на антиномию: голый историзм, внешняя авторитарность в религии есть окостенение церковности, своевольный же мистицизм есть ее разложение; не нужно ни того, ни другого, а вместе с тем нужно и то, и другое: как церковный авторитет, так и личная мистика»⁸⁸⁶.

Не вдаваясь в детали, отметим лишь некоторые важные моменты, рассматривавшиеся в обширной дискуссии по проблеме традиции.

Коммунитарный аспект познания веры

Когда говорят о церковной традиции, то особенно подчеркивают преемственность исповедания веры. Но для русских вера с легкостью включает в себя любое познание. И потому можно утверждать, что познание, в сущности, «традиционно», ибо даже мысли, которые кажутся исключительно личностными, рождаются из «столкновения сознаний, иначе говоря, взаимодействия людей»⁸⁸⁷.

«Как бы ни замыкаться в себе, как бы ни копаться в сокровенных глубинах своего сердца, мы никогда там ничего не найдем, кроме мысли, унаследованной от наших предшественников на земле. Это разумение, как его ни разлагать, как его ни расчленять на части, всегда останется разумением всех поколений, сменившихся со времен первого человека и до нас; и когда мы размышляем о способностях нашего ума, мы пользуемся лишь более или менее удачно этим самым мировым разумом, с тем, чтобы наблюдать ту его долю, которую мы из него восприняли в продолжение нашего личного существования.

Что означает то или иное свойство души? Это идея, идея, которую мы находим в своем уме вполне готовой, не зная, как она в нем появилась, а эта идея в свою очередь вызывает другую. Но первая-то идея, откуда, по-вашему, может в нас возникнуть она, если не из океана идей, в который мы погружены? Лишенные общения с другими сознаниями, мы [мирно] щипали бы траву, а не рассуждали бы о своей природе. Если не согласиться с тем, что мысль человека есть мысль рода человеческого, то нет возможности понять, что она такое»⁸⁸⁸. Ту же самую идею П. Юркевич выразил в краткой формуле: «Философия есть дело не человека, а человечества»⁸⁸⁹.

Живая преемственность

Историческая реальность, человечество предстает как живой организм⁸⁹⁰.

Так и традиция не является неподвижной, мертвой, но пребывает в постоянном развитии. Это развитие не

произвольно, но сопряжено с прошлым; и вместе с тем оно направлено к цели, заданной Промыслом, которая относится к будущему. Таким образом, «традиционная идея» в полном смысле этого понятия есть идея цельная, завершенная.

Для о. Г. Флоровского Священное Писание есть истинная традиция, поскольку оно повествует об истории спасения во времени, от возникновения земли до эсхатологических времен⁸⁹¹.

История спасения не заканчивается с эпохой апостолов. И в настоящее время человек, сотворенный по образу Божию, обладает даром слова, и Господь придает этому слову глубину и божественную силу, чтобы верующие могли распространять его и посредством его общаться между собой. *Unus christianus – nullus christianus* (один христианин – никакой христианин. – Прим. Пер.). Только смерть – вневременна, тогда как земная жизнь есть постоянное развитие⁸⁹².

Чрезмерная любовь к прошлому приводит к его идеализации, но такая идеализация противоречит традиции, ибо она убеждает в том, что все хорошее уже было осуществлено в прошлом, а настоящее предстает как некий упадок, как отступничество. Кажется, что история спасения уже завершена, а парусия близка⁸⁹³. Но «предание есть сознание Церкви, сознание того, что она является живым вместилищем действующего Слова Божия, и при этом она никогда не исчерпывает того, что несет в себе – ни в жизни, ни в формах выражения... Преемственность любви и веры становится преемственностью толкования и рассуждения. Церковь предстает как постоянно действующий собор, рассеянный в пространстве и во времени и вместе с тем всегда действительно созданный, и всегда предназначенный для выражения Истины, пережитой в ее предании»⁸⁹⁴.

Традиция и Дух

Многочисленны связи, соединяющие мысли и жизнь людей. Традиция веры опирается на догматы, на литургию, на книги. Однако в этой области опасность консерватизма очень велика: в Русской Церкви его проявления и последствия были весьма

отрицательными. Но и большие почитатели древних книг (каким был, к примеру, Паисий Величковский), и старцы умели избегать книжнического духа и утверждали, что предание основано на духовном смысле прочитанного, а не на его букве.

Точно так же в догматическом богословии неприкосновенные древние формулы не препятствуют развитию богословия. И о. С. Булгаков утверждал, что «искреннее богословствование должно быть modern, то есть соответствовать своему времени». Речь идет не о развитии «самых православных догматов, которые не знают развития». Не догматы нуждаются в модернизации, а их «осознание и выражение» в соответствии с голосом Духа, Живого и Животворящего⁸⁹⁵.

Традиция «идей» и безмолвная традиция

Мы только что говорили о том, что истинная традиция следует Духу, а не букве. Но Дух не совпадает с тем, что называется «традицией идей», важной для культуры в целом, а значит, в частности, и для культуры церковной. России не хватает идеологической традиции, с горечью констатирует П. Чаадаев. Господь дает людям и народам идеи, которые они различным образом развивают. И только через много поколений идеи эти становятся достоянием человечества в форме «традиций». Интересно отметить, какое большое значение в рамках исторического развития Чаадаев придает «преемственным идеям», как он их называет; сама жизнь народов зависит от них. К сожалению, говорит он, «мы не внесли ни одной идеи в массу идей человеческих»⁸⁹⁶. С точки зрения веры русские не добавили ничего идеологически нового к воспринятой ими греческой вере.

Но можно ли свести традицию и традиции к чему-то идеологическому, как об этом справедливо вопрошают славянофилы? И потому о Г. Флоровский в своей книге Пути русского богословия говорит о другой, «молчащей» традиции, трудно объяснимой в обычных терминах, но которая, тем не менее, часто придает решающее направление религиозной

истории народа, именно она, а не идеи, преобладающие в обществе на поверхностном уровне⁸⁹⁷.

Эта безмолвная традиция создает свои специфические формы, проявляющиеся, к примеру, в пении, которое особым образом «истолковывает» общеизвестные тексты. Именно о литургическом пении И. Резников пишет: «И действительно, лишь серьезное исследование, без сомнения, являющееся наиболее плодотворным, приводит к заключению о том, что традицию следует рассматривать в зависимости от места и времени, подразумевая при этом, что понимание того, что составляет общую основу и оценку ее значительности и сущности, требует значительных размышлений и обсуждений. Вместе с тем отметим, что жизненность традиции – как и дерева – зависит от обилия ее ветвей и от жизнедеятельности различных отростков ее общего ствола; можно сказать, что не существует истинной традиции без правильной жизнедеятельности различных ее отростков, как не существует дерева без ветвей и листьев. Конечно, слово традиция имеет многозначный смысл»⁸⁹⁸.

Согласно утверждению Вяч. Иванова, выражением безмолвной традиции народа в полном смысле слова является язык. Достаточно подумать о том, сколько поколений должно было произносить, например, слово «мать», чтобы это слово обрело свое эмоциональное значение⁸⁹⁹. А для Бердяева наиболее важным элементом традиции является миф. Он является не вымыслом, но выражением подлинных явлений духа, выражением – бесконечно более богатым, чем понятие – «глубочайших, центральных, единственных реальностей духовного мира и духовного опыта»⁹⁰⁰.

Предание и предания

Безмолвная традиция народа трудноуловима. Она имеет глубокие корни, корни, не являющиеся христианскими. Ведь крещение Древней Руси не разрушило языческих основ культуры, хотя и придало им новую ориентацию и настроенность. И потому о. Г. Флоровский делает вывод о том, что «молчание» русской культуры вплоть до времен Петра I

свидетельствует не об отсутствии культуры, а о «кризисе византийской культуры в русском духе»⁹⁰¹.

В этом контексте возникает понимание того, что в Предании существуют «предания», то есть что одновременно существует единство веры и множественность ее выражений⁹⁰². Эти различные предания разделяют христиан между собой, и потому справедливо сказать, что эти разделения «существуют между христианами, а не между подлинно христианскими преданиями»⁹⁰³. И такие авторы, как Чаадаев, как представители славянофильского движения, были искренне убеждены в том, что истинно русская традиция обретает свою полную ценность лишь в гармонии с традициями других народов. Только интеллигенция чувствовала себя беспочвенной из-за усвоенных ею западных влияний⁹⁰⁴.

Соединить предания – нелегкая задача. Формальный критерий преданий, выраженный Викентием Леринским, – то, что «исповедуется всегда, повсюду и всеми»⁹⁰⁵ – достаточен ли он для обеспечения единства? Ведь в таком случае содержание Предания сводится лишь к общим элементам, что делает его в определенном смысле абстрактным.

Но русские мыслители не любят абстрактного единства, они хотят видеть в Предании живое всеединство, всеединство не идеологическое, а духовное. Ибо только Дух соединяет различные предания. И если это единство остается незавершенным, то лишь потому, что Дух постепенно пронизывает культуры и ментальности народов. Полная гармония преданий может осуществиться только в эсхатологические времена.

V. Мессиянство

1. Мессиянская вера

Христианское мессиянство

В Ветхом Завете основа мессиянства заключена в обетованиях, в ожидании Мессии, «Помазанника», Спасителя⁹⁰⁶.

Первое обетование было дано первым людям, женщине и ее потомству (Быт. 3:16). Значит, здесь речь идет о мессиянстве универсальном. Но впоследствии мессиянским народом стал народ еврейский (ср.: Гал. 3:16). И, следовательно, этот народ имеет особое призвание, особую миссию: он избран для совершения особой работы в замысле спасения⁹⁰⁷.

Родившаяся Церковь, новый народ Божий воспринял свое христианство как призвание. Поскольку оно родилось от Духа и поскольку Дух – один, то и призвание только одно. Но эта уникальность призвания вовсе не препятствует тому, чтобы в его недрах, в едином Теле Христовом существовало различие даров, служений, действий (см.: 1 Кор. 12: 4–6) в общем эпиклезисе, в общем призыве: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 22: 20).

В христианской перспективе говорят о «мессиянстве двух времен»: после победы Иисуса над смертью уже исполнились великие обетования, хотя полное их осуществление еще впереди, на него уповают и его ожидают⁹⁰⁸.

Эта напряженность ожидания становится свидетельством или испытанием веры: слабые теряют веру и становятся атеистами. «Не является ли [для них] молчание Бога в истории, – задается вопросом П. Евдокимов, – знаком Его отсутствия или даже более того, Его несуществования? Все невыполненные обетования говорят об экзистенциальной тщетности религии»⁹⁰⁹.

Итак, те, кто ощущают силу своей веры, убеждены, что их собственное призвание состоит в том, чтобы, как ап. Петр, «утверждать братьев своих» (Лк. 22: 32). Такая убежденность в своей миссии в отношении веры и спасения может стать

настолько всеохватывающей у некоторых людей (групп или народов), что перерастает в «мессианство» со всеми присущими ему особенностями.

Мессианское сознание в России

Итак, после народа еврейского именно русскому народу наиболее свойственна мессианская идея, она проходит через всю русскую историю вплоть до эпохи коммунизма. Мечта каждого русского интеллигента – стать спасителем человечества или, по крайней мере, своего народа⁹¹⁰. Русский человек, пишет А. Карташев, «назвал себя, свой народ, свою землю, свое государство, свою Церковь совокупным именем: “Святая Русь”. Ни один из христианских народов не дерзнул на это. Но русский народ облюбовал и присвоил себе это имя не из гордыни, а в смиренном значении посвящения себя на служение святости. Как бы крещальное имя, или имя иноческого пострига, напоминающие нам о данных обетах. «Во Христа крестихомся, во Христа облекохомся». Стали «род избранный, царственное священство, народ святой, люди взятые в удел» (1 Петр. 2: ⁹¹¹9)”³.

Некоторые внешние влияния содействовали развитию этого мессианского сознания. «Славянофилы усвоили себе гегелевскую идею о призвании народов, и то, что Гегель применял к германскому народу, они применяли к русскому народу»⁹¹². Многие русские интеллигенты ездили в Германию, чтобы слушать лекции Шеллинга, который очень любил русских и верил в их мессианское призвание⁹¹³.

Здесь следует упомянуть о влиянии замечательного философа и проповедника польского мессианства А. Чешковского, который в свое время был недостаточно оценен⁹¹⁴. В статье Русская идея Вл. Соловьев приближается к мыслям Чешковского⁹¹⁵. «Бесполезный в глазах некоторых, слишком смелый по мнению других, этот вопрос, в действительности, является самым важным из всех для русского, да и вне России он не может показаться лишенным интереса для всякого серьезно мыслящего человека. Я имею в виду вопрос о смысле существования России во всемирной

истории⁹¹⁶. Когда видишь, как эта огромная империя с большим или меньшим блеском в течение двух веков выступала на мировой сцене, когда видишь, как она по многим второстепенным вопросам приняла европейскую цивилизацию, упорно отбрасывая ее по другим более важным, сохраняя, таким образом, оригинальность, которая, хотя и является чисто отрицательной, но не лишена, тем не менее, своеобразного величия, – когда видишь этот великий исторический факт, то спрашиваешь себя: какова же та мысль, которую он скрывает за собою или открывает нам; каков идеальный принцип, одушевляющий это огромное тело, какое новое слово этот новый народ скажет человечеству; что желает он сделать в истории мира? Чтобы разрешить этот вопрос, мы не обратимся к общественному мнению сегодняшнего дня, что поставило бы нас в опасность быть разочарованными событиями последующего дня. Мы поищем ответа в вечных истинах религии. Ибо идея нации не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»⁹¹⁷.

Субъект русского мессианства – народ

Субъектом божественного призвания должна быть конкретная личность или личности. Вот почему, в числе прочего, народники не хотели говорить о «нации», считая ее идеей отвлеченной, а предпочитали слово «народ»⁹¹⁸. Понятие народа у славянофилов соответствовало этому условию: это исторические формы Древней Руси, развивавшиеся при особом воздействии Божией благодати; это исторический народ, который экклезиологически рассматривается как «народ Божий»⁹¹⁹.

Но эту «богословскую» концепцию нельзя принять в таком виде. Если исходить из реальной ситуации, то возникает ряд сомнений. Часто цитируют знаменитые тютчевские строки: «В Россию можно только верить»⁹²⁰. Гоголь исповедовал веру в русский народ, живя за границей⁹²¹. Чем более глубоким становилось его религиозное сознание, тем в большей степени ощущал он, что связан со своей страной узами веры. Иррациональный аспект этой веры прекрасно выражен

Достоевским в Бесах. Шатов, один из наиболее примечательных персонажей, признается: «Я верую в Россию, я верую в ее православие... Я верую, что новое пришествие совершится в России... Я верую... – залепетал в исступлении Шатов»⁹²².

Ярким проявлением этой ментальности было появление самозванных царей из народа и пророков-целителей⁹²³. Порой можно даже обнаружить своеобразную замену Бога людьми. Так было в случае с Шатовым. По Бердяеву, «Шатов начал верить, что русский народ – народ-богоносец, когда он еще в Бога не поверил. Для него русский народ делается Богом, он – идолопоклонник»⁹²⁴.

Но можно ли считать, что подобное завихрение затронуло славянофилов и их предшественников (например, хорвата Крижанича)? Бердяев не столько критикует самого Хомякова, сколько «детей и внуков славянофилов», продолжавших прославлять русский народ как «самый смиренный народ в мире» и при том гордящийся своим смирением. В этом смысле национальная концепция народа становится противоречивой, как и всякое национальное мессианство⁹²⁵.

Эти колебания и завихрения, связанные с проблемой мессианства, на протяжении веков привели к постепенному изменению концепции русского мессианства.

Москва – третий Рим

Крещение Древней Руси рассматривалось как крещение «работников последнего часа» (Мф.20:12). Может быть, Киевские летописи, выделявшие это обстоятельство, хотели тем самым подчеркнуть ее особое призвание? Очевидно, что позднее Москва, считавшая себя «третьим Римом», полагала, что она будет и последним Римом, «а четвертому не бывать»⁹²⁶. Русские и иностранные историки подробно описали обстоятельства и последствия этой убежденности⁹²⁷. Добавим несколько замечаний на эту тему.

Часто забывают, что глубокий смысл и источник этого мессианства – не триумфалистский, а апокалиптический, и по своему происхождению – ностальгический. Основания для такого умозаключения следующие: «Вселенская Церковь

пребывает в руинах. Значит мы, русские, являемся святым остатком последних дней, остатком, который должен сохраниться в святости»⁹²⁸. К сожалению, эта религиозная идея очень скоро прониклась земным духом и обмирщилась. В мессианское сознание входит империалистический соблазн. «Мы стали тем, кем был первый и второй Рим». «Русское религиозное призвание, призвание исключительное, связывается с силой и величием русского государства, с исключительным значением русского царя»⁹²⁹.

Движение раскольников восстало против этой концепции⁹³⁰, призывая вернуться к апокалиптической и мистической устремленности. Раскольники почувствовали измену в Церкви и государстве, измену святости иерархической власти. Из раскольнического движения возник феномен «нетовщины» – отрицания ценности существующего царства, которым овладел Антихрист⁹³¹.

Таким образом, мессианская идея раскольников была глубоко эсхатологической: они считали себя единственными, ожидающими второго пришествия Христа в падшем мире, который хочет воздвигнуть новый Рим по образцам мира разложившегося.

Политическое мессианство

С наступлением раскола начался раскол самой русской идентичности: сознание чисто духовного призвания, бывшее у старообрядцев, стало заменяться мессианством, понимаемым как провиденциальная политическая миссия. Такова была суть убеждений царя Александра I после наполеоновских войн и основное содержание обещаний большевиков осуществить рай на земле.

Многие мыслители оправдывали такое воззрение. К. Леонтьев, например, доказывал провиденциальность царской власти, обосновывая это историческими причинами и страхом перед социализмом, который, писал он, «рано или поздно возьмет верх... среди потоков крови и неисчислимых ужасов анархии»⁹³². К тому же известно, насколько реакционный деспотизм Николая I черпал поддержку в движении,

соединившем в себе «Православие, Самодержавие, Народность»⁹³³. Идеалисты не принадлежали к этому движению, но некоторые из них разделяли ту же программу.

Поэт Федор Тютчев расцветил представленную им идею «русского христианского царства» такими привлекательными красками, что Вл. Соловьев посвятил ему полную восхищения статью⁹³⁴.

Церковное мессианство

Мессианская миссия как таковая была связана, прежде всего, с Церковью. Это сознание было присуще всем служителям Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви в этом направлении была очень значительной⁹³⁵. Существует особое объяснение связи между сознанием Церкви и России: христианская Церковь по своей природе универсальна. Но раскол между Востоком и Западом, падение Константинополя, оккупация турками Балкан, казалось, подтверждали убеждение в том, что православная вера не сохранилась нигде, кроме России⁹³⁶. Истинность этого православия связана не только с догматами, но, прежде всего, с сохранившимся духом Церкви, огражденным от римского и протестантского рационализма⁹³⁷. Это мнение А. Хомякова в общих чертах разделяли все славянофилы, и, по сути, оно не очень отличалось от позиции некоторых западников. П. Чаадаев, например, сокрушавшийся об оторванности своего Отечества от общечеловеческой культуры, в конце своей жизни благословлял эту изолированность, поскольку благодаря ей христианская вера смогла уберечься от страстей, властвующих над земными интересами⁹³⁸. Это мнение становится преобладающим. Для Тютчева Россия – «хранительница православной веры»⁹³⁹. Часто цитируют высказывание Достоевского из Дневника писателя об утерянном образе Христа, сохранившемся лишь в русском православии⁹⁴⁰.

А. Каревский считает, что к русскому православию можно отнести евангельские слова: «попреvalebunt (не одолеют. – Прим. Пер.)»(Мф.16: 18). Он пишет: «Вопрос о достоинстве православия, то есть русского исповедания христианства, имеет

первостепенную важность, можно сказать, для всего мира, для тысяч людей, исповедующих другую веру, и для большого числа раскольников, единокровных наших соотечественников»⁹⁴¹. Желание вновь погрузиться в глубины русского православия было движущим мотивом обращения многих представителей русской интеллигенции накануне Первой мировой войны⁹⁴².

2. Миссия в Европе

Оппозиция

Связи между Россией и Западной Европой породили множество проблем, в том числе и связанных с мессианизмом⁹⁴³. И в этом контексте возникает следующий вопрос: принадлежит ли Россия к семье европейских народов? Ни на Западе, ни в самой России не могли ответить на него. Макс Шелер остерегался даже ставить его⁹⁴⁴. Немецкий ориенталист К. Онаш (Onasch) признавался, что он не может понять русский мир и не обладает необходимым запасом слов, который позволил бы ему постичь и выразить идеи этого мира⁹⁴⁵. Гердт (Goerdts) же, напротив, на основании четырех аргументов доказал изначальное единство европейского Востока и Запада⁹⁴⁶: 1) христианство по своей природе универсально; 2) византийская культура является синтезом эллинизма и римского права; 3) западные влияния в России были очень значительными; 4) границы между Западом и царской Империей не были жестко закрепленными. Католический мыслитель Франц фон Баадер считал Россию посредницей между Востоком и Западом. И его мысли о вере, сохраненной православием, были очень близки идеям славянофилов и Вл. Соловьева⁹⁴⁷.

Что же касается мнения русских о самих себе, то они всегда ощущали разницу между собой и остальной Европой, но после наполеоновских войн русская интеллектуальная элита стремилась понять, объяснить и осмыслить это различие⁹⁴⁸. А поколение двадцатых годов XIX века начало с утверждения того, что различие это только количественное и потому Россия

должна лишь преодолеть некоторое отставание, чтобы сравняться с Западом⁹⁴⁹.

Однако, согласно более часто встречающейся точке зрения, между Россией и Западом существуют сущностные различия. Например, Н. Данилевский, один из последних славянофилов, считает, что Россия не принадлежит к Европе, и не имеет с ней ничего общего. Он добавляет, что, в конце концов, это «приведет к ужасному столкновению»⁹⁵⁰.

Превосходство?

Какой же вывод можно сделать из этих сопоставлений? Коль скоро признать различия, соотнеся их с ценностями обоих миров, то возможно ли не вынести какого-то суждения и не иметь каких-то предпочтений?

Мы говорили о движении, называемом «западническим», которое объединяло тех, кто восхищался превосходством Запада. Для представителей этого движения Запад был конкретным обозначением идеальной мечты. Достаточно вспомнить жесткую критику России со стороны Чаадаева в первом из его Философических писем⁹⁵¹, критику, в которой ощущалась определенная симпатия сначала к католицизму, а позднее и к социализму. Очевидно, что такое восхищение Западом содержало в себе изрядную толику утопизма.

Но то же самое можно сказать и о движении, приверженцы которого, вдохновленные наивным патриотизмом и хвастливой ксенофобией, патетически восклицали: «Кто из нас не вспоминает с любовью те времена, когда русские были русскими, одевались по-русски, шествовали по своему собственному пути, ревностно соблюдали свои древние обычаи...»⁹⁵².

Наиболее ревностные патриоты группировались вокруг журнала Русский Вестник, где Н. С. Глинка писал: «Уже в эпоху Рюрика и первых варяжских князей ни одна европейская страна своими моральными и политическими устоями не возвышалась над Россией... Добродетели Марка Аврелия были добродетелями князей наших... И предки наши не уступали Сократу»⁹⁵³.

Разумеется, не все были такими экзальтированными. Более сдержанную позицию занимал Н. Михайловский, проводивший «важное различие между типом цивилизации и ее степенью. Он думает, что в России есть высокий тип развития, но на низкой ступени развития; высокая же степень развития европейских капиталистических обществ связана с низким типом развития. Эту же идею по-иному выражали славянофилы; это была и идея Герцена»⁹⁵⁴.

Понятно, что Запад представлялся опасным, особенно для некоторых церковно мыслящих людей. И моралист Е. Попов, например, считает грехами против пятой заповеди «относиться лучше к западным государствам, чем к своему собственному Отечеству; предоставлять преимущественное право при занятии различных административных должностей иностранцам; во время бесед стараться говорить на иностранных языках; без особой нужды долго жить за границей, что влечет за собой нанесение ущерба государственным финансам, и неучастие в православной службе в течение долгого времени»⁹⁵⁵.

Развивать западную культуру

Практическим результатом этих многочисленных споров была выработка принципиального согласия между западниками и русофилами о необходимости усваивать западную культуру при условии обязательного ее развития. «Герцен говорил о западниках и славянофилах того времени: «У нас была одна любовь, но не одинаковая». Он назвал их «двуликим Янусом»... И те и другие любили Россию, славянофилы, как мать, западники, как дитя»⁹⁵⁶. И те и другие любили Запад. Возвратившись в Россию после своего путешествия за границу, Иван Киреевский основал журнал *Европеец*, само название которого уже свидетельствовало о том, какой важной для развития самой России он считал задачу усвоения основ европейской цивилизации. Ю. Самарин, наиболее точный истолкователь идей Хомякова, писал: «Германия представляет наибольшую опасность, угрожающую будущему моей страны, и, тем не менее, я не могу без глубокой скорби думать об этом

распаде, который совершается под личиной политической власти, достигшей своего наивысшего могущества»⁹⁵⁷. Даже полемические антизападные брошюры Хомякова всегда были лишь ответом на провокации противников. В действительности Хомяков «не отрицал оправданности и благотворности реформ Петра Великого: он только хотел уравновесить эту европеизацию и предохранить Россию от потери корней, которую эта европеизация вызывала. Он знал и любил Запад, «страну святых чудес», закат которой, он, может быть и ошибочно, предсказывал. У него было интуитивное ощущение того, что забытые идеалы Древней Руси находятся под угрозой исчезновения»⁹⁵⁸.

Обычно говорят, что богословы более недавнего времени чаще всего относятся к числу антизападников. Это мнение нуждается в пересмотре. Так, о. Г. Флоровский вовсе не считал, что нужно повернуться спиной к Западу; напротив, он советовал использовать «вековой опыт католического Запада», «великих систем высокой схоластики, опыт католических мистиков и богословский опыт позднейшего католицизма», поскольку «богословие есть по существу католическая задача»⁹⁵⁹. Согласно Вл. Лосскому, «благодаря глубинной встрече между христианским Западом и Востоком, Франция стала очагом возрождения дехристианизированной Европы, землей новой христианской миссии, землей Апостолов последних времен, о которых Пресвятая Богородица возвестила Мелании на Салеттском холме»⁹⁶⁰.

Миссия будущего

«Как же сочетать, — пишет А. Карташев, — нашу красивую «веру в Россию» с ужасающе безобразной действительностью? Наше теперешнее физическое бессилие с силой торжествующего зла?»⁹⁶¹ Все идеалисты считали свое время грустным и ставящим в тупик «мессианистов». Совокупность противоречий — такова «нынешняя» Россия Батюшкова, который писал: «Странное смешение древнего и новейшего зодчества, нищеты и богатства, нравов европейских с нравами и обычаями восточными! Дивное, непостижимое слияние суетности,

тщеславия и истинной славы и великолепия, невежества и просвещения, людскости и варварства. Не удивляйся, мой друг, Москва есть вывеска или живая картина нашего Отечества»⁹⁶².

Можно ли сказать, что Россия переживала период упадка во второй половине XIX века? Это маловероятно, если, как утверждает большинство мыслителей, «силы русского народа оставались потенциальными, еще не реализованными», что позволяло предполагать, что его будущее не было еще полностью выявленным.

В завершение своего исследования о русском романе граф де Вог пишет: «Славянская нация еще не сказала своего главного слова в истории, а главное слово, которое может сказать нация, – это всегда слово религиозное»⁹⁶³.

Это утверждение повторяли и другие: Чаадаев, Герцен, Тютчев, Вл. Соловьев и многие другие. Бердяев делает из этого следующий вывод: «Русские размышления над историософической темой привели к сознанию, что путь России – особый. Россия есть Великий Восток-Запад, она есть целый огромный мир, и в русском народе заключены великие силы. Русский народ есть народ будущего. Он разрешит вопросы, которые Запад уже не в силах разрешить, которые он даже не ставит во всей их глубине. Но это сознание всегда сопровождается пессимистическим чувством русских грехов и русской тьмы, иногда сознанием, что Россия летит в бездну. И всегда ставится проблема конечная, не срединная. Русское сознание соприкасается с сознанием эсхатологическим»⁹⁶⁴.

Миссия объединения

Надежда может основываться на мечте, на обетованиях, на естественных основаниях, которые еще не получили своего развития, однако само их наличие можно расценивать как обетование. Жизненно важный элемент русского склада ума, который проявляет себя на самых различных уровнях, – это идея всеединства. В области гносеологии она уже принесла добрые плоды. Нужно ли удивляться тому, что русские мыслители верят в то, что она принесет их и в практической жизни? Мысль Достоевского движется в этом направлении: «Я

верю в это, мы, то есть, конечно, не мы, а будущие грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловеческой и всесоединяющей, вместить в нее с братской любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!»⁹⁶⁵

Жизнь полна противоречий. Запад всегда стремился преодолеть их с помощью компромиссов, в России же, наоборот, пытались примирить их в их целостности, веря в возможность достичь этого благодаря русскому православию, способному «согласовать разум и веру» (И. Киреевский)⁹⁶⁶, диалектическое мышление, логику и свободу (А. Хомяков)⁹⁶⁷, языческие радости и христианское Откровение (Д. Мережковский)⁹⁶⁸, три ветви познания – эмпирического, метафизического и мистического (Вл. Соловьев)⁹⁶⁹.

Религиозный универсализм

Объединить мир и разрешить все его проблемы – это вечная мечта человечества. И России принадлежит особая роль в осуществлении этого идеала. Но какая же? Состоит ли она в том, чтобы воздвигнуть еще одну Вавилонскую башню? Вл. Соловьев утверждал, что это сделает Антихрист⁹⁷⁰. Самые достойные апостолы русского универсализма сознавали опасности и иллюзии, сокрытые в этом порыве ко спасению. И они неустанно повторяли, что для того чтобы избежать этих опасностей и иллюзий, необходимо, чтобы основания общечеловеческого здания были непременно духовными, более того, христианскими.

Чтобы понять это утверждение, следует напомнить о том, что русские мыслители ощущали себя непосредственно ответственными за все человечество. Истинный смысл этой ответственности был христологическим, кенотическим: Христос спас людей, став одним из них, «истощив Самого Себя»⁹⁷¹.

Достоевский был убежден, что русские способны к такому кенозису. Версиров, чьими устами Достоевский высказывает многие свои мысли, говорит, что европейцы «несвободны, а мы [русские] свободны. Только я один в Европе, с моей русской тоской, тогда был свободен... Всякий француз может служить не только своей Франции, но даже и человечеству, единственно под тем лишь условием, что останется наиболее французом; равно англичанин и немец. Один лишь русский, даже в наше время, то есть гораздо еще раньше, чем будет подведен всеобщий итог, получил уже способность становиться наиболее русским именно лишь тогда, когда он наиболее европеец. Это и есть самое существенное национальное различие наше от всех... Я во Франции – француз, с немцем – немец, с древним греком – грек и тем самым наиболее русский. Тем самым я – настоящий русский и наиболее служу для России, ибо выставляю ее главную мысль»⁹⁷². Вот почему в другой работе, говоря о Пушкине, Достоевский даже утверждает, что русский человек – всечеловек, что ему свойственна всемирная отзывчивость. В соответствии с этой характеристикой русский народ – это народ-богоносец, поскольку он восприимчив ко всему⁹⁷³.

Итак, установлены нравственные основания универсальной миссии. Но существуют и другие основания «гносеологически религиозного» порядка. Русское богословие стремится к снятию противоречий не в совокупности добродетелей или абстрактных принципов, но в личности Христа, Который ввел нас в тайну Св. Троицы и Который Сам есть принцип Всеединства⁹⁷⁴.

В заключение можно привести слова Вл. Соловьева: «“Не добро человеку быть одному”. То же можно сказать и о всякой нации. Девятьсот лет тому назад мы были крещены Святым Владимиром во имя Животворящей Троицы, а не во имя бесплодного единства. Русская идея не может заключаться в отречении от нашего крещения. Русская идея, исторический долг России требует от нас признания нашей неразрывной связи с вселенским семейством Христа и обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей Империи на окончательное осуществление социальной троицы, где каждое

из трех главных органических единств, Церковь, государство и общество, безусловно, свободно и державно, не в отъединении от двух других, поглощая или истребляя их, но в утверждении безусловной внутренней связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы – вот в чем русская идея. И в том, что эта идея не имеет в себе ничего исключительного и партикуляристического, что она представляет лишь новый аспект самой христианской идеи, что для осуществления этого национального призвания нам не нужно действовать против других наций, но с ними и для них, – в этом лежит великое доказательство, что эта идея есть идея истинная. Ибо истина есть лишь форма Добра, а Добру неведома зависть»⁹⁷⁵.

Глава пятая. Человек и космос

I. Человек перед лицом космоса и в космосе

«Естественное» созерцание

Когда говорят о связи человека с космосом, то нередко смешивают два отношения: человек может ощущать себя как бы перед лицом той реальности, которая предстает перед его взором, или же он может чувствовать себя включенным в эту реальность, которую он воспринимает как органическое всеединство. Из первого отношения родилась древняя «физика», наука *de rerum natura* (о природе вещей). Святые Отцы, одухотворив эту науку, превратили ее в *theoria physike*, «естественное созерцание»⁹⁷⁶. Хотя греки и разработали принципы этой «космической молитвы», они сравнительно редко прибегали к ней из-за интеллектуального характера своего мышления, которое больше было сосредоточено на «природе» космоса, а не на конкретном космосе, да к тому же, скорее, в контексте эстетическом. Однако такое отношение весьма часто встречалось у русских аскетов в эпоху Кирилла Туровского⁹⁷⁷ и было частью молитвенной практики «паломников». Архимандрит монастыря Митрофана Воронежского Прокофий Коропцев однажды произнес большую речь на эту тему, которую заключил следующими словами: «Несомненно, что видимая природа – это книга, насыщенная разнообразными сведениями о земной и загробной жизни. Надо только научиться использовать их...»⁹⁷⁸.

Практические наставления о том, как можно прилагать природу к молитве, можно найти у св. Тихона Задонского в его книге *Сокровище духовное, от мира собираемо*⁹⁷⁹. В ней он обучает аллегорическому истолкованию, в соответствии с которым каждая видимая вещь является символом невидимой реальности. Богословское обоснование такого «естественного созерцания», содержащееся у о. П. Флоренского, имеет ту же аргументацию, что и Беседы на Шестоднев св. Василия Великого⁹⁸⁰.

Первые слова книги Бытия – это рассказ о творении. Господь сотворил небо и землю (Быт. 1:1). Патристическая

традиция всегда истолковывала это место как напоминание о двух мирах – видимом и невидимом, существующих «неслиянно и нераздельно». Эта формула содержит узловой пункт онтологии и находится в согласии с утверждением Флоренского о том, что «онтологизм» того или иного явления означает его принадлежность к двум мирам – видимому и невидимому – и, следовательно, способность мира невидимого символическим образом «являть себя» в мире видимом, так и способность видимого мира таким же символическим образом открывать для себя мир невидимый⁹⁸¹. В личностном плане степень истолкования двух миров зависит от веры каждого, от степени его духовной аскезы, от степени достигнутой святости. Подвижник, достигший святости, становится живым свидетелем невидимого мира в этом мире, свидетелем «взаимопроникновения» двух миров друг в друга (а эта способность даруется Христом) и потенциальной «открытости» невидимого мира для каждого из нас⁹⁸².

Учение св. Василия Великого и Оригена о Логосе, воплотившемся в космосе, можно найти и в произведениях Г. Сковороды⁹⁸³, Ломоносова⁹⁸⁴, Арсеньева⁹⁸⁵ и других мыслителей. Лосев пишет, что весь мир есть слово, лестница различных степеней «словесности». «Человек – слово, животное – слово, неодушевленный предмет – слово. Ибо все это – смысл и его выражение»⁹⁸⁶.

Красота космоса

Аллегорический метод истолкования космоса включает в себя размышления, способные изнурить наш дух. Чтобы облегчить восхождение духа к Богу, считает Василий Великий, достаточно любоваться красотой мироздания⁹⁸⁷. Говоря о природе, русские философы переходят от языка абстрактного к воскрешению в памяти живого личного опыта встречи с Богом. Поразительные описания таких «экстазов» можно встретить у Вл. Соловьева, Н. Трубецкого, о. Павла Флоренского, о. Сергия Булгакова⁹⁸⁸.

Достоевский описывает подобное отношение устами старца Зосимы в Братьях Карамазовых. «Люби повергаться на землю и

лобызать ее. Землю целуй и неустанно, ненасытимо люби, всех люби, все люби, ищи восторга и исступления сего... Любите все создание Божие, и целое и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь – и тайну Божию постигнешь в вещах»⁹⁸⁹.

Красота мироздания ведет нас к познанию Бога. Но можно подойти к этому вопросу и с другой стороны: тот, кто познает Бога, раскрывает для себя истинную красоту мироздания как Откровение. Чтобы понять истинную красоту мироздания, пишет С. Франк, необходимо размышлять о том, как Бог вызвал мир к существованию, тем самым придав творению ценность и смысл⁹⁹⁰.

В соответствии с такой логикой, учение о сотворении мира из ничто не может быть понято буквально. Прежде всего, «ничто», из которого должен был возникнуть мир, есть «просто слово, ничего не обозначающее»; далее, возникновение мира «уже предполагает время, тогда как само время может осмысленно мыслиться лишь как момент или измерение мирового бытия». «Если мир именно в своем «мирском» начале резко отличается от всего «осмысленного», т. е. от самого Первоначала как «Смысла»..., то, с другой стороны, в его связи с Богом, в его отражении Бога... он все же есть некое отдаленное подобие Бога. Мы это непосредственно чувствуем всякий раз, как воспринимаем его красоту». Мир есть все же явление Бога, теофания, самораскрытие Бога. И значит, что «наряду с богочеловечностью или богочеловечеством... нам одновременно открывается и «богомирность», теокосмизм мира»⁹⁹¹.

Следовательно, важно решить вопрос относительно «основания мира» не как метафизическую проблему о его причине, проблему, которую Франк считает беспредметной, но как проблему о «смысле мирового бытия», которое «имеет свое основание в реальности иного порядка, чем оно само», что мир возник из «Первоосновы или первоначала как “Божества”»⁹⁹².

Вл. Соловьев сводит эти рассуждения о космосе к двум золотым правилам. Первое из них: «Имей в себе Бога. Кто

имеет в себе Бога, тот ко всему относится по мысли Божией, или “с точки зрения абсолютного”». Второе правило таково: «Относись ко всему по-Божьи»⁹⁹³. П. Евдокимов напоминает, что такое отношение полностью совпадает с традицией греческих Отцов: «Для западного сознания мир реален, а Бог есть нечто призрачное, гипотетическое, побуждающее к выработке доказательств Его существования. Для Востока же иллюзорным и призрачным является мир, и единственным подтверждением его реальности является самоочевидное существование Бога»⁹⁹⁴.

В своей книге О началах Лев Карсавин развивает учение о тварях: творение мира есть не что иное, как теофания; Бога можно увидеть во всем. Каждая из наших мыслей, каждое из наших чувств, каждое из наших желаний, каждый из наших поступков есть не что иное, как Бог, и в самих себе мы не можем видеть ничего иного, кроме Бога⁹⁹⁵.

Органическое единство мира

Если космос предстает перед человеком как красота и всеединство, значит, положение человека по отношению к космосу и отношение к нему не может оставаться отношением того, кто пребывает вовне, «перед», но должно быть отношением того, кто находится «внутри» этой реальности. Как и греки⁹⁹⁶, русские ощущали мир как «органическое целое», где «все существует во всем»⁹⁹⁷, где происходит постоянный взаимный переход объектов друг в друга⁹⁹⁸, в котором нет ничего, «самого по себе существующего»⁹⁹⁹. Это единство, подтверждает П. Чаадаев, включает в себя людей и всю природу¹⁰⁰⁰.

Для объяснения органических множеств К. Старинкевич, по профессии ботаник, разрабатывает концепцию «первоначальной интуиции», связывающей каждый организм с остальным миром¹⁰⁰¹. В. Розанов хочет доказать то же самое, но уже обращаясь к теории Дарвина, согласно которой раскрывается не происхождение жизни, а ее поддержание в органически изменяющихся формах¹⁰⁰². Даже такой материалист, как Дмитрий Писарев¹⁰⁰³ признавал это единство. Многие

мыслители без колебаний использовали древнее выражение стоиков «мировая душа»¹⁰⁰⁴ для обозначения того, что это единство живое¹⁰⁰⁵. Мистически настроенное русское масонство рассматривало природу в духе древних космических религий¹⁰⁰⁶ как «дом, где обитает сам Бог»¹⁰⁰⁷.

В. Эрн считает, что необходимо вернуться к практике древних Отцов. В эпоху греческой философии, в Средние века и в эпоху Возрождения природу рассматривали как творческое всеединство всего сущего, обладающее своей собственной внутренней жизнью. Для Декарта же, напротив, материальная природа опустошена: у нее нет внутренней жизни¹⁰⁰⁸, что для русских с их культом матери-земли было малопримлемо. Но если договаривать все до конца, считает В. Д. Кудрявцев-Платонов, однажды признав такое единство, мыслитель в рамках этой логики неизбежно должен прийти к теизму, а затем – к христианскому православному учению¹⁰⁰⁹.

Мать-сыра земля

Хотя часто утверждают, что русская космология следует традиции греческих Отцов, в ней есть элементы, присущие лишь славянской традиции. Так, например, поклонение матери – земле сырой¹⁰¹⁰. Человек не царь земли, а сын ее. Рожденный от земли¹⁰¹¹, он в нее и возвращается. Земля – это мать милосердная, любящая своих детей, оплакивающая их горестную судьбу во время больших бедствий; она страдает вместе с теми, кто страдает, но в то же время она есть неиссякаемый источник силы и здоровья: она дает растения, исцеляющие человеческие болезни, и она сама с течением времени залечивает все душевные раны. Наибольшее страдание причиняет ей самое тяжкое зло – грех. И она сама наказывает грешников и старается очистить их, она сама молится за них. Отсюда рождается обычай исповедовать ей свои грехи¹⁰¹². Земля печалует о грехах и молит Господа:

«Тяжело-то мне, Господи, под людьми стоять, Тяжелей того – людей держать, Людей грешных, беззаконных... Повели мне, Господи, расступитися И пожрати люди – грешницы, беззаконницы»¹⁰¹³.

Людей, совершивших тяжкие преступления, земля не принимает даже после их смерти. А добрые христиане после смерти возвращаются в ее любящие объятия.

Из соединения этой древней мифологии с христианской верой рождаются три основных особенности русского сознания: чувство всеобщей ответственности за добро и зло, эсхатологическое, диалогичное восприятие¹⁰¹⁴ оживотворенного мира, в котором преодолевается всякая разнородность¹⁰¹⁵, и, наконец, третья особенность – народная фантазия, пытающаяся соединить земную жизнь с тайной Матери Божией и увидеть во Христе истинного Сына земли.

Когда прославляют красоту женщины, это всегда как-то связано с материнством. Особенно когда говорят о красоте Матери Божией. У Достоевского мы находим такие слова об этом, которые могут даже смутить: «Богородица – великая мать-сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость. И всякая тоска земная и всякая слеза земная – радость нам есть; а как напоишь слезами своими под собою землю на поларшина в глубину, то тотчас же о всем и возрадуешься. И никакой, никакой, говорит, горести твоей больше не будет, таково, говорит, есть пророчество»¹⁰¹⁶. Великая мать-сыра земля выступает здесь как космический символ новой Евы, символ Материнства и всеобщей Жизни. И потому Раскольников «поклонился до земли и поцеловал эту грязную землю», которую он обагрил пролитой им кровью, и Алеша, обнимая землю, ощущает свою причастность «мирам иным»¹⁰¹⁷.

Космическое измерение человека

Из всего сказанного можно сделать следующий вывод. Русские не довольствуются тем, чтобы восхищаться космосом извне, они видят себя внутри него. Более того, они чувствуют, что и космос проникает внутрь самого человека. Чаадаев говорит, что трудно представить себе человека без «взаимодействия» с его внешней средой¹⁰¹⁸. И Николай Федоров часто повторяет: антропология неотделима от

космологии и наоборот; мир без человека был бы инфернальной силой¹⁰¹⁹.

Слово «взаимодействие» употребляет и Карсавин. Влияние природы на жизнь людей не является внешним. Оно отражается в сознании и преобразуется в «социально-психический» элемент. Это возможно потому, что природа, как и человечество, есть индивидуализация высшего субъекта – макрокосма¹⁰²⁰. Человеческая природа не ограничивается телом, «на пути своего соединения с Богом человек не отстраняет от себя тварного, но собирает в своей любви весь раздробленный грехом космос, чтобы был он в конце концов преображен благодатью»¹⁰²¹. Человек – не микрокосм, как полагали древние, он есть макрокосм, возвышающийся над всем миром и вбирающей его в себя, чтобы наделить благодатью. Вот почему Вл. Лосский считает, что космология должна быть включена в антропологию, а не наоборот¹⁰²².

II. Преображать космос

Ответственность за космос

«Преобразование всего космоса было изначальной мечтой Вл. Соловьева, социальная проблема была ему подчинена». И потому «духовная космология» должна предшествовать теме социальной справедливости¹⁰²³. Н. Бердяев очень определенно говорит об этом: «Мое спасение и преобразование связано не только со спасением и преобразованием других людей, но также со спасением и преобразованием животных, растений, минералов и каждой былинки, со введением их в Царство Божие. И это зависит от моих творческих усилий»¹⁰²⁴. И если сегодня мир представляется нам чужим, «объективированным», индифферентным, то это есть результат грехопадения¹⁰²⁵. Семен Франк задается вопросом, как можем мы надеяться спасти наши души без спасения всего мира¹⁰²⁶.

Аскеты были убеждены в том же. Старец Силуан говорил, что «все создано для служения человеку», «но на человеке, вместе с тем, лежит долг заботиться о всем творении; и потому всякий вред, без нужды нанесенный животному и даже растению, противоречит закону благодати». «Листок на дереве зеленый, и ты сорвал его без нужды. Хотя это и не грех, но почему-то жалко и листок, жалко всю тварь сердцу, которое научилось любить»¹⁰²⁷.

Очищать космос

Согласно терминологии греческих Отцов, ответственность в отношении космоса означает его очищение от сил зла¹⁰²⁸. Св. Иоанн Златоуст говорит, что «земля была проклята из-за злобности людей»¹⁰²⁹ и что «она снова очистится благодаря нам»¹⁰³⁰. Русское сознание из-за своей интимной связи с землей испытывает по отношению к ней своеобразное чувство, своего рода комплекс вины перед ней¹⁰³¹.

В одной из своих прекрасных проповедей Филарет Московский говорит о голосе природы, проповедующем славу

Божью (Пс. **19**: 1–2). К сожалению, из-за наших грехов он соединяется со стонами, доносящимися из глубины пропасти, где царит зло¹⁰³². Значит, существует «космический грех», в который вовлечены мы все¹⁰³³.

Именно потому, что мы затронуты этим грехом, мы можем очистить землю. Булгаков говорит об освобождении земли от ее «магической» силы. «В своем отношении к миру человек поддался соблазну «магизма», вознадеявшись им овладеть с помощью внешних, не духовных средств». Мир сопротивляется усилиям человека овладеть им, и отсутствие гармонии между человеком и миром приводит к необходимости труда и экономической деятельности, которые суть «серая магия», «в которой неразъединимо смешаны элементы магии белой и черной, силы света и тьмы, бытия и небытия»¹⁰³⁴.

Освятить видимую природу

Положительная сторона очищения – это освящение. Христианская аскеза стремится к обогащению мира, к поднятию его на новую, более высокую ступень жизни преображенной, «теофанической»¹⁰³⁵. Иконографическое выражение этой идеи – образ Пятидесятницы с фигурой «Царя Небесного», который в темнице радуется сошествию Святого Духа на апостолов. В соответствии со Стихами духовными, мир хочет вернуться к своей исконной духовной природе, поскольку исток его – сила Святого Духа¹⁰³⁶.

Вл. Соловьев называет это преображение космоса «теургическим». Для о. С. Булгакова речь идет о соединении «теургии» с «софиургией», то есть об одновременном сошествии Бога в мир и восшествии человека к Богу¹⁰³⁷. Семен Франк другими словами выражает то же самое: Божество не может быть отделено от остальной реальности, ибо сущность реальности состоит в порождении и учреждении реального, помещающего остальную реальность «вне себя», тогда как Божество владеет ею «в Себе и для Себя». Божество есть «с-нами-Бог», двуединство «Бога и меня», «нераздельное и неслиянное»¹⁰³⁸. Л. Карсавин¹⁰³⁹ переводит эти размышления на философский язык как «диалектику всего и ничто»,

«абсолюта и иного». «Ничто» и «иное» суть мир, но мир призван к участию во «всем» в абсолютном единстве с Богом¹⁰⁴⁰.

Возвращение в рай

В житиях святых возвращение мира к его духовной природе проявляется в случаях повиновения святым диких зверей. Многочисленные подтверждения этого можно встретить в биографиях Отцов, а среди русских святых примером может служить Серафим Саровский¹⁰⁴¹.

Отголоски такого отношения можно встретить даже у моралистов. Так, С. Остроумов полагает, что нравственная обязанность христианина побуждает его относиться к животным и ко всей природе как к средствам, предоставленным ему Богом для достижения конечной цели жизни. И потому он должен проявлять к ним определенное внимание, заботу и чувство меры. Мы должны любить природу, чтобы научиться любить Господина природы¹⁰⁴². А Е. Попов, следуя, впрочем, за другими авторами, обличает как грех отсутствие сострадания к животным: не следует забывать, что в раю все животные были добрыми и «скромными» и инстинктивно видели в человеке образ Божий¹⁰⁴³.

«Созидать» мир

Традиционное богословие использует термин «творение» только по отношению к деяниям Божиим. С. Франк не согласен с таким ограничением. Человек, становясь соработником Бога, сам делается творцом. Творческая деятельность человека дополняет божественное творчество¹⁰⁴⁴. В своей книге Философия общего дела Н. Федоров восстает против философии, рассматриваемой как «пассивное созерцание мира», и предлагает «философию действия»¹⁰⁴⁵. Его основной тезис таков: «идея не субъективна, но и не объективна – она проективна. Это понимание познания заходило у Федорова так далеко, что он считал, что раз нам дано познавать вселенную, то значит, дано и владеть ею», преобразовать ее, творить¹⁰⁴⁶. Но отметим, что такое нападение на «пассивное созерцание» не

относится к *theoria* (созерцанию) греческих Отцов и духовных авторов, которые прекрасно понимали, что истинное созерцание – это сила творческая и преобразующая. Вместе с тем верно, что аскеты прежде всего помышляли о преображении самих себя, и только потом, во вторую очередь, – об обожении мира. Для Н. Федорова оба этих вида деятельности неразделимы: следует преображать самих себя и преображать слепые силы природы, часто бывающие враждебными, в орудия и органы человечества¹⁰⁴⁷. После того как человечество научится управлять природой, оно сможет победить смерть; более того, человечество сможет и должно будет поставить перед собой задачу воскрешения всех своих прародителей. Но только ли с помощью науки можно достичь этого? И Федоров отвечает: с помощью любви, ибо только эгоизм мешает нам овладеть космосом¹⁰⁴⁸. Николай Федоров – мыслитель очень оригинальный, хотя, как утверждает Василий Зеньковский, его мысли о будущем близки всей русской философии, в которой идея преображения мира человеком тесно связана с духовным совершенствованием человеческой личности. Сама природа ищет в человеке своего Господа, а не того, кто причинил ей зло¹⁰⁴⁹. Христианство не есть просто религия индивидуального спасения человека: сущность того, что провозглашается христианством, имеет глубокое социальное и космическое значение¹⁰⁵⁰.

Вл. Соловьев сочувствовал идеям Федорова. Он писал: «Проект Ваш я принимаю безусловно и без всяких разговоров»¹⁰⁵¹. Бердяев же более осторожен в своих оценках: «Главная его идея, его «проект», связана с регуляцией стихийных сил природы, с подчинением природы человеку. Вера в могущество человека идет у него дальше марксизма, она более дерзновенная. Совершенно оригинально у него это соединение христианской веры с верой в могущество науки и техники. Он верил, что возвращение жизни всем умершим, активное воскрешение, а не пассивное лишь ожидание воскресения, должно быть не только христианским делом, внехрамовой литургией, но и делом позитивно-научным, техническим»¹⁰⁵². Но в рамках своей основной проблематики

Бердяев принимает мысль Н. Федорова: «Конец этого мира, конец истории зависит и от творческого акта человека»¹⁰⁵³.

Отголоски этого творческого энтузиазма можно встретить и у Владимира Вернадского, геолога по профессии, который называл человека «творцом ноосферы», того, что является «биосферой» мыслящего человечества¹⁰⁵⁴. «Творение в библейском смысле, – пишет Евдокимов, – подобно зерну, дающему сто зерен из одного и не перестающему плодоносить. «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5:17). Мир был сотворен вместе со временем, то есть незавершенным, в зародыше, дабы в процессе истории призвать апостолов и добрых работников и таким образом сделать их соработниками действий божественных и действий человеческих вплоть до того дня, когда зародыш достигнет полной зрелости»¹⁰⁵⁵.

Оживотворять мир

Святость есть «жизнь». Если человек освящает мир, он «оживотворяет» его в соработничестве с Духом, Который есть *zoopoion*, животворящий. К сожалению, в современном техническом обществе забывают об этом изначальном призвании человека. Благодаря средневековому христианству человек возвысился над природой; но и его связь с внутренней жизнью природы прервалась. Технические науки помещают машину между человеком и природой, однако человек исказил свою собственную природу, он обезличился. И Николай Бердяев, подтверждая это, призывает христианское человечество соединиться «для общего дела овладения стихийными смертоносными силами, для победы над смертью и для восстановления всеобщей жизни, для регуляции мировой жизни»¹⁰⁵⁶. «Если оно не создаст царства христиански одухотворенного труда, если не преодолее дуализма теоретического и практического разума, умственного и физического труда», то не будет истинно христианской жизни¹⁰⁵⁷.

Мы можем понять, что означает это оживотворение, через Таинства: посредством предметов материальной природы (вода, хлеб, вино, масло) человек приобщается к духовной

жизни. Это таинственное предложение следует расширить на весь космос: с одной стороны, человек оживотворяет космос, а с другой – сам мир помогает человеку возрасть в духовной жизни. Но отсюда же и бремя такого состояния, при котором природа становится «объектом», мертвой, пассивной реальностью. Дух есть жизнь, свобода, реальное присутствие в жизни святых и творческая деятельность в каждом человеке¹⁰⁵⁸.

Очеловечивать космос

«Оживотворенный» мир в определенной степени становится в то же время и «очеловеченным»¹⁰⁵⁹. Через человека, пишет о. С. Булгаков, мир должен очеловечиться и очиститься. Вот почему в Библии рассказ о сотворении мира заканчивается сотворением человека¹⁰⁶⁰. В физическом теле дух человека посредством сознания обрел и объял все живущее. В противоположность тому, что утверждает теория Дарвина, человек не произошел от какого-то низшего вида, но заключает его в себе самом: человек – это «все-животное», и содержит в себе, если можно так выразиться, всю программу творения¹⁰⁶¹.

Техника, механизация вовлекают мир в рабство, от которого человек должен освободиться, наделив и технику прерогативой жизни. Бердяев справедливо замечает, что «машина, которая есть создание самого человека, ни в чем не виновата... В мире происходит процесс дегуманизации во всем, но в этой дегуманизации повинен сам человек, а не машина. Машинизм есть лишь проекция этой дегуманизации»¹⁰⁶².

«Христианизировать» мир

Христологический аспект космологии Отцов¹⁰⁶³ развивал реальность Христа как Логос-Слово, как универсальный закон для всего, сотворенного с самого начала. И в завершение Бог Отец наделяет воплощенное Слово полной властью и господством над тварью. «Антропо-космический» союз полностью осуществится лишь тогда, когда «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15: 28)¹⁰⁶⁴. Вл. Соловьев искусно показывает, как

весь космический процесс, вся природная эволюция, от изначальных первоэлементов до человеческого разума, в долгом процессе всеобщей истории стремится к Богочеловеку, к воплотившемуся Христу, ко Христу космическому¹⁰⁶⁵.

Творение замыслено как начало, а космическая эволюция – это постепенное воплощение¹⁰⁶⁶, как это объясняет и о. С. Булгаков. В Воплощении Господь завершает Свой труд как Творец и тем самым оправдывает акт творения; вне этого божественного вхождения в мир творение неизбежно остается несовершенным, будучи вызвано к бытию из ничто, что придает тварной свободе ограниченный и непостоянный характер. Бог не мог покинуть мир, который, хотя и был в начале совершенным («хорошим весьма» – Быт. 1: 31), но содержал в себе самом неизбежное онтологическое несовершенство тварности, из которого вытекала его «незавершенность». Таким образом, перед Творцом встала новая задача: преодолеть тварность мира, поднять творение, имеющее свое собственное становление, до уровня «не-творения или сверх-творения», одним словом – обожить его¹⁰⁶⁷.

«Церковное» измерение космоса

«Вне Церкви нет спасения»¹⁰⁶⁸: таким образом, Церковь тоже вовлечена в процесс спасения космоса. Она есть, как говорит П. Светлов, орудие осуществления Царства Божия в нравственном и космическом смысле¹⁰⁶⁹.

Или, как говорит Вл. Лосский, «вся вселенная призвана войти в Церковь, стать Церковью Христовой, чтобы, по свершении веков, преобразиться в вечное Царство Божие»¹⁰⁷⁰.

Василий Розанов упрекал официальную Церковь в том, что она не заботилась о проповеди этой истины в достаточно ясной форме. И потому христианство несколько померкло. А причина в том, что христианство не космологично и, следовательно, не может ни приспособиться, ни силой и разумом противостоять космологическому сознанию человечества, которое выросло в научном обществе¹⁰⁷¹.

Эволюция мира

Для Отцов¹⁰⁷² проблема заключалась в следующем: как примирить идею апокатастасиса, возвращения в Рай, с идеей постоянного прогресса, т. е. «эволюции, которая ведет мир к совершенству любви»¹⁰⁷³. Для современного человека проблема заключается еще и в примирении библейского рассказа о сотворении мира с научными эволюционистскими теориями. Однако это не затрудняло Вл. Соловьева, наоборот, он полагал, что только христианство может осмыслить несовершенную теорию Дарвина. Материалисты хотели бы рассматривать высшие формы как производные от форм низших, но очевидно, что это неверно. С богословской точки зрения, эволюция основывается на противоположной исходной позиции: будущее придает смысл прошлому и объединяет историю вокруг этого смысла¹⁰⁷⁴. «Из того, что высшие формы, или типы бытия, являются или открываются после низших, никак не следует, что они суть произведение или создание этих низших. Порядок сущего не есть то же, что порядок явления... Каждое появление нового типа бытия есть в известном смысле новое творение, но такое, которое менее всего может быть обозначено как творение из ничего, ибо... материальной основой для возникновения нового типа служит тип прежний»¹⁰⁷⁵. «Одухотворяющая работа человека над своею телесностью и над земною природой вообще окажет свое благотворное воздействие назад, в прошедшее, лишь тогда, когда цель будет достигнута: прошедшее получит полноту своей действительности только в будущем»¹⁰⁷⁶. Итак, единственное истинное объяснение мировой эволюции возможно только в рамках христианского эсхатологического видения. И на основе этого Вл. Соловьев выделяет четыре этапа всемирной истории: 1) от самого начала до первой живой клетки; 2) от начала жизни до homo sapiens; 3) от первого человека до Богочеловека; 4) от исторического Христа до полноты Христа космического¹⁰⁷⁷. Эти этапы соответствуют творению мира, рассматриваемого как постепенный и упорный процесс, как «медленное и мучительное рождение», как борьба Софии с хаосом¹⁰⁷⁸.

III. Бегство от мира

Двоякая ценность мира

Противопоставление двух возможных отношений к миру встречается уже в Библии и поддерживается всей последующей традицией: с одной стороны, ощущается необходимость открыть во вселенной Бога, а значит, освятить, полюбить мир; с другой – хочется бежать от мира, поскольку любовь к Богу и любовь к миру представляются несовместимыми¹⁰⁷⁹. Стремление как-то разрешить это противоречие способствовало возникновению различных форм монашеской жизни¹⁰⁸⁰.

В России подобное желание охватило все сферы общества: общественные, церковные, гражданские. Всем понравилась программа, позднее так замечательно сформулированная П. Евдокимовым: «Освятить мир – значит заставить его перейти из состояния дьявольского в состояние сознательного творения, признающего Бога. Никакая форма жизни или культуры не может ускользнуть от универсализма Воплощения. Образ всего самого совершенного, Христос, взял на Себя ношу священства, но вместе с тем и ношу мирянина, ношу всех служений мира. Бог возлюбил мир в его греховном состоянии!»¹⁰⁸¹ Но с другой стороны, каким слабым должен почувствовать себя человек перед лицом такого предначертания: зло мира подавляет его и подвергает опасности. И потому он стремится не поддаться злу и отойти от мира.

Такая практика больше воплощается в жизнь в какие-то одни периоды в отличие от других, например, в эпоху татаро-монгольского ига, или в кризисную эпоху раскола¹⁰⁸². Однако наиболее типичным русским способом бегства от мира стало странничество, образ жизни паломника.

Паломничество и паломники

Один протестант¹⁰⁸³, посетивший Россию в XIX веке, был поражен любовью, с какой русские относились к паломничеству¹⁰⁸⁴. Обычай совершать паломничества очень

древний. Самые первые письменные памятники христианской Руси свидетельствуют о том, какой притягательной силой обладала Святая Земля для христиан. Еще преп. Феодосий Печерский пытался попасть туда с группой паломников¹⁰⁸⁵. Обет добраться до Палестины приносили не только церковнослужители, но и многие простые верующие. В древнем Киеве паломники имели право просить помощи у Церкви¹⁰⁸⁶. Те, кто отправлялся в паломничество, часто оставляли путевые заметки¹⁰⁸⁷; наиболее известным является путевой дневник некоего Даниила, «игумена земли русской», который провел шестнадцать месяцев в Палестине между 1106 и 1108 годами¹⁰⁸⁸.

И Константинополь привлекал многих паломников. Существует рассказ одного новгородца, Добрыни Ядрейковича, который побывал там около 1200 года, до того как стал монахом, приняв имя Антония. Позже он стал архиепископом Новгородским¹⁰⁸⁹. Любопытно, что не сохранилось никаких описаний паломничеств на Афон.

Среди наиболее посещаемых святых мест русской земли самые известные – Троице-Сергиева Лавра и Киев, а позднее – Задонск, где находилась могила святителя Тихона Задонского, и Саров, где покоились останки преп. Серафима Саровского, находящиеся сейчас в Дивеево¹⁰⁹⁰.

Размах паломничества в истории России был таким, что историк В. Ключевский видел в нем черту национального характера и утверждал, что паломники составляли особый социальный класс общества, который, как таковой, следует рассматривать отдельно¹⁰⁹¹. Нищенствующие странники, бродячие слепцы пели «духовные стихи» на папертях церквей, у дверей монастырей. Большинство из них совершали паломничества по святым местам, от Царьграда (Константинополя) до Иерусалима¹⁰⁹².

Мужчины и женщины, принадлежавшие к самым разным слоям русского общества, на какое-то время порывали со своими семьями и пускались в путь, привлеченные дальними краями. В конце своей жизни Г. Сковорода пришел к

заключению, что вся наша жизнь – это странствие¹⁰⁹³. И о Льве Толстом говорили, что он умер как странник¹⁰⁹⁴.

Известно, что русская литература часто обращалась к образу «мистического странника»¹⁰⁹⁵. В 1873 году Николай Лесков опубликовал в Русском Мире роман-повествование о странствии, в котором он выводит на сцену странника по призванию, представителя определенного народного типа, в котором соединяются как наиболее низкие наклонности, так и самые положительные качества¹⁰⁹⁶. И сегодня во всем мире известны знаменитые Откровенные рассказы странника¹⁰⁹⁷, как и очерк архимандрита Спиридона Из виденного и пережитого¹⁰⁹⁸.

Духовный аспект странствий

В Библии путешествия, паломничества, странничество, – все эти понятия имеют очень обширную гамму значений. В различных контекстах они могут быть знаком полученного наказания или покаяния, очищения, определенного ритуала, выполнения обещания или знаком встречи с Богом¹⁰⁹⁹.

Мистика странствования начинается с открытия того, что познание Бога не ограничено рамками только разума. Для сравнения можно уподобить этот опыт опыту человека, который действительно пытается жить в соответствии с нравственными правилами и нормами христианской жизни, следуя традиционным установлениям. Но наступает день, когда его охватывает чувство бесполезности всего, что он делает, чувство ненадежности, тревоги, ощущения бездны, в которую погружаются все его благие дела, все, что он любит, все, что есть он сам. Подобный опыт является общим для всех людей, всех народов. Но, по утверждению Н. Арсеньева¹¹⁰⁰, в душе русского человека все это часто бывает выражено более резко, неожиданно, страстно. Эту «ностальгию по пространству» пытались объяснить причинами географического порядка, властью земли, оказывавшей большое влияние на душу крестьянина и наложившей столь сильный отпечаток на национальный характер. И вот потому, что этот мир не мог удовлетворить потребности души, человек отправлялся в путь

на поиски потерянного Рая, жилища, где Бог обитает с людьми¹¹⁰¹. Старец Силуан во времена своего детства слышал, как книгоноша, приглашенный в их дом отцом мальчика, пытался доказать, что Бога не существует. И Силуан принял решение: «Когда вырасту большой, то по всей земле пойду искать Бога»¹¹⁰².

Неужели действительно можно обрести Бога в дороге? Можно с уверенностью утверждать лишь одно: если у тебя нет постоянного жилища из-за того, что ты странствуешь, ты начинаешь сильнее ощущать воздействие Промысла и присутствия Божие в своей жизни. Кроме того, ты непосредственно соприкасаешься с природой, с ее красотой, с капризами погоды, ты учишься «созерцать природу»¹¹⁰³. Рассказы странников наполнены описаниями космической молитвы. Но, как и во всех опытах, связанных с духовной жизнью, здесь легко впасть в крайности. Мы хотим закончить наше размышление цитатой из богослова-моралиста Попова: «Вторая заповедь предупреждает о том, что нельзя быть юродивым, имея недоброе желание к наживанию денег, вести жизнь странника, живя за счет других или ради забавы, или для того, чтобы впоследствии продавать четки, которые якобы были приложены к мощам святых. Некоторые доходят даже до того, что показывают всем свернувшуюся кровь невинно убиенных вифлеемских младенцев... а между тем пьянствуют во время своих паломничеств»¹¹⁰⁴.

IV. Когда прежнее пройдет (ср.: Откр. 21:4)

Русский эсхатологизм

Об эсхатологизме Восточной Церкви говорят в связи с тем, что ее основная настроенность – устремленность к *eschata*, к «будущему веку». В России эта тенденция была особенно сильна. А. фон Гарнак считал, что Русская Церковь является «ярким примером потусторонней религии», которая «ногами своими едва касается земли» и радуется в «предвкушении жизни небесной»¹¹⁰⁵. «Значение левого крыла раскола – беспоповства в том, что он сделал русскую мысль свободной и дерзновенной, отрешенной и обращенной к концу»¹¹⁰⁶. И потому раскольники во время гонений проявляли исключительную стойкость.

Развитию такого эсхатологического мышления способствовало много причин. Бердяев выдвигает свои: «Есть два преобладающих мифа, которые могут стать динамическими в жизни народов – миф о происхождении и миф о конце. У русских преобладает второй миф – эсхатологический»¹¹⁰⁷. Другая причина, добавляет он же, – это то, что русская душа по природе своей женственна. Запад же явил дух мужественный, который ввел в определенные рамки первичную народную стихию. А русская душа остается беспредельной. Она требует всего или ничего. Ее настрой то апокалиптический, то нигилистический; и потому она не способна довольствоваться «срединным» Царством, которое предлагает цивилизация¹¹⁰⁸.

Еще одно объяснение, предложенное С. Булгаковым, – это исторический характер русской мысли, для которой цель истории – в ее преодолении, в устремленности к «будущему веку». И потому исторические неудачи являются благодеяниями, ибо излечивают человека от желания поклоняться человечеству, нации, миру и веровать в гуманистический прогресс, движущей силой которого «является не любовь, не жалость, но горделивая мечта о земном рае»¹¹⁰⁹. Павел Евдокимов развивает эту мысль: история не обладает бесконечным развитием. «Рано или поздно, искусство, мысль,

нравственное, общественное сознание останавливаются перед своими собственными границами и оказываются перед выбором: утвердить себя в дурной бесконечности своей собственной имманентности, опьяниться своей пустотой или преодолеть свои удушающие ограничения и в прозрачности своих чистых вод отразить трансцендентное»¹¹¹⁰.

Четвертое объяснение можно найти в отношении русского сознания к истине. Если ощущать истину как личностную реальность, тогда познать ее можно лишь встретившись с личностью, Личностью Христа, единственной полной Истиной. «Видение Бога, – пишет Вл. Лосский, – имеет характер общения экзистенциального... это не только общение тварной и несозданной природы, но и раскрытие каждой человеческой личности, принимаемой Богом, Который обращается к каждому в отдельности»¹¹¹¹.

«Церковь последних времен, – пишет П. Евдокимов, – предлагает голодающим не идеологические камни систем, не богословские камни катехизации, но хлеб ангельский и сердце брата по человечеству, приносимые как истинная пища»¹¹¹².

Прекрасные эсхатологические обетования вызывают в душе самые благоговейные желания, но они не раскрывают тайны. Христиане постоянно вопрошают себя, каким будет «день Господень». И ответы бывают совершенно разными. И потому можно сказать, что существуют разные виды эсхатологизма. Мы попробуем рассмотреть их в определенном порядке, отмечая основные особенности каждого и те особые наименования, которыми они определяются.

Катастрофический эсхатологизм

В Писании предсказывается конец мира с указанием ряда признаков, предшествующих ему (Мф. 24,3 и сл.). И потому в эпохи, в которые, как казалось, эти признаки начинали проявляться, ожидание конца времен становилось более напряженным. Второе пришествие Христа связывалось с разрушением всего того, что мир создал. Не усматривали никакой связи между Царством небесным и царством земным,

за исключением тех заслуг, которые приобрели праведники в борьбе с грехом.

В России большие национальные бедствия способствовали развитию такого эсхатологического сознания. Особенно это относится к эпохе татаро-монгольского нашествия¹¹¹³. Период, предшествовавший 1492 году, был для России сравним с последними годами первого тысячелетия для западного мира. Рассматривая события, начиная с самого сотворения мира, приходили к заключению, что 1492 год соответствовал 7000 году от сотворения мира. И тогда легко было представить, что с этого года начнется завершение человеческой истории. Проповеди преп. Авраама Смоленского были насыщены катастрофическими предсказаниями¹¹¹⁴ будущего.

Таким же катастрофическим духом был охвачен и конец XIX века. «Это было глубокое разочарование в путях истории и неверие в существование еще исторических задач. Ожидали не столько новой христианской веры и пришествия Царства Божьего, сколько царства Антихриста»¹¹¹⁵. «На пороге – Антихрист», – восклицали в эпоху К. Леонтьева. Его отношение к апокалипсису было совершенно пассивным: человек не в силах ничего сделать, ему остается только заботиться о спасении своей души. Как и многие другие, он пытался объяснить это ожидание конца мира предчувствием конца русской Империи, священной монархии. И поэт Федор Тютчев говорит о приближении «роковых минут»¹¹¹⁶.

Наиболее пессимистически настроенные сторонники апокалиптической перспективы часто выходили даже за пределы православия. У них можно обнаружить остатки античного учения о «цикличности», этой древней концепции о вечных космических изменениях, о возвращении к хаосу. В России ту реальность, которая стремится к разрушению, народный язык назвал стихией, первичной и хаотической силой. Но та же самая реальность для народа – источник жизни, устремленности к грядущему. Таким образом, прошлое и будущее соединяются. Может статься, что земля воспроизводила себя вновь миллион раз; она замерзала, потом раскалывалась на части, разлагалась на составные элементы, а

затем вновь воды покрывали ее¹¹¹⁷. На одной старообрядческой иконе изображен Ангел Апокалипсиса, который разрушает все по повелению Логоса, сотворившего вселенную¹¹¹⁸. В общем, русской душе знакома «катастрофическая концепция мира»¹¹¹⁹. Евгений Трубецкой, хорошо осознававший подобную устремленность русского народа, предупреждал о том, какой опасной она может стать, если отдалится от истинно христианского духа. Во время катастроф, как и при их предсказании, не следует терять ощущения креста Христова, истинного смысла страдания. Чтобы преодолеть пессимизм, нельзя отрицать реальность разрушений, но следует наделить их положительным смыслом, который они имеют для спасения мира. «Путь спасения – вообще путь катастрофический. И каждый новый шаг на этом пути, каждое новое огненное испытание готовит катастрофу заключительную и тем самым приближает мир к его вечному концу»¹¹²⁰. Следует особо выделить слова «тем самым», поскольку катастрофы включены в состав христианского учения истории спасения¹¹²¹.

Утопический эсхатологизм

Утописты, число которых в России довольно велико, находятся в оппозиции к пророкам катастроф. Они верят в осуществление идеала, религиозного или земного, и в смысл совершающейся истории. Но они хотят укоротить время и не ценят медленной работы поколений. На их взгляд, преобразование мира должно осуществиться быстро, на протяжении истории этого мира, а не только в конце ее.

Самым ярким примером утопического эсхатологизма является марксизм, который, по слову Бердяева, есть плод еврейского ума, отвергшего еврейскую традицию. В марксизме присутствует ненависть к прошлому, отрицание Воплощения. Именно потому, что марксизм отделяет себя от Воплощения, он приводит к «религии абстрактного закона». Утопист верит, пишет Семен Франк, что можно спасти мир введением некоего идеального порядка. И для осуществления этого он требует «тысячи голов», жизни конкретных людей¹¹²². Утопический марксизм имел своих предшественников в среде русской

интеллигенции XIX века, обеспокоенных унылостью повседневной жизни. «Пушкин, прочитав “Мертвые души”, воскликнул: “Боже, как грустна наша Россия!”»¹¹²³ И действительно, интеллигент, неспособный примириться с существующей реальностью, целиком обращенный к иллюзорному будущему, о котором он мечтает, представляет собой род «странника», говорил Достоевский¹¹²⁴.

Апокатастасис

Эсхатология греческих Отцов часто концентрировалась на возвращении к состоянию изначального блаженства. Апокатастасис¹¹²⁵ представлялся правильным осуществлением замыслов божественного домостроительства. П. Евдокимов писал, что такая эсхатология «позволяет мистически понять первые и последние вещи и, таким образом, предполагает некоторую имманентность Рая и Царствия Божия»¹¹²⁶. Интересно отметить его утверждение о том, что тема образа Божия, являющегося основой антропологии, «берет свое начало в состоянии человека до первородного греха»¹¹²⁷. Многие русские мыслители – Бердяев, Флоренский и др. – были убеждены в том, что можно найти пути искупления зла и победы над адом. Они верили во всеобщее спасение вселенной¹¹²⁸. Однако в таком видении мира есть слабое место: оно утверждает ценность начала и конца; но тогда возникает вопрос: неужели вся история спасения, располагающаяся в промежутке между началом и концом, имеет значение только отрицательного очищения и не обладает никакой положительной ценностью? Но осмысление истории, типичное для русских мыслителей, избегает этой опасности, поскольку стремится придать ценность и этому «промежутку» между началом и концом.

Творческий, развивающийся эсхатологизм

В эпоху, когда Отцы развивали теорию всеобщего спасения, можно встретить и другую тенденцию, представленную Мефодием, епископом Олимпийским: «В античные времена

человек еще не был совершенным»¹¹²⁹. На той же странице находим: «Рай был еще посредником между миром и небом». Значит, истинный прогресс, развитие святости может быть только делом истории спасения. Эта идея была близка большей части русских мыслителей. Будущее, говорит Н. Бердяев, нельзя строить, отвергая прошлое, и нельзя рассматривать прошлое только как простое условие для будущего. Мы живем во времени, и потому мы готовим и изменяем будущую реальность, реальность эсхатологическую¹¹³⁰.

Н. Федоров полагал, что пророчества Апокалипсиса следует истолковывать достаточно условно. Нельзя рассматривать конец мира, предвещенный Апокалипсисом, как *fatum*, рок, ибо это противоречит христианскому понятию свободы. Фатальный конец, описанный в Апокалипсисе, может наступить, если восторжествуют силы зла. Если заповеди Христовы не будут соблюдаться людьми, то произойдет то-то и то-то. Но если христианское человечество соединится для общего братского дела победы над смертью и осуществления всеобщего воскресения, то оно может избежать фатального конца мира, явления Антихриста, страшного суда и ада. Тогда человечество может непосредственно перейти в жизнь вечную. Таким образом, Апокалипсис – это угроза для человечества, погруженного во зло, и он ставит перед человеком активную задачу. Пассивное ожидание страшного конца недостойно человека¹¹³¹. Бердяев не готов следовать за Федоровым до его конечных заключений, но он согласен с основным принципом, его вдохновляющим. Выступая против тех, кто говорит о поражении христианства, Бердяев утверждает, что оно существует всего только девятнадцать столетий и что перед ним – бесконечное будущее, поскольку безусловно, что христианство – единственная религия, которая придает смысл истории¹¹³².

Анамнетический эсхатологизм

Эсхатология указывает путь от жизни исторической к жизни вечной. Но достаточно ли ясно мы представляем себе, что такое вечная жизнь?

Это тайна, приблизиться к которой мы можем, лишь прибегая к определенным аналогиям. Наиболее непосредственное представление о вечности – это время без конца, долгие годы жизни патриархов Ветхого Завета. Хотя это и кажется противоречивым, но выражение «вечное время»¹¹³³ представляется нам более близким русской мысли, чем многочисленные метафизические греческие теории, в которых время и вечность рассматривались как парные движению и неподвижности. И это означает, что в вечность переходят только идеи, а не материальные истины. Но найдется ли в такой вечности место для человеческой жизни, для воскресения мертвых? И Вл. Соловьев был прав, утверждая, что такой род вечности есть «дурная бесконечность»¹¹³⁴.

Как выйти из этого тупика? Нужно отдавать себе отчет в том, что разрешение антиномии между временем и вечностью может быть только мета-логическим, духовным. Ведь речь идет о тайне Богочеловечества. Наша человеческая природа пребывает во времени, и ее обожение произойдет в вечности без ее разрушения. И если естественные условия, в которых находится человек, пребывают «во времени», то вечность каким-то образом должна сохранить это время. Мы уже отмечали, что естественным образом этой вечности является память. Вот каков смысл «вечной памяти», священного воспоминания во время церковных служб. Какой силой она наделена? В евхаристическом воспоминании она получает сакраментальную силу, она выражает в настоящем «то, что существовало с давних времен»¹¹³⁵. Поскольку оно сакраментально и соединяет нас со Христом, литургическое воспоминание делает настоящим не только прошлое, но и будущее. В этом – новизна христианства: творить воспоминание того, что должно прийти¹¹³⁶. «Порочное прошлое упразднено в крещении и покаянии, и будущий век уже присутствует в Евхаристии, это – «направленное» время; в нем мы переживаем наш Восток, нашу Вечность»¹¹³⁷. «Литургическое время – это уже вечность, и пространство, литургически направленное, – это уже Восход Царствия Божьего»¹¹³⁸.

В одной небольшой главе своей книги Н. Арсеньев развивает основную идею анамнетического эсхатологизма¹¹³⁹. В нашем опыте память торжествует над смертью. Образ, слова, жизнь умерших остаются в нашей памяти. Но эти воспоминания рождает любовь. И если эта любовь божественна и вечна, то она способна оживить все то, что является ее объектом, то есть всю божественную реальность. Страшный суд, открывающий «восьмой день» вечности, на иконах изображается как сжатое изображение всей мировой истории.

Вот почему заупокойное византийское богослужение настойчиво повторяет пожелание «вечной памяти»; «сотворить кому-нибудь вечную память, значит создать его сообразным его вечной идее, – вечной мысли Божией о нем»; «вечная память означает пребывание в вечном уме Божиим»¹¹⁴⁰. В статье *Время и его преодоление*¹¹⁴¹ С. А. Аскольдов проводит различие между разными видами «времени». На основании собственного опыта мы убеждаемся в том, что прошлое постепенно исчезает. Оно не может быть сохранено на нашем уровне существования, в котором новые существа занимают место тех, кто им предшествовал, а те умирают. Хотя можно представить себе более совершенную временную систему, в которой прошлое не исчезает, но сохраняет свою жизненность наряду с постоянно растущим новым содержанием. В сфере существования, где время носит такой характер, «жало смерти вырвано»¹¹⁴². Но можно ли здесь говорить о «времени»? В действительности время разрушает целостность нашей жизни, замечает Бердяев, но это не есть предназначение времени, сотворенного Богом. Это разрушение есть следствие греха. Святая жизнь освобождает время от его проклятия, историческая реальность не умирает, но становится реальностью настоящей, вечной памятью¹¹⁴³.

Вечность божественна и человечна, и мы взаимодействуем с Богом, чтобы достичь ее. Конец мира – дело богочеловеческое. Это не только разрушение мира и суд, но и просвещение, и преображение мира. Это продолжение творения. И даже Апокалипсис следует рассматривать не с

позиции детерминизма и фатализма, а в плане откровения исторических судеб человека и мира¹¹⁴⁴.

Те, кто справедливо говорят, что наше соработничество с Богом протекает в любви, поймут, насколько важно следующее утверждение Достоевского: «Мое бессмертие уже потому необходимо, что Бог не захочет сделать неправды и погасить совсем огонь раз возгоревшейся к Нему любви в моем сердце»¹¹⁴⁵.

Эсхатологизм: соучастие в будущем

Всю мировую историю можно постичь лишь в перспективе преодоления настоящего. И потому будущее – это не просто то, что впереди, но, будучи уже частью истории, оно предчувствуется, предваряется, оно уже реально¹¹⁴⁶. «Если мир устремлен к Царству, то именно поэтому Царство уже присутствует среди людей»¹¹⁴⁷. «Историческая феноменологическая сетка скрывает его ноуменальную реальность. Второе пришествие уже осуществилось, оно присутствует и направляет ход истории, и оно одно делает возможным ее истинное прочтение»¹¹⁴⁸.

Чудесные события, содержащиеся в рассказах о жизни святых, служат иллюстрацией того, что святые уже пребывали в преображенном состоянии, когда для них была возможна левитация, одновременное пребывание сразу в двух местах, нетленность тел. Но опыт созерцания ставил их прежде всего перед лицом реальности, на которую они уповали. П. Евдокимов замечает не без некоторой доли юмора: «Останавливая солнце во время перехода через воды Иордана, Иисус Навин совершает изменение уровня, переход ко времени спасения; слова «тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь» (Мф. 7: 14) означают такой же переход. С помощью исихастской техники строят эти тесные врата и испытывают время иного качества. Оставляя более длинную паузу между выдохом и вдохом, человек живет в другом ритме, в другом времени»¹¹⁴⁹.

В полноте божественной жизни Матерь Божия, вознесенная на небо, явила Собой eschaton христианского совершенства¹¹⁵⁰. «Речь идет не только о лирике, когда богослужебные тексты

именуют Пресвятую Деву «Раем», «Вратами Царствия», «Небом»; литургический реализм дает истории в качестве оси конкретную реальность, выраженную этими именами»¹¹⁵¹. В настоящее время Дева Мария есть символ Церкви и всего обожженного космоса. Через Нее прославляются Церковь и космос.

V. Космическое прославление

Радость о воскресении

Известно, что Гоголь полагал, что первый том Мертвых душ будет всего лишь первым камнем, заложенным для постройки грандиозного здания из трех томов, на протяжении которых мертвые души преобразятся и воскреснут¹¹⁵². Радость о воскресении – тема, часто встречающаяся в литературе¹¹⁵³. Евдокимов спрашивает: «Почему по всей нашей земле разносятся эти слова: Христос воскрес? [...] Моя душа с уверенностью утверждает, что они не вымышлены. От дуновения Божия неожиданно рождаются они в наших сердцах. Я твердо знаю, что каждый человек в России, даже если я его и не знаю, страстно верит в это и говорит: мы прежде всего прославляем Славное и Светлое Воскресение Христово»¹¹⁵⁴.

Арсеньев утверждает, что сама душа православия жаждет этого, и приводит основные утверждения веры, связанные с этим прославлением. Прежде всего – это откровение жизни вечной, не только для души, но и для тела. Отсюда – реабилитация материи и плоти. Отсюда рождается понимание человека в его космическом измерении. Через воскресение мертвых человек включается в историческую жизнь всего человечества. Грехи прощены, спасение осуществлено, плод покаяния созрел. Сердце возвращается к близости с Богом в молитве, исполненной любви. Своим приходом Христос примирил небо и землю, и земля преобразилась. Церковь осуществилась в своей соборности, в сострадательном единстве между людьми. Так Слово воистину стало плотью и все увидели Его славу¹¹⁵⁵.

В мистическом смысле такое видение мира напоминает то, что было явлено трем ученикам на горе Фавор и которое исихасты рассматривали как цель монашеской жизни¹¹⁵⁶. После испытаний, часто суровых, Царство Божие, небесный Иерусалим ощущаются как близкие, как уже осуществившиеся. Такое свидетельство мы находим в житиях святых. О старце Силуане рассказывают, что он жил в свете «пасхального

торжества». «Познавшая свое воскресение и увидевшая свет подлинного и вечного бытия, душа Симеона [имя, данное ему при крещении] первое время после Явления [Христа] переживала пасхальное торжество. Все было хорошо: и мир великолепен, и люди приятны, и природа невыразимо прекрасна, и тело стало иным, легким, и сил словно прибавилось, и слово Божие радует душу, и ночные бдения в храме и особенно молитвы в келий наедине – стали сладостны. От избытка радости душа жалела людей и молилась за весь мир»¹¹⁵⁷.

Догмат о Воскресении является основным для всех христиан, а не только для православных. Однако Н. Бердяев считает, что на Западе большее значение придается социально-устроительному аспекту, что заслоняет важность аспекта космического и мешает в полной мере переживать тайну Воскресения¹¹⁵⁸. Конечно, существует опасность и противоположной крайности, когда ради сохранения пасхальной радости христианства¹¹⁵⁹, в силу недостаточной пронизанности духом Христа, духовная радость заменяется дионисийским культом¹¹⁶⁰.

Литургическое празднование Пасхи и победа на Кресте

«Воскресение Христово, – пишет о. Сергей Булгаков – есть праздник всего христианского мира, но нигде оно не является таким светлым и таким небесным, как в Православии, и нигде оно, добавляю, не празднуется так, как в России, на русской земле, вместе с нежной и прозрачной, светлой и торжествующей весной. Пасхальная ночь с ее ликующей радостью уносит нас в жизнь будущего века, в новую радость, радостей радость навеки»¹¹⁶¹.

Эта радость присутствует в каждой литургии византийского обряда, хотя и в менее торжественной форме. Ежи Клиггер, разделяющий теорию О. Кульмана, утверждает, что византийская литургия есть продолжение трапез, которые Иисус разделял со Своими учениками после Своего Воскресения,

тогда как латинскую мессу можно скорее сопоставить с Тайной вечерей¹¹⁶².

Таким образом, Воскресение в православной литургии являемся событием космическим, затрагивающим всю вселенную. Художественные тексты, описывающие русскую Пасху, отражают этот дух¹¹⁶³. Пронизанный этим светом, даже Крест Христов воспринимается иначе. Это можно назвать «радостью Креста». «Радость освящения и преображения жизни и вселенной, которая исходит от Креста, от муки Креста и победы Воскресения. И здесь нет никакого противоречия, эта форма совершенно органична для христианского опыта»¹¹⁶⁴. Е. Трубецкой заключает: «Где – глубочайшая скорбь, там и высшая духовная радость. Чем мучительнее ощущение царствующей кругом бессмыслицы, тем ярче и прекраснее видение того безусловного смысла, который составляет разрешение мировой трагедии»¹¹⁶⁵.

Вл. Лосский считает, что такие чувства должны быть у всех христиан. «Сознание полноты Святого Духа, дарованное каждому члену Церкви в меру личного духовного восхождения, рассеивает мрак смерти, страх суда, адской бездны и обращает взоры исключительно ко Господу, грядущему во Своей славе. Эта радость воскресения и вечной жизни превращает пасхальную ночь в «пир веры», на котором каждый, хотя бы в самой малой мере и всего, быть может, лишь на несколько мгновений, участвует в полноте «восьмого дня», которому не будет конца»¹¹⁶⁶.

Глава шестая. От рабства к свободе

I. Христос и антихрист

Злой Дух и зло

Если даже истина, которая есть добро и красота, антиномична, то сколько же противоречий можно выявить во зле, которое есть ложь и мерзость! В эпоху Отцов одновременно существовало две точки зрения: с одной стороны, в Библии «мировой грех» предстает как страшная сила¹¹⁶⁷, часто персонифицированная в облике Искусителя, Злого Духа¹¹⁶⁸; с другой стороны, те же Отцы ощущали необходимость твердо выступать против дуализма и потому провозглашали зло «не-бытием», отсутствием добра, болезнью, которую следует лечить¹¹⁶⁹.

Такое двойственное отношение можно встретить и в учении аскетов. Они чувствуют себя атлетами, закаленными в битвах с бесами¹¹⁷⁰, но вместе с тем они нетерпимо относятся к собственным «несовершенствам», стремясь преодолеть их, очиститься от греха и его последствий, упражняться в добродетелях, что собственно и является целью аскезы¹¹⁷¹.

Очевидно, что эти два подхода можно встретить и в русской духовной традиции. Первый будет встречаться гораздо чаще из-за русской склонности к персонализации, тогда как в западных аскетических книгах личность дьявола отступает на второй план, порой даже с риском отрицания его личностного существования, и все усилия сосредоточиваются на нравственном самоусовершенствовании. В соответствии с монашеской традицией духовная жизнь рассматривается как невидимая брань, сокрытая видимой завесой¹¹⁷². Древние аскеты нисколько не сомневались в том, что речь здесь идет о личной схватке между душой и бесом и что эта схватка есть отражение космической битвы между Христом и князем мира сего¹¹⁷³.

Демонология русских монахов, начиная со времен Печерского патерика и вплоть до современных аскетов, возрождает опыт монахов Египта, Палестины и Сирии¹¹⁷⁴. Некоторые части Жития Сергия Радонежского очень близки

соответствующим шагами Жития Антония Великого¹¹⁷⁵. Универсальная, социальная и космическая перспективы этой брани в более поздней литературе приняла форму прямого столкновения между Христом и Антихристом. И это противостояние представлено с различных точек зрения. Разберем наиболее показательные примеры.

Антихрист у К. Леонтьева: князь мира сего, противостоящий грядущему Царству

Леонтьев доводит до крайности дуализм между преходящим миром и Царством Христа, ибо этот философ-пессимист полностью отделяет секуляризованный мир, – крах которого он предвещает¹¹⁷⁶, – от реальности, являющей Бога. По его мнению, история в конечном смысле – это история откровения Антихриста, смерти и уничтожения, Бог открывается человеку только для того, чтобы спасти его душу¹¹⁷⁷.

Два противоположных пути: власти и смирения (Достоевский, Мережковский)

Встречу Христа с Великим Инквизитором можно сравнить с размышлением о двух стягах Игнатия Лойолы¹¹⁷⁸. Два совершенно противоположных пути к установлению Царства рассматриваются как противопоставление кенотического пути Христа желанию управлять и владеть миром с помощью силы, свойственным Врагу. Великий Инквизитор поддается сатанинскому искушению, отвергнутому Христом, доказывая тем самым, что он есть Антихрист. Коротко говоря, Христос являет свободу в страдании, а Антихрист – счастье в принуждении¹¹⁷⁹.

Дмитрий Мережковский пытается выявить эту борьбу в различных европейских культурных движениях. В нашу эпоху, пишет он, борьба человекобога, объявляющего себя божественным, против Богочеловека, тайны благодати, нисходящей в смирении, возросла до невиданных ранее размеров, это борьба между духом Востока и духом Запада, между духом войны и духом благодати¹¹⁸⁰.

Н. Бердяев так объясняет эту мысль: «Русским людям, несмотря на все соблазны, которым они подвержены, очень свойственно отрицание величия и славы этого мира. Таковы, по крайней мере, они в высших своих состояниях. Величие и слава мира остаются соблазном и грехом, а не высшей ценностью, как у западных людей». Интересно отметить, продолжает автор, что «относительно Петра Великого и Наполеона, образов величия и славы, русский народ создал легенду, что они – антихристы»¹¹⁸¹.

Царство истины, царство иллюзий: Ревизор Гоголя

В Ревизоре Гоголя Антихрист является в облике ревизора. По недоразумению за него принимают молодого путешественника Хлестакова, незаметного чиновника, который не отказывается от этой роли и вносит невиданную суматоху в дом городничего, водворившись там. Затем, воспользовавшись тройкой почтмейстера, он исчезает так же быстро, как и появляется, подобно рассеянному фантому, ослепившему себя самого иллюзией собственной лжи. Когда в конце истина выходит наружу, все застывают при известии о приезде настоящего ревизора. Во время этой, ставшей знаменитой, немой сцены занавес падает¹¹⁸². Пьеса могла произвести впечатление комедии; но ее автор в написанной в 1846 году Развязке Ревизора, возражая против подобного истолкования, уточняет: «Всмотритесь-ка пристально в этот город, который выведен в пьесе: все до единого согласны, что такого города нет во всей России... Но страшен тот Ревизор, который ждет нас у дверей гроба [...]. Лучше ж сделать ревизовку всему, что ни есть в нас... в безобразном душевном нашем городе... в котором бесчинствуют наши страсти, как безобразные чиновники, воруя казну собственной души нашей!» И автор даже изменяет свою задачу: «Что ж в самом деле, как будто я живу только ддя скоморошничества?... Нет, с ветреной светской совестью ничего не разглядишь в себе... Комический актер, я прежде смешил вас, теперь я плачу... не пустой я какой-нибудь

скоморох, созданный для потехи пустых людей, но честный чиновник великого Божьего государства»¹¹⁸³.

Воплощение зла и добра в людях: Портрет Гоголя

В Портрете диавол выступает в облике ростовщика, который, заказывая свой портрет художнику, так объясняет причину своего желания: «Я, может быть, скоро умру, детей у меня нет; но я не хочу умереть совершенно, я хочу жить. Можешь ли ты нарисовать такой портрет, чтобы был совершенно как живой?» Художник соглашается. И ему удается передать столько жизненной силы в глазах, что портрет вызывает страх; он становится «иконой диавола», своеобразным «Рождеством». Художник был использован как средство для материализации зла. Вот почему он постригся в монахи и много лет посвятил глубокому аскетическому очищению. И тогда небесные силы помогают художнику изобразить и тем самым подтвердить истинное спасительное Рождество Христово. Таким образом, материализовавшийся Антихрист и Воплощенное Слово сталкиваются в жизни конкретного человека¹¹⁸⁴.

Соловьев: «объективация» срединных ценностей; встреча с личностью Христа

Краткая повесть об Антихристе¹¹⁸⁵ была написана Владимиром Соловьевым уже в конце его жизни. Какова же основная идея этой повести? Противник Христа появляется здесь, можно сказать, в идеальном обличье: интеллектуал, способный реализовать все мечты человечества: мир, благосостояние, развитие наук, и более того, желающий сохранить все то, что христианская религия внесла во всеобщую мировую культуру. И, следовательно, большинство верующих должно принять его. Но, почему же проекты его отвергаются небольшой группой верующих, собравшихся вокруг старца Иоанна, папы Петра II и протестантского богослова, профессора Эрнста Паули? Всех их объединяет исповедание

основной истины веры: «Всего дороже для нас в христианстве сам Христос».

Краткая повесть помещена в конце Трех разговоров¹¹⁸⁶, разговоров, которые содержат скрытую полемику со Львом Толстым. Толстой отдает предпочтение евангельской морали, а не личности Спасителя как таковой. Кроме того, согласно трактовке Бердяева¹¹⁸⁷, Вл. Соловьев в Трех разговорах сводит счеты прежде всего со своим собственным прошлым, временем своих теократических и гуманистических иллюзий. Ибо жизнь заставила его понять, что невозможно возвращать добро или искоренять зло посредством воспитания, обучения или создания идеально управляемого общества. Если личность в сущности своей есть прежде всего взаимосвязь, то наиболее важным моментом ее жизни должна быть встреча со Христом и окончательный выбор личности Христа. Все прочие ценности, материальное благосостояние, отсутствие войн, культура и даже конкретные Церкви, – все это важно лишь как средство, ведущее к этой окончательной встрече. Но когда эти ценности абсолютизируются, становятся «объективными», что уводит нас от личности Христа, то эта «объективация» ценностей парадоксальным образом превращается во встречу с дьяволом, который, как может показаться, способен осуществить все эти мечты, но в самый неожиданный момент он являет нам свой ужасный лик убийцы. И тогда не остается ничего другого, как или склониться на его сторону, или бесповоротно выбрать путь Христа, на котором нас ожидает смерть и воскресение.

II. Грех

Нарушение божественной заповеди

Грех – это нарушение заповеди Божией; такое определение греха позволяет постичь наиболее ясный аспект тайны зла. Уже в Ветхом Завете Бог выражал Свою волю посредством Закона. И Иисус утверждает, что тот, кто любит Его, исполняет Его заповеди (Ин. 15: 10). Св. Василий, один из самых великих учителей Восточной Церкви, в своих Правилах в значительной степени отождествлял христианское совершенство с исполнением заповедей Писания¹¹⁸⁸. А в России монашество, идя по стопам великого реформатора, каким был преп. Иосиф Волоцкий, точно следовало предписаниям Василия Великого¹¹⁸⁹.

Для русского сознания неестественно отделять истину от ее нравственного аспекта. Христианскую мораль постигали в основном из книг, содержащих вполне определенные, четко сформулированные принципы. Первый христианский князь Киевской Руси Владимир, «крестившись, сразу понял то, что в его эпоху не понимали ни византийские императоры, ни епископы греческие: он понял, что истинная вера обязывает, именно обязывает переменить правила жизни, своей и общей, согласно с духом новой веры... Он нашел несогласным с духом Христовым казнить смертью даже явных разбойников»¹¹⁹⁰. И к войне он относился с сомнением, и не по причине сентиментальной слабости, но потому что «боялся греха».

Это моралистическое сознание возрастает с течением времени. Особенно сильным оно было в эпоху старообрядцев. Кажется, что в их книгах происходит отождествление догматов с обрядами и моральными установками¹¹⁹¹. При этом большое влияние, которое имели в Киеве католические учебники по нравственному богословию, вовсе не противоречит такому пониманию религии. Петру Могиле принадлежит следующее определение греха: «грех не имеет собственной сущности, он не есть создание Божие; и потому нельзя выразить словами, что это такое; но можно сказать, что он есть нарушение закона [...],

противоречие божественной воле, проистекающее из нашего собственного духа и нашей собственной воли, которое влечет за собой смерть и всяческий гнев Божий»¹¹⁹².

Храня верность духу св. Василия Великого¹¹⁹³, представители нравственного богословия не любят проводить различие между «евангельскими предписаниями» и «заповедями», ибо каждое слово Божие для них является «заповедью»¹¹⁹⁴.

Человеческая слабость

Постепенное уточнение нравственных законов можно сравнить с аналогичными усилиями при формулировании «определений» веры. Если в догматическом богословии необходимо избегать опасностей рационализма, то и христианскую мораль нельзя отождествлять с «морализмом», чтобы не впасть «в порочный круг условий человеческого существования»¹¹⁹⁵.

Для блаженного Августина морализм представал в форме ереси, пелагианства, полагавшего, что человек может исполнять заповеди Божии с помощью лишь своих собственных сил¹¹⁹⁶. Известно, что греческие Отцы часто высказывали подобные мысли, однако они не являются пелагианами. Они исходили из предположения об «обоженной природе человека». В русле этой традиции преп. Иосиф Волоцкий утверждает, что исполнение всех заповедей Божиих возможно для каждого человека: «кто желает этого, тот сможет соблюдать их»¹¹⁹⁷.

Однако мыслители нашего времени стоят ближе к бл. Августину. Можно, например, отметить принципиальное расхождение между нижеприведенным текстом Н. Бердяева и убеждениями преп. Иосифа Волоцкого: «Нередко указывают на то, что представители других религий – буддисты, магометане, евреи – лучше христиан, лучше исполняют заветы своей религии... Есть явное противоречие в такого рода суждениях. Если последователи других религий нередко бывают лучше христиан, лучше исполняют заветы своей религии, то именно потому, что заветы других религий легче исполнить вследствие исключительной высоты христианства [...]. Если материалист по

своему миросозерцанию оказывается хорошим человеком, преданным своей идее, способным для нее приносить жертвы, то он уже поражает своей высотой и его ставят в пример. Но христианину безмерно трудно стоять на высоте своей веры, своего идеала, ибо он должен любить врагов своих, нести крест свой, должен героически сопротивляться соблазнам мира, чего не должен делать ни верующий еврей, ни магометанин, ни материалист. Христианство направляет жизнь нашу по линии наибольшего сопротивления, жизнь христианина есть самораспятие»¹¹⁹⁸.

Справедливо утверждают, что русские не моралисты, что они глубоко осознают человеческую слабость и испытывают сострадание к грешникам. Достоевский является самым значительным апостолом такого сострадания. Это он вкладывает в уста старца Зосимы слова: «Не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его»¹¹⁹⁹.

Сознательное противодействие морализму

Согласно св. Василию Великому, все нравственные принципы можно свести к заповедям. В России же некоторые учителя нравственности превращали заповеди в советы: чтобы донести искупление до людей, Христос учредил Свою Церковь, в которой нет места для приказаний, но лишь для увещаний¹²⁰⁰. В своем Пространном христианском катехизисе Филарет Московский утверждает, что Иисус Христос предложил Свое учение, не навязывая его, но провозглашая блаженными тех, кто примет его и будет исполнять¹²⁰¹.

В своей книге Этика преображенного эроса¹²⁰² Б. Вышеславцев на основании многочисленных цитат из Писания утверждает, что христианство заменило рабство закона свободой милосердия и законническую мораль – восхождением к преображенному эросу. Даже те, кто ни в коей мере не хотели преуменьшать значение божественных заповедей, призывают не забывать, что они лишь имеют воспитательную ценность, и, следовательно, относительны. Так, Вл. Соловьев представлял читателям свою книгу о нравственной философии «как систематический указатель правого пути жизненных странствий

для людей и народов»¹²⁰³. Это странствие должно закончиться встречей со Христом¹²⁰⁴. Отделенные от личности Христа, заповеди теряют свой смысл. Евангелие, взятое само по себе и рассматриваемое лишь как книга нравственных норм, превращается в утопию. И не с целью ли противостояния морализаторским установкам Льва Толстого написан Идиот¹²⁰⁵ Достоевского? И тогда «евангельский христианин» князь Мышкин предстает как обманчивый образ Спасителя, как «неудачник».

«Супраморализм»

Вовсе не русские открыли дискуссию о важности заповедей в духовной жизни, и они никогда не пытались предлагать альтернативных решений. Их своеобразие или, скорее, национальный характер, окрасивший эту проблему, проявился в постановке следующего вопроса: что такое божественный закон? Несомненно, что источник божественного закона – это нравственное учение Писания и христианской традиции. Постепенно он стремился сформулировать нравственные обязанности, опираясь на универсально значимые принципы. «Закон по существу своему, – пишет Вл. Соловьев, – есть общепризнанное и безличное (то есть, не зависящее от личных мнений и желаний) определение права, или понятие о должном (в данных условиях и в данном отношении) равновесии между частною свободою и благом целого – определение или общее понятие, осуществляемое чрез особые суждения в единичных случаях или делах»¹²⁰⁶.

Сомнения русских мыслителей можно выразить, прибегнув к следующему возражению: принцип выражает потребность «природы», однако именно «личность» ответственна за добро и зло. И потому личность нуждается в «персональном» путеводителе на пути спасения. Из этого следует необходимость духовного руководства, доверенного тем, кто является не простым «истолкователем закона», но истинным «духовным отцом».

«Этика закона, – утверждает Бердяев, – это этика социальной обыденности». Свое философское выражение она

обрела в кантианстве, а свой религиозный образ – в фарисействе. Такая этика «организует жизнь среднего человека, человеческих масс»¹²⁰⁷. Флоренский замечает, что библейская традиция уподобляет заповеди пути. Есть «два пути», мудрости и безумия, добродетели и порочности. Путь предполагает знание цели и разнообразие призваний каждого¹²⁰⁸. Следует ли из этого заключить, что нравственные законы относительны? Нужно не забывать о противоречии, существующем между потребностью в законе и необходимостью его преодолевать¹²⁰⁹. Разрешение этого противоречия может быть достигнуто не с помощью простого компромисса, но в «супраморализме»¹²¹⁰.

Гессен в своей интерпретации романа Братья Карамазовы Достоевского видит в трех братьях – Дмитрие, Иване и Алеше – воплощение трех степеней блага и соответствующих им трех искушений зла. Дмитрий символизирует естественную основу нравственности, выраженную полуинстинктивными чувствами доброты, жалости и благоговения; Иван символизирует благо, ставшее объектом размышления, он ищет рациональный смысл жизни. Это кантианская автономная добродетель, состоящая в свободном исполнении долга без любви. Высшая степень блага воплощена в Алеше, который любит каждое живое существо «ни за что», в его индивидуальной целостности, и который в любой данный момент принимает творческое участие в жизни других людей. Фигуру старца Зосимы в этом романе Гессен рассматривает как выразителя сверхнравственной святости. Он истолковывает идею старца о том, что «всякий пред всеми за всех и за все виноват», как указание на то, что Царство Божие и принцип, на котором оно зиждется, выходит за пределы противопоставления между добром и злом. С точки зрения Гессена, старец Зосима стоит выше сферы морали, тогда как Федор Павлович Карамазов – даже не достигает ее¹²¹¹.

Несомненно одно: старцы вовсе не «освобождали» от необходимости следовать божественному Закону и не «переделывали» его. Скорее, они стремились осмыслить этот Закон в свете Духа. Нравственность «мета-номична», но не «аномична». Грех, согласно ап. Иоанну, есть беззаконие (аномия)

(1 Ин. 3: 4). Быть вне Закона, объясняет Флоренский, то же самое, что быть вне бытия¹²¹².

Грех против личности

Русские мыслители полагают, что достоинство человека основано на том, что он является личностью. Зло, разрушающее бытие, прежде всего враждебно человеческой личности. В этом контексте становится понятным утверждение Вл. Лосского о том, что грех есть падение личности до уровня природы или «смещение личности и природы»¹²¹³. Личность создается отношениями любви; грешник же, напротив, «утверждает себя как индивид, как собственник собственной своей природы, которую он противопоставляет природам других как свое “я”»¹²¹⁴.

Нужно ли рассматривать грех как «падение»? Эта концепция хорошо разработана Отцами, которые видели в Адаме венец совершенства. Русские мыслители вообще рассматривали творение динамическим образом, в постепенном становлении, и потому грех они считали оборотной стороной этого динамизма. По терминологии С. Булгакова, грех внесофиен или анτισофиен¹²¹⁵. Согласно Л. Карсавину, грешник довольствуется полубытием или полунебытием¹²¹⁶. И потому, по его убеждению, говорить о борьбе со злом – значит использовать отходы дуалистической терминологии. Правильнее было бы говорить о возрастании несовершенного существа до совершенства, то есть до личности. О переходе от эгоизма через любовь к вечной жизни¹²¹⁷. Грех переворачивает жизненный процесс, он ведет от жизни к смерти, поскольку приводит к самоубийству¹²¹⁸. Евгений Трубецкой объясняет это так: «Если Бог есть жизнь, то что такое грех, как не отпадение от жизни? Такое понимание греха представляется единственно религиозным; если мы продумаем его до конца, то внутренняя, существенная связь между грехом и смертью становится очевидною; потому всякие сомнения в соразмерности наказания с виною отпадают сами собою: смерть не есть внешнее наказание за грех, которое может быть заменено каким-либо

другим наказанием, более мягким, или вовсе отменено, ибо смерть лежит в самой природе греха»¹²¹⁹.

Грех – эгоизм

Личность по природе своей агапична, а грех – это эгоизм. Учение Отцов о противопоставлении *philautia* (себялюбия) любви¹²²⁰ было настолько усвоено русской традицией, что один протестантский путешественник приводит такое смелое, слышанное им утверждение: «Грех, совершаемый из любви к Богу, уже не является грехом»¹²²¹. А Б. Вышеславцев подытоживает общеизвестное учение: эгоизм неизбежно приводит к обеднению бытия как для самого эгоиста, так и для прочих субъектов психо-материальной сферы. Таким образом, эгоизм – это главное зло, порождающее все остальные, производные от него типы зла, неизбежно связанные с относительной изоляцией всех действующих индивидов, источником разрушения и распада космоса¹²²². П. Евдокимов видит этот символический аспект воплощенным в фамилии главного героя Преступления и наказания: Раскольников происходит от раскола, схизмы, отделения, изоляции. Преступление изолирует, отделяет от мира. «Оставьте. Оставьте меня все... Прочь от меня! Я один хочу быть, один, один, один!»¹²²³

Еще раз отметим основное исходное различие между традиционными авторами, писавшими на духовные темы, и мыслителями XX века. Первые рассматривают реальность любви как первичную, как естественное состояние человека, чтобы затем представить уловки эгоизма как падение. Вл. Соловьев¹²²⁴, как и Л. Карсавин¹²²⁵, основываясь на эволюционистской перспективе, исходят от материи, которая непроницаема и, следовательно, «эгоистична» и является первопричиной смерти. И значит жизнь есть процесс, ведущий от эгоизма ко всеобщей любви, от греха – к жизни.

Рабство – ложь

Принижение личности означает потерю свободы, порабощение «вещественным началам мира» (Тал. 4: 3). Мир обретает магические очертания, моралистическая религия имеет в качестве первопричины страх. Именно такими Гоголь представляет людей, пребывающих в состоянии греха¹²²⁶. Таково и истолкование грехопадения В. И. Несмеловым, который усматривает его сущность в суеверном отношении к материальным вещам как источнику силы и знания. «Люди захотели, чтобы их жизнь и судьба определялись не ими самими, а внешними материальными причинами». Несмелов все время борется против языческих, идолопоклоннических, магических элементов в христианстве»¹²²⁷.

Греческие Отцы связывали грех с незнанием: оно представало для них скорее следствием, чем причиной греха¹²²⁸. Всякое зло, пишет Л. Карсавин, есть неполнота теофании¹²²⁹. Отсутствие любви, берущее начало от греха, приводит к затемнению истины¹²³⁰. Вл. Соловьев приводит теоретическое обоснование этой реальности: критерий истины есть всеединство, и потому грешник в той степени, в какой он замыкается в себе самом, живет во лжи¹²³¹. Рационалисты живут в иллюзорном мире, вне всякой духовной перспективы. И Соловьев сравнивает их с загипнотизированным петухом, который не может переступить проведенную мелом перед его глазами черту, принимая ее «за какую-то роковую преграду»¹²³².

«Темная духовность» плоти, мнущееся сердце

Личность «духовна». Отцы говорят о «плотскости» грешника. Ориген подчеркивает, что слово плоть не означает тела как такового, но состояние, вызванное искривлением души¹²³³. Чтобы выразить то же самое, русские мыслители используют выражение «темная духовность»¹²³⁴. А. Бургов, правда, слишком упрощая, говорит, что такое понимание греха типично для православия. «Православное учение отличается от римско-католического в том, что оно не рассматривает вождение как естественную вину, но как нечто новое,

появившееся в природе, но противоприродное, как позитивное начало зла, которое находится не на периферии человеческого естества, т. е. в теле, но в душе или в духовной сфере человеческой природы, особенно в сфере воли [...]. Православное учение отличается от протестантского тем, что имеет более умеренное суждение о власти наследственного вожделения»¹²³⁵. И действительно, вожделение затрагивает не только тело, но и сердце становится мятущимся.

Опыт мятущегося сердца наиболее близок к опыту греха и тех последствий, которые он оказывает на психику человека¹²³⁶. Авторы Добротолубия объясняют подобное состояние с помощью древней терминологии, тогда как современная психология использует для этого свои собственные категории¹²³⁷. Слишком большое сосредоточение личности на себе самой приводит ее к определенным невротическим состояниям, к ощущению тьмы, к изоляции, к отделению от реальности. «Разрушение личности на этом не останавливается и может привести не только к некоторым психозам, но и к той точке, которую в мистической литературе называют второй смертью. Если первая смерть состоит в отделении души от тела, то смерть вторая, согласно Флоренскому, – в отделении души от духа, в отделении самости, которая становится окончательно сатанинской»¹²³⁸.

В повести Двойник Достоевский показывает, как эгоцентризм греха, психологическое нечувствие другого приводит к болезненной патологии раздвоения личности¹²³⁹. А Флоренский находит очень яркий и наглядный пример в живописи, в «Джоконде» Леонардо да Винчи. Эта картина есть выражение хаотического вихря состояний, в котором мечется сердце. «Недаром загадочная и соблазнительная улыбка всех лиц Леонардо да Винчи, выражающая скептицизм, отпадение от Бога и самоупор человеческого “знаю” есть на деле улыбка растерянности и потерянности: сами себя потеряли, и это особенно наглядно у “Джоконды”. В сущности, это – улыбка греха, соблазна и прелести, – улыбка блудная и растленная, ничего положительного не выражающая (в том-то и

загадочность ее!), кроме какого-то внутреннего смущения, какой-то внутренней смуты духа, но – и нераскаянности»¹²⁴⁰.

В заключение можно сказать, что если сердце отождествляется с личностью, то разделившееся сердце разделяет и человека как такового, и этот раскол перерастает психологический уровень и захватывает уровень онтологический. «Грех – момент разлада, распада и развала духовной жизни. Душа теряет свое субстанциональное единство, теряет сознание своей творческой природы, теряется в хаотическом вихре своих же состояний, переставая быть субстанцией их. “Я” захлебывается в “потопе мысленном” страстей»¹²⁴¹.

Социальный грех

Личность по природе своей существо общественное. И разделение, которое провоцирует в ней грех, имеет и социальные последствия. С одной стороны, зло отделяет человека от общества других, с другой – само общество бывает обеспокоено греховными деяниями индивида. И, в конце концов, это общество тоже становится греховным, творя несправедливый суд над своими членами. Для славянофилов христианское совершенство достигается в соборности, в богочеловеческой полноте (pleroma). А грешник отделяется от нее и идет в ад совершенно один¹²⁴². Самарин пытался найти, правда, довольно безуспешно, подтверждение этой экклезиологической установке в учении Гегеля, который настаивал на том, что индивид подчиняется всеобщему¹²⁴³. По Соловьеву, человек как единичное лицо не может рассматриваться как существо нравственное, поскольку «действительное личное достоинство каждого несомненно выражается и воплощается в его отношениях к тому, что его окружает»¹²⁴⁴. И значит, с одной стороны, грех отделяет человека от общества, а с другой – это отделение лишает его человеческого достоинства.

Виновность человека по отношению к другим усиленно подчеркивается верующими, тогда как социальные реформаторы свидетельствуют скорее о противоположном

аспекте: виновности развращенного общества или о зле, направленном на индивида. Обвинения Льва Толстого, разоблачавшего несправедливость и ложь истории, цивилизации, самих основ государства и общества, по-прежнему актуальны. Он обвинял историческое христианство, институциональную Церковь в том, что они приспособили заповеди Христовы к законам мира сего, что они превратили Царство Божие в царство кесаря и предали Божьи законы. «У Толстого было потрясающее чувство вины, вины не только личной, но и того класса, к которому он принадлежал»¹²⁴⁵. Такую же критику можно найти и в произведениях Н. Федорова, который обвинял общество своего времени в том, что оно основано на жизни без чувства братства, в том, что оно призывает людей к войне вместо того, чтобы помогать им любить друг друга¹²⁴⁶. Марксисты же представят свое объяснение греха: социальный и экономический грех – это неравенство между богатыми и бедными.

Космический грех

Говорить о космическом грехе – это значит распространять на весь мир влияние последствий человеческой злонамеренности¹²⁴⁷. Вл. Соловьев развивает это утверждение в Чтениях о Богочеловечестве. «Коренное зло нашей природы свойственно всему живущему [...]. Следовательно, зло есть общее свойство всей природы: вся природа, будучи, с одной стороны, именно в своем идеальном содержании или объективных формах и законах, только отражением всеединой идеи, является, с другой стороны, именно в своем реальном, обособленном и разрозненном существовании, как нечто чуждое и враждебное этой идее, как нечто недолжное и дурное [...]. Это-то ненормальное отношение ко всему... это противопоставление себя всем другим и практическое отрицание этих других – и является коренным злом нашей природы»¹²⁴⁸.

Е. Трубецкой пишет в связи с этим: «В учении апостола Павла грех изображается как космическая катастрофа, изменившая весь строй вселенной, как начало всеобщего

распада и разлада»¹²⁴⁹. «Злая воля есть именно восстание против всеединства, а грех – его нарушение»⁶¹²⁵⁰. Грешник как бы стремится подтвердить, что всеединства не существует, а значит – он отрицает существование Бога. Покаяние же, напротив, основывается на признании своего греховного состояния. А обычай исповедовать свои грехи матери-земле показывает, насколько глубоко сознание верующего народа пронизано этим чувством¹²⁵¹.

Разрушение целостности личности (Флоренский)

Богословие о. П. Флоренского сосредоточено на «личности». Все его элементы, которые мы излагали, развиты в Столпе и утверждении истины, особенно в седьмом Письме. Прежде всего, автор указывает на источник греха. «Грех – в нежелании выйти из состояния самотождества, из тождества “Я-Я” или, точнее, “Я!” [...] Иными словами, грех есть та сила охранения себя, как себя, которая делает личность «самостуканом» [...]. Стремясь к самобожеству, личность даже самой себе не остается подобной и рассыпается и разлагается и дробится во внутренней борьбе. Зло по самому существу своему – “царство, разделившееся на Я”»¹²⁵². Флоренский рассматривает личность в свете догмата о единосущии¹²⁵³, отрицанием которого является грех; а следствием – разрушение общества. «Эгоистическое погружение в свою собственную самость приводит личность не к большей ее ценности, а наоборот, к ее разрушению. “Без любви, – а для любви нужна прежде всего любовь Божия, – без любви, – говорит Флоренский, – личность рассыпается в дробность психологических элементов и моментов”»¹²⁵⁴.

Личность несет в себе глубоко творческое начало; а грех – это бесплодие. «Бесплодие, бессилие, неспособность рождать жизнь – вот естественный плод греха. Грех неспособен творить, но – только разрушать. Грех неспособен рождать, ибо всякое чадородие – не иначе, как от Сущего Отца, но – только умерщвлять [...]. Даже на “черной мессе”, в самом гнезде

диавольщины, диавол со всеми своими поклонниками не могли придумать ничего иного, как кощунственно пародировать тайнодействия литургии, делая все наоборот. Какая пустота! Какое нищенство! Какие плоские “глубины”!»¹²⁵⁵

Сознание – это связь с другими, и оно развивается в соборности. «В погоне за греховным рационализмом сознание лишается присущей всему бытию рациональности. Из-за умствования оно перестает созерцать умно. Сам грех – нечто вполне рассудочное, вполне по мере рассудка, рассудок в рассудке, диавольщина, ибо Диавол-Мефистофель – голая рассудочность»¹²⁵⁶.

Отметим другие различия, помогающие понять грех: истина – это «вечная память», памятование, тогда как грех есть забвение, отделение от прошлого¹²⁵⁷. Истина – это всеединство, красота, тогда как грех – это уродство. Грех «все располагает в одной плоскости, все делает плоским и пошлым. Ведь что иное пошлость, как не склонность отрывать все, что незримо, от корней его и рассматривать как самодовлеющее и, следовательно, неразумное, то есть – глупое»¹²⁵⁸.

Будучи нарушением космического порядка, грех есть беззаконие (hé anomia) (1 Ин. 3: 4)¹²⁵⁹, «извращение Закона... то есть того внутреннего Строя всего творения, которым живо оно, того Устроения недр твари, которое даровано ей Богом, той Премудрости, в которой – смысл мира. Вне Закона, грех – ничто, имеет лишь мнимое существование, ибо, – позволяя себе применить слова Апостола, хотя, быть может, в несколько свободном толковании, – “законом познается грех”»¹²⁶⁰.

«Грех в своем беспримесном, предельном развитии – это геена». Если красота и реальность – это свет, то «геена – это тьма, беспросветность, мрак, skotos». «Ведь свет есть являемость реальности; тьма же, наоборот, – отъединенность, разрозненность реальности, – невозможность явления друг другу, невидимость друг для друга»¹²⁶¹.

Различение грехов

Основу русского вероучения о грехе составляют писания Отцов. И, следовательно, там отсутствуют более поздние

латинские определения или же они изменяются при переходе от одного писателя к другому в зависимости от того, идет ли речь о книгах католических или протестантских. В этом причина определенных колебаний: например, как отличать грехи «простительные» от грехов «смертных». Так, для М. Олесницкого различие между грехами простительными и смертными, изобретенное католиками, недопустимо; исповедовать следует любые грехи, будь они смертные или нет. Проведение различий между ними является юридическим, механическим, ложным¹²⁶².

М. Менстров¹²⁶³ допускает, что грехи можно разграничивать, но только в целях внесения ясности, для того чтобы видеть, как именно нарушается Божия воля и какая роль в этом принадлежит собственной воле человека. Но таково, впрочем, и учение св. Василия Великого¹²⁶⁴. Известно, что большинство русских представителей нравственного богословия называли «смертными грехами» восемь основных пороков¹²⁶⁵, грехи против Святого Духа и грехи, которые вопиют к Небу о возмездии¹²⁶⁶.

В заключение отметим еще одно любопытное народное мнение. В Стихах духовных многочисленные грехи людей делятся на четыре группы: грехи теллурические, грехи против ритуальных законов, грехи против закона любви и грехи против предписаний аскетического характера¹²⁶⁷. В первой группе выделяются грехи против матери-земли, против семьи, против всего, что является естественной средой для русского крестьянина. Ко второй группе относятся нарушения ритуальных обычаев Церкви: несоблюдение праздников, постов, молитвы. В третью группу входят грехи против ближнего, особенно отсутствие милосердия. И в конце идут грехи слабостей страстного человека – распущенности, азартных игр и т. п.

III. Покаяние

Felix culpa?

Грех существует. Ускользает ли он от контроля Промысла? Объяснение, предложенное св. Василием Великим, принимается всеми православными: зло влечет за собой суд, наказание, и они побуждают человека к покаянию¹²⁶⁸. В покаянной традиции христианского Востока¹²⁶⁹ русские духовные авторы воспевают сладость сокрушения (penthos), открытие милосердного лика Отца, Который прощает наши вины. И даже грех ведет к Богу того, кто сокрушается, говорил старец Макарий Оптинский¹²⁷⁰.

Вл. Соловьев подтверждает это традиционное мнение: «Во всем, что существует, мы должны признавать возможность (потенцию) добра и способствовать к тому, чтобы эта возможность стала действительностью»¹²⁷¹. Но не опасно ли для православного учения о грехе говорить о «провиденциальных грехах»? Этот вопрос вставал уже перед Оригеном, имевшим мужество видеть в некоторых грехах *felix culpa*¹²⁷². Достоевский, Шестов и Бердяев довели эту точку зрения до крайности¹²⁷³.

Бердяев: пробуждение свободы и познание Бога через грех

Бердяев утверждает, что зло и страдание, эти центральные проблемы религиозного сознания, не являются препятствием для признания существования Бога. Наоборот, «Бог именно потому и есть, что есть зло и страдание в мире, существование зла есть доказательство бытия Божия. Если бы мир был исключительно добрым и благим, то Бог был бы не нужен, то мир был бы уже богом. Бог есть потому, что есть зло. Это значит, что Бог есть потому, что есть свобода»¹²⁷⁴.

По Бердяеву, мир переходит от изначального отсутствия различия между добром и злом к резкому их противопоставлению, чтобы в конце достичь нового различия

между добром и злом, обогащенного всем опытом их различия. Другими словами, он достигает Бога и рая в Боге, находящегося по ту сторону добра и зла, в сверх-дobre¹²⁷⁵. Эти идеи Бердяев развивает в своей книге О назначении человека, называя свое учение «опытом парадоксальной этики»¹²⁷⁶.

Парадокс этики гласит: плохо, что возникло различие между добром и злом, но проводить такое различие, коль скоро оно появилось – хорошо; плохо, когда подвергаешься испытанию через опыт зла, но хорошо, когда познаешь добро и зло после прохождения этого опыта¹²⁷⁷.

Оставим в стороне все спорное в этих теориях. Интереснее выявить, каково их общее основание. Действительно, обнаруживается, что в основе их лежит оптимизм, типичный для восточной традиции в отношении к покаянию, которое предстает как высшее откровение милосерднейшего Бога.

Достоевский постоянно возвращается к этой теме. Его дочь Любовь вспоминает, что ее отец, прежде чем перед смертью в последний раз благословить своих детей, попросил прочесть притчу о блудном сыне. И это краткое евангельское изложение судьбы каждого человека и его сияющей веры стало его прощанием. «Всегда помните о прощении Отца и о том, с какой радостью Он дарует прощение. Любовь Божия безмерна и безгранична»¹²⁷⁸.

Страдающая радость

Дух покаяния Восточной Церкви, благая весть торжества благодати над грехом ощущались как национальная русская тема. Эпоха первых монахов изобиловала «катаниктическими» молитвами¹²⁷⁹. Св. Игнатий Брянчанинов, подводя итог этой традиции, пишет: «Хотя бы кто стоял на самой высоте добродетелей, но если он молится не как грешник, молитва его отвергается Богом»¹²⁸⁰. Старец Силуан полагал, что лучшее познание Бога дается тому, кто ищет Его в слезах. Однажды он молился: «Господи, научи меня, что я должен делать, чтобы смирилась моя душа». И услышал в сердце ответ от Бога: «Держи ум твой во аде, и не отчаивайся»¹²⁸¹. Это значит, что

нужно одновременно видеть все зло греха и милосердие Божие, спасающее кающегося.

В письме к В. Жуковскому Гоголь признается: «Душа моя жаждет укоров... Мне нужно, чтобы мне говорили о моих грехах. Если бы Вы знали, какая для меня радость открывать в своей душе какой-то порок, до тех пор неразличимый»¹²⁸².

Таинство исповеди

Русские духовные писатели, особенно во времена Духовных академий, много говорили об исповеди и подробно рассказывали о том, как ее следует проводить. Конечно, в этом чувствовалось немалое латинское влияние. Много страниц посвящено таинству покаяния в книге друга Петра Могилы, архимандрита Иннокентия Гизеля Мир с Богом человеку¹²⁸³. Несколько позже на эту же тему появилась другая работа – архимандрита Платона Фивейского, озаглавленная Напоминание священнику об обязанностях его при совершении таинства покаяния¹²⁸⁴ 2.

В ней содержится много добрых пастырских советов о средствах, могущих помочь при врачевании болезней души, ободрить боязливых, пробудить дремлющее сознание. Как и во многих других частях земли, так и в России христиане были мало обучены этой науке и исповедовались в самой общей форме. И потому пастырские указания рекомендуют священникам перед исповедью прочесть краткую проповедь о христианских обязанностях. В свод таких достаточно официальных указаний, вышедший в 1889 году седьмым изданием, добавлен ряд подробных вопросов, которые следует задавать кающемуся во время исповеди, вопросов, меняющихся в зависимости от того, обращены ли они ко взрослому, к священнику или ребенку¹²⁸⁵.

Если же обратиться к тайне исповеди, то Духовный регламент¹²⁸⁶ Петра I стал предметом болезненных противоречий для исповедующихся; вот почему в Напоминании Платона Фивейского, предназначенном для духовников, мы находим непреклонную защиту тайны исповеди. Священник должен скорее умереть, чем выдать то, что он услышал во

время исповеди, какому-нибудь человеку, власть имеющему, или гражданскому суду. Однако он обязан уважать Регламент, который утверждает, что национальные законы допускают исключение из этого правила. Если кто-то признался на исповеди в дурных намерениях против Церкви, императора или государства, то закон обязывает духовника донести на кающегося властям¹²⁸⁷.

Покаянные епитимьи, рекомендуемые в книгах того времени, были очень строгими и предполагалось их неукоснительное соблюдение¹²⁸⁸. В наши дни ситуация изменилась. Выполнение епитимьи, наложенной духовником, становится не таким обязательным, потому что «она не имеет значения удовлетворения справедливости Божией в отношении грехов, того значения, которое она имеет для католиков»¹²⁸⁹. Такая позиция близка к протестантской. Но, возможно, она следует логике «символа» таинства. В восточном обряде таинство отпущения грехов осуществляется в форме «умоляющей» молитвы¹²⁹⁰. На Западе оно имеет форму судебного решения. И, следовательно, «удовлетворение» является частью его символической целостности.

IV. Аскетизм

Традиционный аскетизм

Вместе с возникновением монашества и монашеской литературы русская духовность обрела традиционные принципы и формы аскезы, твердую убежденность в том, что она должна помогать «духу» в его борьбе с «плотью», с миром и дьяволом. В наиболее популярном изложении эти принципы выражены, например, в нравоучительных словах святителя Тихона Задонского, у которого мы читаем: «Всякий христианин двоякое рождение имеет, ветхое и плотское, духовное и новое»¹²⁹¹.

Формы аскетизма, унаследованные от древних монахов, встречаются уже в Печерском патерике: там говорится об пустынножительстве, посте, веригах и других средствах умерщвления плоти. О преп. Феодосии говорится, что «никто никогда не видел, чтобы он прилег или чтобы водой омыл свое тело – разве только руки и мыл»¹²⁹².

Постам придавалось очень важное значение¹²⁹³. Митрополит Никифор I в своем послании великому князю Владимиру Мономаху настаивает на соблюдении постов, дабы как следует исполнять нравственный закон¹²⁹⁴. Пост настолько неотделим от монашеской жизни, что она даже именуется постническим житием и монах называется спостником, как тот, кто разделяет пост с другими¹²⁹⁵. Но не только в монастырях пост занимает важное место: весь литургический год отмечен большими периодами поста. Специалист по нравственному богословию, Е. Попов запрещает брать пример с католиков, которые соблюдают лишь один из четырех больших постов, предписываемых традицией, – Великий пост¹²⁹⁶.

Иосиф Волоцкий излагает четыре основные причины, объясняющие необходимость поста и воздержания¹²⁹⁷: 1) всякий отказ от чего-то, всякое умерщвление плоти способствует общему возвышению души, пост несет ее на небо «на золотых крыльях» и предоставляет возможности Святому Духу наполнить ее Своей благодатью¹²⁹⁸; 2) пост возвращает нас в земной рай, в котором не было ни вина, ни вкусной еды,

поскольку уже существовал запрет вкушать плод от древа¹²⁹⁹; 3) пост облегчает воздержание¹³⁰⁰; 4) святые, пророки и апостолы, и Сам Иисус Христос дали нам тому пример¹³⁰¹. И в заключение автор добавляет, что без сердца смиренного и сокрушенного телесное воздержание не принесет никакой пользы¹³⁰².

У более современных мыслителей можно встретить интересные размышления о посте в связи с молитвой и делами милосердия¹³⁰³.

Умеренный аскетизм?

Часто утверждают, что русских монахов характеризует «умеренность телесной аскезы». И в этом смысле их можно считать учениками палестинских монахов¹³⁰⁴. Но исторические свидетельства, по-видимому, не подтверждают этой точки зрения. Число затворников в пещерских пещерах было велико; в русских музеях представлены в качестве курьезных экспонатов орудия для умерщвления плоти, давно вышедшие из употребления. И если мы встречаем многочисленные призывы к умеренности¹³⁰⁵, основанные на общем учении Отцов, то это служит доказательством того, что существовали и определенные крайности.

Что же касается «неумеренного» аскетизма, о котором повествуют жития святых, то С. Зарин, к примеру, пытается объяснить его особым образом. Прежде всего, говорит он, не следует забывать о различных климатических условиях. Полный отказ от мясной пищи гораздо легче было осуществлять в южных странах, к которым относится и Палестина, чем в России. Кроме того, нужно учитывать и то, что особо изощренное умерщвление плоти вдохновлялось особыми искушениями или же стремлением сострадать вместе со Христом¹³⁰⁶.

Однако мудрость Старцев отличало соблюдение разумной меры между духовной жизнью и аскетизмом внешнего делания. Это подтверждается многочисленными примерами. Св. Серафим Саровский в некоторых случаях требовал очень малого, а в других – очень много. Ибо он знал, что каждое

доброе дело должно «исходить из сердца», то есть пребывать в гармонии со всей личностью. Щедрое сердце внешне часто являет себя суровым, что для кого-то может быть вредоносным¹³⁰⁷.

Аскетическая жизнь связана с жизнью монашеской, хотя и не только с нею. Суровая аскеза практиковалась и среди раскольников¹³⁰⁸, а до конца XIX века в некоторых особых случаях ее иногда вели лица высокого социального положения¹³⁰⁹ и даже атеисты. «Катехизис революции С. Нечаева – это своеобразно аскетическая книга, как бы наставление к духовной жизни революционера. И предъявляемые им требования суровее требований сирийской аскезы. Революционер не должен иметь ни интересов, ни дел, ни личных чувств и связей, ничего своего, даже имени»¹³¹⁰. Конечно, в Нечаеве были черты фанатизма; зато ничто не препятствует восхищаться высокой нравственностью Н. Чернышевского. «Когда жандармы везли его в Сибирь, на каторгу, то они говорили: нам поручено везти преступника, а мы везем святого»¹³¹¹.

Аскетизм труда, «пассивный» аскетизм

С определенной точки зрения мы можем говорить об «умеренной» аскетической практике в России. Известно, что преп. Феодор Студит заменял трудом стремление к умерщвлению плоти¹³¹². Студийский устав был усвоен Киево-Печерской лаврой, а на севере – монастырем Пресвятой Троицы и другими монастырями. Именно этот дух мы встречаем в Житии преп. Феодосия Печерского, который брал на себя тяжелые работы и трудился постоянно, часто в тайне от всех¹³¹³; также поступал и преп. Сергей Радонежский. В Киево-Печерской лавре, наряду с сельскохозяйственными работами, занимались и разными другими ремеслами¹³¹⁴.

Кроме того, к русскому опыту следует отнести различие, проводимое современными теоретиками и заключающееся в противопоставлении «активного» аскетизма (когда подвижник намеренно выбирает различные средства для умерщвления плоти, например, вериги, полный затвор и т. п.) и так

называемой «пассивной» аскезы, когда смиренно принимают испытания, посылаемые самой жизнью: холод, несправедливые притеснения и т. д.¹³¹⁵

Можно понять, почему именно эта последняя форма аскезы особенно подходит для России. Суровый климат, история, полная страданий, авторитарные системы правления и т. п., – все это уже само по себе, чтобы человек смог выжить, требовало от него наличия определенного аскетического духа. Но, конечно, более глубинной причиной аскетической «пассивности» является кенотическое понимание дела спасения.

Цель аскезы: *apatheia* (стяжание бесстрастия)

Монашество, которое часто может казаться суровым, в сущности своей оптимистично. Оно верит в победу над злом, в возможность возврата к «райской природе» человека, достижения бесстрастия (*apatheia*) – цели аскетических усилий¹³¹⁶. Этот идеал сиял перед взором русских аскетов, хотя мы не так часто встречаем у них термин бесстрастие. Они не обучались в академиях, не читали Порфирия и не чувствовали себя достаточно непринужденно в дебрях эллинской терминологии. На своем языке они просто говорили о «внутреннем мире», о «чистом и безмятежном сердце», отражающихся на лицах святых¹³¹⁷. Этот обретенный внутренний мир привлекал народ к аскетам, о чем свидетельствуют, среди прочего, и рассказы о жизни преп. Серафима Саровского¹³¹⁸.

Часто ли встречаются святые такого рода? Интересно, что во всех храмах лики на иконах излучают мир. Это обстоятельство позволило о. Павлу Флоренскому утверждать, что цель аскезы – созидание не доброй личности, но личности прекрасной, лика, освящающего все вокруг себя¹³¹⁹.

Сомнения в ценности аскетического делания

Аскетизм предполагает и «насилие», борьбу, постоянную сосредоточенность. Даже не разделяя еретического учения о дуализме, нельзя не признавать существования постоянного осознания внутренней раздвоенности. Тогда не является ли внутренний мир, к стяжанию которого направлено столько усилий, всего лишь утопией? Вот почему Василий Розанов считает светлое христианство старца Зосимы и Алеши Карамазова «изобретением» Достоевского. По его мнению, истинное христианство, историческое христианство – это печальная религия смерти, проповедующая безбрачие, воздержание и аскетизм¹³²⁰.

Традиционный ответ на это возражение, как и на другие, подобные ему, – всегда один: принуждение и борьба неизбежны для того состояния, в котором находится человечество после грехопадения. Иван Ильин указывает на то, что не всякое применение силы должно считаться «насилием» в оскорбительном смысле, как полагал Лев Толстой. «Человек, стремящийся к добру, сначала должен искать психические и духовные средства для преодоления зла добром. Но если он не имеет в своем распоряжении таких средств, то обязан использовать психическое или физическое принуждение или предупреждение»¹³²¹. Одному епископу, без всяких оговорок утверждавшему, что христианство предполагает множество ограничений, о. Павел Флоренский¹³²² отвечал, что эти ограничения суть не что иное, как «духовная ортопедия» для обучения ходьбе с учетом того, что ноги деформированы грехом.

Разделяя эту православную позицию, некоторые авторы не скрывают своих опасений, что конкретным формам христианского аскетизма часто недостает чувства меры. В русском православии, пишет Николай Бердяев, можно выделить три течения, часто смешиваемых: космоцентрическое, раскрывающее божественные энергии в сотворенном мире и направленное на преображение мира (оно отражено в «софиологии»), антропоцентрическое, историко-философское, и эсхатологическое, связанное с деятельностью человека по отношению к природе и в обществе. Второе из них подавляет

творческую способность человека и опирается не столько на греческую патристику, сколько на сирийскую аскетическую литературу. Из этого следует, что «необходимо установить различие между русской творческой религиозной мыслью, которая по-новому ставит проблему антропологическую и космологическую, и официальным монашески-аскетическим православием, для которого авторитет Добротолубия стоит выше авторитета Евангелия»¹³²³. Даже добросовестный П. Евдокимов, заботящийся о том, чтобы нигде не уклониться от православия, осторожно высказывает определенное сомнение: «Великий опыт аскетов явил образы совершающейся в человеке внутренней брани, в ходе которой он освобождается от демонических сил, однако эта победа была одержана отчасти, за счет обесчеловечивания отношений между мужчиной и женщиной. И за эту победу платит женщина»¹³²⁴.

Вл. Соловьев, который сам вел жизнь монаха, со свойственным ему блеском обосновывает принципы аскетической жизни. Но почему же он не вступил в монастырь? Объяснения, которые он выдвигает, типичны для русского сознания: он прекрасно понимает, что свобода и внутренний мир, являющиеся целью аскетизма, относятся к плану эсхатологическому. Но как при этом примирить это внутреннее желание с реальной ситуацией внешнего принуждения в конкретных монастырях?¹³²⁵ На это старцы давали следующий ответ: необходимо, чтобы принуждение соответствовало расположению сердца каждой индивидуальной личности¹³²⁶.

V. Одухотворение тела

Плоть греха

В отношении тела русские аскеты придерживались древней традиции и повторяли аскетические проклятия греховной плоти, провозглашая одновременно твердую убежденность в том, что тело должно облечься в славу, предоставляя человеку тем самым возможность связи с материальным космосом. Русские аскеты развивали в основном этот второй аспект. В аскетической литературе достаточно часто встречаются античные аскетические максимы, порицания греховной плоти¹³²⁷. Простота этих выражений не исключает крайностей, приближающихся к ереси. И действительно, в Древней Руси дуализм богомилов пользовался определенным влиянием¹³²⁸. В знаменитых «Вопрошаниях» Кирик выражает свой ужас по отношению к человеческому телу, особенно женскому. Можно сказать, что для него любая женщина по природе своей есть существо нечистое. Все, что связано с рождением человека, нечисто и требует увеличения обрядов очищения¹³²⁹. Среда безусловно православных авторов в этой связи можно вспомнить преп. Кирилла Туровского и его аллегорические проповеди, в которых в духе того времени он говорит о постоянной борьбе между душой и телом, между разумом и чувствами¹³³⁰. Чтобы показать, каким образом можно выразить эти реалии, соблюдая должную меру, мы ограничимся одним духовным автором и одним мыслителем.

Феофан Затворник отталкивается от текста апостола Павла: «А если Христос в вас, то тело мертво» (Рим. 8:10). Комментируя его, он утверждает: «Заметим, что Апостол не говорит просто “тело мертво”, он добавляет “для греха”, из чего следует, что мертва греховная плоть, а не само тело»¹³³¹. Семен Франк, как человек веры и мысли, выступает против тех, кто утверждает – как, к примеру, В. Н. Карпов¹³³², – что проклятия «плоти» суть остатки платонизма, разделяющие единую реальность. Он пишет: «Власть “греха” или “плоти” даже над людьми, в основе, то есть в духовной глубине, уже

спасенными, есть некий первичный факт, образующий неразрешимую для человеческой рациональной мысли тайну... В основе этой парадоксальности лежит внесенное откровением Христовым совершенно новое понимание всемогущества Божия», в котором человек соучаствует посредством своих аскетических усилий¹³³³.

Прославленное тело

Очевидно, что цель телесной аскезы – это прославление тела, которое в определенном смысле и в определенной степени уже предвкушается на этой земле. Вечную жизнь, пишет С. Зарин¹³³⁴, наследует не только душа, но и тело. Замечательную иллюстрацию этого утверждения мы находим в иконографии: тела святых предстают там светящимися, одухотворенными. Исихастская традиция внесла свой вклад в развитие такого подхода. Святитель Григорий Палама бесстрашно утверждает примат человека над ангелами: величие человека заключено в его двойственной структуре дух-тело, которой лишены ангелы. Это не только отличает его от ангелов, но и наделяет его преимуществом над ними, ибо человек как тело и дух есть образ воплощенного Слова¹³³⁵. И не является ли одной из целей Воплощения «обожение плоти, дабы гордые духи не осмеливались бы воображать, что они более прославлены, чем человек»?¹³³⁶ Павел Евдокимов, комментируя этот текст св. Григория Паламы, истолковывает его строго в рамках исихастской традиции: слава Божия сияет в душе посредством души; в теле и через тело – во всем материальном космосе¹³³⁷. И потому тело человека имеет социальную и космическую ценность. У Льва Карсавина содержится интересная теория телесности: существует определенная корреляция «моего тела с другими телами не через их внешнее соотносительное положение или контакт, но через их взаимное проникновение и взаимное слияние». И значит, весь мир до некоторой степени есть также мое тело, но при этом мое тело остается «внешним» по отношению к нему¹³³⁸.

Реабилитация плоти (Мережковский и Розанов)

Мережковский ценит в язычестве то, что оно понимает достоинство тела и окружает его религиозным поклонением. Христианский идеал должен быть подобным: не бестелесная святость, но святая плоть, Царство Божие, в котором осуществляется мистическое единение плоти и духа. А традиционную Церковь, согласно Мережковскому, можно обвинить в переоценке аскетизма и бестелесной духовности, в недостаточном внимании к значению брачного союза и вообще ко всему, что связано с телом. И потому современное учение Церкви и современная культура «взаимно непроницаемы»¹³³⁹. В Евангелии Мережковский открывает три тайны, которые он связывает с проблемой святой плоти: Воплощение Сына Божия, приятие Его Тела и Крови в причастии и воскресение плоти¹³⁴⁰. Он считает, что необходимы новое откровение и новые догматы для раскрытия тайны святой плоти. Это будет эра Святого Духа, «третьего Завета», «вечного Евангелия», о котором уже говорил Иоахим Флорский¹³⁴¹.

Та же тенденция присутствует и у Василия Розанова, который воспекает «полноту жизни» и который так никогда и не смог освободиться от «притягательного соблазна чувственности»¹³⁴². А Бердяев возражает, что тело принадлежит образу человека и что форма человеческого тела уже есть «победа духа над природным хаосом»¹³⁴³. «Одухотворение» тела не есть его принижение. И телесность как проявление духа наивысшим образом являет себя в человеческом лице: «лицо человеческое есть самое изумительное в мировой жизни, через него просвечивает иной мир»¹³⁴⁴.

Суть традиционного учения можно, к примеру, найти у Вл. Соловьева. Для него цель аскетизма, власть духа над плотью – это «воскресение жизни», «полнота жизни», также и телесная¹³⁴⁵. Красноречивый знак власти духа над плотью есть девственность. И именно в таком качестве она и ценится в традиционном христианстве.

VI. Сексуальность

Похвальное слово девственности и целомудрию

Следуя Отцам, русские подвижники прославляли девственность как ангельскую добродетель¹³⁴⁶. В Печерском патерике восхваляется святой Стефан Угринский как покровитель целомудрия¹³⁴⁷. Позднее и о юном князе Андрее Заозерском, «русском Гонзаго»¹³⁴⁸, говорится как о примере для подражания. Против возражений жидовствующих эта добродетель строго защищалась преп. Иосифом Волоцким. Без целомудрия, чистоты невозможно узреть Бога. Грехи против чистоты более тяжелые, чем прочие, ибо они загрязняют тело и достигают души. При их посредстве храм Божий разрушается и делается жилищем демонов. Преп. Иосиф Волоцкий, следуя Отцам, выдвигает два основных аргумента в защиту совершенного целомудрия и девственности: 1) Иисус Христос, рожденный Девой, вел девственную жизнь; 2) жизнь целомудренная есть жизнь ангельская, ибо она лишена страстей¹³⁴⁹.

Среди недавних свидетельств следует отметить замечательные размышления о. П. Флоренского, для которого «самое-то слово цело-мудрие указывает на цельность, здравость, неповрежденность, единство... Противоположностью цело-мудрию является состояние развращенности, раз-врата, то есть раз-вороченности души»¹³⁵⁰. «Про некоторых подвижников Пречистая Дева, явившись им, говорила: “Этот – нашего рода”¹³⁵¹. Слова глубоко знаменательные! Значит, есть какой-то особый “род”, род Божией Матери... Еще во чреве матери они озаменованы и предначечены к особому устроению души. Они как бы изъяты из закона греховности»¹³⁵².

Если исходить из того, что девственники рождаются в целомудренном браке, то верно, что два образа жизни не противостоят друг другу, но дополняют один другой. «Только истинное, благодатное девство понимает, что брак – не

глаголемый “институт” гражданского общежития, а установление, от Самого Бога имеющее начало. И, наоборот, только чистый брак, только благодатное брачное сознание позволяет понять значительность девства: только брачный человек понимает, что монашество – не “институт” церковно-юридического строя, а установление Самого Бога и что оно качественно отличается от холостого разжения»¹³⁵³.

Нравственное богословие и аскетические наставления

В сочинениях на эти темы основное внимание уделяется негативным аспектам с целью защиты целомудрия от разных опасностей. Даваемые советы традиционные избегать женщин и юношей, хранить затвор...¹³⁵⁴

Согласно Иосифу Волоцкому, ничто так не отделяет от Бога, как нечистота, плотские желания¹³⁵⁵. В мире молодым людям больше, чем другим грозит потеря этой добродетели. Преп. Иосиф как-то сказал об этом одному дворянину, добавив, что всех молодых людей надо или женить в пятнадцать лет, или отправлять в монастырь, «иначе на тебя ляжет вина перед Богом за то, что юноша или девушка впали в грех нечистоты». «Увы, – добавил он, – этого обычая [жениться в пятнадцать лет] в нашей России не существует»¹³⁵⁶. Хотелось бы знать, в какой же стране существует подобный обычай!

В более близкую к нам эпоху Е. Попов несколько раздвигает эти рамки: «Откладывать вступление в брак чревато опасностью для целомудрия. Молодому человеку из рабочей среды следует вступать в брак самое позднее в 21 год; в среде более образованной этот возраст должен быть 25–30 лет. Но слишком рано вступать в брак юношам до 18 лет и девушкам – до 16 лет»¹³⁵⁷. К этим аргументам он добавляет длинный список сексуальных извращений, пришедших из «западной моды», против которых необходимо обороняться¹³⁵⁸.

Духовность брака

Что же касается супружеских отношений, то Отцы признавали их субстанциальную значимость, хотя и с некоторыми оговорками¹³⁵⁹. Отзвуки такого понимания можно встретить у русских моралистов вплоть до совсем недавней эпохи. Например, С. Остроумов утверждает, что «супружеские отношения препятствуют сосредоточенности и молитве, и потому благочестивые христиане воздерживаются от них на период поста и накануне церковных праздников»¹³⁶⁰.

Неудивительно, что аскетическая литература, пришедшая из монастырей, ничего не говорит о положительных аспектах брака, о той общей жизни, которую ведут муж с женой. Это молчание или отсутствие суждений порождает определенную реакцию среди мирян. У Льва Толстого можно встретить много тонких наблюдений о браке, особенно в его повести Семейное счастье¹³⁶¹. А вот в Войне и мире мы сталкиваемся с весьма необычным утверждением: «Если цель брака есть семья, то тот, кто захочет иметь много жен и мужей, может быть, получит много удовольствия, но ни в каком случае не будет иметь семьи»¹³⁶².

А. Бухарев (архимандрит Феодор) придавал особое религиозное значение браку. Но поскольку он был архимандритом, а потом ушел из монашества и женился, то его мнение не имело очень серьезного веса¹³⁶³.

П. Флоренский, прославлявший девственность, в то же время подчеркивал личностный характер сексуальных отношений. В браке явлены две стороны бытия человека: утверждение его индивидуального начала в теле и его отношения с другим. Синтез этих двух начал есть семья, общество, достойное свободного человека¹³⁶⁴. Но некоторые мыслители, такие как Розанов и Мережковский, в своем оправдании сексуальной жизни заходили слишком далеко.

Розанов: освящение пола

Розанов не видит «преображения» пола и плоти в подвиге девственности, но хочет их «освящения» в уже существующих формах¹³⁶⁵. Современное состояние цивилизации, по его мнению, объясняется тем, что христианство закрывает глаза на

проблемы пола. Он даже утверждает, что христианство есть внеполовая религия, боящаяся пола, плотской любви, что оно пренебрегает мистическим значением плоти, которое так важно для иудаизма¹³⁶⁶. «Иудаизм, большая часть языческих религий – религии рождения, апофеоз жизни, христианство же есть религия смерти... Рождение связано с полом. Пол – источник жизни. Если благословлять и освящать жизнь и рождение, то должно благословлять и освящать пол»¹³⁶⁷. Флоренский пишет: «Мы стыдимся, – приблизительно так рассуждает Розанов, – вовсе не существования органа или функции, а деятельности и явления их вне тех рамок и границ, кои составляют закон для данного органа или функции. Подобно тому, как корням растения естественно быть во мраке земли, а цветам – в сиянии дня, так же одним органам естественно быть скрытыми, другим – явленными, но отсюда ничего нельзя заключить о недолжности их функций, о изменности самих органов»¹³⁶⁸.

Мережковский: в защиту новой морали пола

Разделение на два пола, с точки зрения Мережковского, является распадом личности, ее раздвоением. Впрочем, полное их разделение все же невозможно, поскольку в каждом мужчине сокрыта тайная женщина, а в каждой женщине – тайный мужчина. Совершенный человек – это некое двуполое существо¹³⁶⁹. И значит, надо стремиться к преодолению существующего разделения. Христианская мораль, отделяя грех от того, что позволено, стремится к духовному преображению пола. Мережковский ставит вопрос, уничтожается или преображается грешный пол освященным полом? Этот вопрос имеет для него капитальную важность. И современное христианство не может определенно ответить на этот вопрос: этот ответ даст будущее христианство¹³⁷⁰. Мережковский даже утверждает, что в половых отношениях отражается тайна Св. Троицы¹³⁷¹. Через пол совершается проникновение одного тела в другое, «одного тела в меня и моего тела в другое». Отсюда происходит рождение нового существа¹³⁷². Отметим, что размышления о. П. Флоренского достаточно близки к этим мыслям, но для него не только лишь пол, но вся семейная

жизнь в ее духовном аспекте является отражением жизни Троичной любви.

Персонализировать отношения полов

Возникает вопрос, почему столько мыслителей возвращалось к античной мифологии об андрогинной природе человека. Этот миф, который мы находим у Платона¹³⁷³, объясняет, согласно Флоренскому, что «любовь – это и есть инстинктивное стремление любящих вновь соединить разделенное»¹³⁷⁴. В рамках этой гипотезы половые отношения должны стать средством для возвращения к «природе». Следовательно, как мы уже отмечали¹³⁷⁵, личность возвышается над природой. Уже для св. Иоанна Златоуста целью брака было преодоление связи, диктуемой природой, ради жизни в «личностном» единении, в соответствии с примером божественной любви¹³⁷⁶.

Эта же идея вдохновляла мысль Бердяева и Флоренского. Хотя они и объявляли двуполость идеалом, несомненно, не в прямом смысле, но они призывали к «персонализации» супружеских отношений, дабы человек с их помощью развивался полностью и свободно. Логическим следствием подобных рассуждений является защита «свободной любви». Такая любовь возвещается как идеал для будущих обществ в утопических произведениях, дух которых близок рассуждениям В. Белинского: «И настанет время... когда не будет мужей и жен, а будут любовники и любовницы, и когда любовница придет к любовнику и скажет: “Я люблю другого”, любовник ответит: “Я не могу быть счастлив без тебя, я буду страдать всю жизнь, но ступай к тому, кого ты любишь”, и не примет ее жертвы, если по великодушию она захочет остаться с ним, но подобно Богу скажет ей: хочу милости, а не жертв»¹³⁷⁷. Психиатр Николай Осипов полагал, что любовь была основной частью космической жизни гораздо ранее половой страсти. Он намеревался пересмотреть психологические теории Фрейда в духе персоналистической метафизики Н. Лосского¹³⁷⁸.

Для того чтобы утопизм свободной любви выглядел несколько более православно, Н. Бердяев предлагает

следующее объяснение: «Русская мораль в отношении к полу и любви очень отличается от западной морали. Мы всегда были в этом отношении свободнее западных людей и мы думали, что вопрос о любви между мужчиной и женщиной есть вопрос личности и не касается общества. Если французу сказать о свободе любви, то он представляет себе, прежде всего, половые отношения. Русские же, менее чувственные по природе, представляют себе совсем иное – ценность чувства, не зависящего от социального закона, свободу и правдивость. Серьезную и глубокую связь между мужчиной и женщиной, основанную на подлинной любви, интеллигентные русские считают подлинным браком, хотя бы он не был освящен церковным и государственным законом. И, наоборот, связь, освященную церковным законом, при отсутствии любви [...] считают безнравственной, она может быть прикрытым развратом»¹³⁷⁹.

Преображение пола

Размышления Вл. Соловьева в его Смысле любви¹³⁸⁰ показывают, что можно оставаться в рамках традиционной морали, вместе с тем обогащая ее новым видением. Бердяев высоко оценивал это произведение: «Статья Вл. Соловьева “Смысл любви” – самое замечательное из всего им написанного, это даже единственное оригинальное слово, сказанное о любви-эросе в истории христианской мысли... Вл. Соловьев – первый христианский мыслитель, по-настоящему признававший личный, а не родовой смысл любви между мужчиной и женщиной»¹³⁸¹.

Однако половые отношения будут воистину «личностными», лишь когда они станут духовными. И потому недостаточно лишь «оправдывать» половую жизнь, необходимо в полной мере способствовать ее становлению в истории спасения, развивающейся от материи к Духу. Вл. Соловьев анализирует этот процесс от первых симптомов влюбленности через супружескую жизнь до целомудрия, которое является эсхатологической целью этого становления.

Половая супружеская жизнь – это «естественное последствие не достигнутого в настоящем совершенства и

необходимый путь для его будущего достижения». В совершенном браке деторождение ненужно и невозможно. «Совершенный брак есть начало нового процесса, не повторяющего жизнь во времени, а восстанавливающего ее для вечности»¹³⁸². На основании тонких психологических наблюдений Вл. Соловьев показывает, что «быть влюбленным» означает открыть для себя «другого» как личность, и именно это открытие требует отношений, становящихся вечными, а значит, и духовными.

П. Евдокимов посвятил духовности брака две книги – Таинство любви¹³⁸³ и Женщина и спасение мира¹³⁸⁴. В русле поисков «смысла любви», унаследованных от Вл. Соловьева и Н. Бердяева, Евдокимов делает попытку придать их выводам прочное догматическое основание. Взаимоотношения между мужчиной и женщиной по замыслу Божьему – это прежде всего отношения между Иисусом Христом и Его Церковью. И именно в образе божественного должны искать мы единственно верное разрешение человеческих отношений, ибо, когда Господь лепил человека, Он созерцал Первообраз, Лик Христа¹³⁸⁵. «Цель состоит не в том, чтобы стать бесполом, но [...] преобразить отношения между мужским и женским началами так, чтобы открылось “иное”: в Царствии Божием «не женятся и не выходят замуж, но пребывают как Ангелы Божий на небесах» (Мф. 22:30). Та же метаморфоза заложена в Законе Ветхого Завета: именно его исполнение взрывает его изнутри, именно его превосхождение приводит к обоснованному его отрицанию в новой реальности Благодати. Однако чтобы достигнуть этого исполнения, нужно было пройти через Закон и исполнить его в его самом крайнем требовании»¹³⁸⁶. Автор добавляет: «Если женщина “онтично” связана со Святым Духом, то эта связь лишь тогда имеет универсальную ценность и значение, когда мужчина, со своей стороны, “онтично” связан со Христом [...]. Единство супружеской жизни имеет оправдание не в самом себе – потому что оно не является единством, замкнутым на земное, – но уже есть единое целое, открытое будущему веку и выходящее за пределы условий этого мира»¹³⁸⁷.

VII. Смерть

Победить смерть

Алеша в Братьях Карамазовых смущается тем, что от тела почитаемого им усопшего старца Зосимы начинает исходить тлетворный дух, поскольку знак этот никак не соответствует почитанию и святости столь любимого им старца¹³⁸⁸. Этот эпизод подводит нас к выводу о том, что даже те, кто, ведя подвижническую жизнь, достигают одухотворения тела, не могут избежать смерти¹³⁸⁹.

То обстоятельство, что проблемы жизни и смерти ощущались в России с особой силой, можно объяснить большими испытаниями, сопровождавшими всю российскую историю. О Н. Гоголе, бесспорном мастере описания русского народа, говорили, что «он видит мир *sub specie mortis*»¹³⁹⁰. Вл. Соловьев полагал, что дурно христианизированная греческая платоническая традиция побудила русских к поиску лучшего ответа на вопрос о жизни и смерти, более соотносящегося с Евангелием. И действительно, те, кто в отделении души от тела видели возможное освобождение, неизбежно приходили к признанию нирваны, ибо они лишали душу ее чисто человеческой основы. И современный «витализм», стремящийся к сохранению вида в его генетическом аспекте, разрушает ценности любви и личности¹³⁹¹.

Известно, что Отцы и схоластика, идущая по их следам, пытались преодолеть ужас смерти провозглашением бессмертия души. Это доказывалось с помощью философии: душа формулирует идеи и принципы, обладающие вечной значимостью. Все идеалисты успокаивали себя с помощью этой уловки, даже если они и не верили в Бога. Индивидуальный человек умирает, но его идеи остаются, они вечны. Однако подобный способ аргументации не мог удовлетворить русскую душу, поскольку для нее истина всегда должна быть живой и конкретной. Получается, что смерть уничтожает не только человека, но и истину как таковую.

Поиски истины возвращают нас к вопросу о том, как преодолеть смерть. Эту связь между истиной и смертью особенно интенсивно развивал Николай Федоров¹³⁹². Он жил и мыслил перед лицом смерти, не своей собственной, а других людей, всех людей, умерших за всю историю¹³⁹³. Вот почему борьба против смерти была его основной задачей, ибо смерть – это единственное и последнее зло. Для победы над ней нужно использовать все средства: науку, технику, результаты овладения стихийными силами природы. Воскрешение будет результатом божественной благодати и вместе с тем человеческой активности¹³⁹⁴.

Но обладаем ли мы необходимыми силами для борьбы со смертью? Федоров верил в это. А Розанов полагал, что смерть выявляет противоречивые проблемы. Органы чувств, память, физические силы покидают человека, и, тем не менее, при этом он может ощущать счастье, созерцая всю прошедшую жизнь, испытывая чувство телесной легкости. И Розанову кажется, что существует сила, способная противостоять смерти, сила, существующая в самом теле – это то, что порождает жизнь, «освященный пол»¹³⁹⁵.

Умереть со Христом

Как и в случае других проблем, рассматриваемых нами, основная причина, по которой мы ими занимаемся, заключается в том, что во всех из них преодоление антиномии можно обрести лишь во Христе. И потому именно мученики, отдавшие свою жизнь за Христа, открывают шествие святых в истории каждого христианского народа.

Первыми святыми, канонизированными Русской Церковью, были страстотерпцы – те, кто «претерпели страсти». Были ли все из них мучениками? Ответ будет зависеть от того, что мы понимаем под выражением «умереть за Христа». На Западе преобладает тенденция в каждом конкретном случае скрупулезно оценивать как причины мученичества, так и намерения гонителя. В России область проявления религиозного чувства гораздо шире. Смерть как таковая превращается в определенный «обряд», говорил Иван Тургенев. И ее

освящающая сила такова, что способна очистить душу того, кто ей не противодействует. Так происходит, например, в случае с невинно убиенными детьми, прославляемыми как святые. И потому смерть, особенно смерть насильственная, благодаря ее уподоблению смерти Христа, становится «баней очищения, омывающей жертвы всех прегрешений и всякой нечистоты»¹³⁹⁶.

Глава седьмая. Перед Лицом Божиим: молитва

I. Мистика сердца

Антропологический характер молитвы¹³⁹⁷

Личность развивается в процессе свободных отношений в любви. Среди этих отношений религия занимает первое место, поскольку этимологически слово религия означает связь, то есть связь с Богом¹³⁹⁸. Основное выражение этой связи есть молитва, которая, будучи в сущности своей антропологической, преобразует человека в богочеловека, ибо в Духе он через Христа восходит к Отцу и таким образом вступает в отношения с Пресвятой Троицей¹³⁹⁹. Однако для целостного человека, живущего молитвой, она становится состоянием сердца. Итак, прежде всего мы будем говорить о мистике сердца, которая приобрела особое значение в движении исихастов. Литургия являет собой общественный характер молитвы, и перед иконами человек пребывает как бы в центре освященного космоса. В заключение мы обратимся к софиологии, являющей собой типично русскую мистику богочеловеческого всеединства.

Значение понятия сердца для русской мысли

Понятие «сердце», встречающееся в Библии и в писаниях Отцов, было известно русским духовным мыслителям¹⁴⁰⁰. Оно очень хорошо вписывалось в их национальное религиозное сознание, что подтверждается многочисленными народными выражениями и оборотами речи. Иностранцы отмечают, что русские люди не делают ничего, что им не по сердцу¹⁴⁰¹. Говоря о подвижниках, Николай Бердяев разъясняет: «Когда русский человек уходил из мира, шел путем подвижничества и достигал святости, он не мог уже писать, не мог творить произведений, объективирующих его духовный опыт. Он сам становился совершенным произведением, продуктом Божьего творчества»¹⁴⁰². Духовная жизнь сосредоточивается в сокровенной глубине, в сердце.

Но особое значение понятие сердца приобретает в эпоху Петра Великого, когда начинается противодействие

рационализму. В это время, когда в стране возникают первые попытки секуляризации, следующей по стопам эпохи Просвещения, преп. Паисий Величковский основывает в Молдавии новое большое монашеское движение неоисихастов, последователей Добротолюбия. Основное внимание в нем сосредоточивается на очищении сердца и «сердечной молитве»¹⁴⁰³. Но рационалистическая тенденция эпохи Просвещения встречает оппозицию не только в религиозных кругах. Достаточно вспомнить, что после победы над Наполеоном царь Александр I поддерживал все формы мистицизма¹⁴⁰⁴. А обер-прокурор Святейшего Синода кн. А. Н. Голицын утверждал, что истинная религия – это «религия, которая затрагивает сердце». И тот же самый язык использует «библейская школа Филарета Московского»¹⁴⁰⁵. Можно процитировать одного из учеников Филарета, К. Богословского-Платонова, для которого «отличительной особенностью евангельского учения является умягчение сердец». А для А. Бухарева только мистика сердца может быть истинно христианской¹⁴⁰⁶. Подобные утверждения принимались почти без сопротивления даже в догматических и апологетических учебниках в течение всего XIX века. И потому мы можем прочесть, что «вера рождается в сфере чувств» и что она есть «дело сердца»¹⁴⁰⁷, то, что Б. Вышеславцев стремится доказать, обращаясь к историческому и экуменическому контексту¹⁴⁰⁸, а В. Зеньковский развивает тему сердца на основе антропологического анализа¹⁴⁰⁹.

Мнение славянофилов в связи с этим было ясным: народ действует «по сердцу»¹⁴¹⁰, которое не противостоит уму, если он здрав. Эта позиция выражена в одном письме И. Киреевского, где автор критикует лекцию Шлейермахера о Воскресении Христа, потому что «сердечные убеждения образовались в нем [Шлейермахере] отдельно от умственных»¹⁴¹¹. Это замечание имеет большое значение. Именно потому, что русские не видели существенного различия между умом и сердцем, интерес к сердцу становится одной из характерных черт философии, как это можно заметить, читая, например, Историю украинской философии Д. Чижевского¹⁴¹².

С другой стороны, поскольку знание сердца «превосходит» логику ума и «доступно до конца только самому Богу»¹⁴¹³, всегда нелегко излагать эти темы в форме точных понятий¹⁴¹⁴. Однако христианская духовная традиция после известных колебаний сумела достичь определенного равновесия.

Древняя проблема христианской антропологии

Понятие сердца, этого телесного органа, во всех языках обладает еще и богатым метафорическим значением. Кроме того, оно является ключевым понятием словаря Библии¹⁴¹⁵. Однако слово это с трудом вписывается в круг понятий, разработанных традиционной психологией¹⁴¹⁶, что приводит к затруднениям в истолковании библейских текстов. Верные умозрительному духу своей культуры, греческие Отцы, конечно, неслучайно заменили библейское слово *lev, levav*, словом *pous, mens. Dianoetikón*, ум, – это, согласно св. Григорию Богослову, «“сердце чисто” из Псалма 50: 12»¹⁴¹⁷. Сюда восходит и классическое определение молитвы как «восхождения ума [ноûс] к Богу»¹⁴¹⁸. Даже в эпоху Средневековья можно найти много латинских текстов, в которых сердце отождествляется с умом¹⁴¹⁹. И Б. Вышеславцев отмечает, что «по-латыни *cordatus homo* означает не “сердечного человека”, а “разумного человека”»¹⁴²⁰.

XII век во многих отношениях рассматривается как век чувств (*affectus*), пытавшийся описать отношения между душой и Богом на языке любви. И потому для Фомы Аквинского заповедь «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим» при противопоставлении чувств сердца (*cordis affectus*) разуму (*intellectus*) является не чем иным, как *actus voluntatis quae hic significatur per cor*¹⁴²¹. Эта формула более соответствует тому направлению первых веков, которое можно определить как «духовное делание»¹⁴²². Вскоре, однако, неизбежно возникло, особенно в народном благочестии, противодействие «волюнтаризму» в защиту «чувств». И *sursum corda* (горé имеем сердца) – это «возношение чувств к Богу».

Этот вид духовности хорошо известен на Востоке¹⁴²³, хотя и принимается он с некоторыми оговорками. Можно ли сводить, духовную жизнь только к какому-то одному виду человеческой деятельности, идет ли речь о разуме или о воле? Трудно разделять такое убеждение, поскольку в Библии сердце заключает в себе полноту жизни, охватывающую всего человека, со всеми видами его деятельности, со всеми его отношениями. Но с другой стороны, верно, что человек придает какой-то одной своей способности большее значение, чем другой, в зависимости от его склонностей. Несомненно, что человек, взращенный европейской культурой, на первый план выдвигает разум. В свою очередь, аскеты совершенно убеждены в том, что необходимо умерщвлять чувства с помощью свободной воли. Тогда возникает вопрос: если рассматривать сердце как главное начало в человеке, то не будет ли это нарушением порядка иерархической структуры души?

Русский «сентиментализм»?

Когда А. А. Лебедев пишет, что «православным началом в человеке» должен быть ум (nous), а не сердце¹⁴²⁴, он дает втянуть себя в полемику против католического почитания Святого Сердца. Напротив, Т. Спачил, собрав наиболее характерные высказывания русских апологетов конца XIX века о религии как «сердечном чувстве», полагает, что вера полностью противоположна рациональному познанию, что впоследствии приводит его русских последователей к иррационализму и заблуждениям модернизма¹⁴²⁵.

Узел противоречий завязывается из обычно принимаемого разделения психологической деятельности души на три части: сознание, воля и чувства. Оно составляет основу синтеза и для святителя Феофана Затворника, классического автора в том, что касается православного русского учения о сердце¹⁴²⁶. Однако для избежания серьезных недоразумений необходимо поставить вопрос о важности этого разделения. Традиционная психология, часто несколько поверхностно, прилагает эти три психологические функции к трем началам (уму, воле, сердцу),

четко различающимся между собой. Но именно это и отказывается признавать Феофан Затворник. Чувства для него неотделимы от других «начал» или «органов» или, если прибегнуть к его же языку, неотделимы от других «частей души». Б. Вышеславцев подтверждает это: «Как будто бы сердце есть сознание вообще, все то, что изучается психологией», и более того, даже и состояния тела; а значит, все, что затрагивает сердце, затрагивает саму жизнь¹⁴²⁷.

Итак, «чувство» – это психологический феномен в общем виде. И хотя Феофан Затворник отделяет его и от рационального познания, и от свободной воли, с другой стороны, он настаивает на том, что все начала человека своим естественным вместилищем должны иметь сердце. «В сердце отражаются своей деятельностью все силы существа человеческого на всех их ступенях. Следовательно, в нем должны быть чувства духовные, душевные и животное-чувственные, которые, впрочем, и по образу своего происхождения, и по своим свойствам, так разнятся, что и самую способность чувствовать надобно полагать в трех видах: 1) сердце как приятелище и вместилище духовных чувств; 2) сердце как вместилище душевных чувств; 3) сердце как вместилище низших, чувственно-животных чувств»¹⁴²⁸.

Отсюда возникает нравственный вопрос: какую духовную ценность должны придавать мы различным чувствам и как развивать их? Ведь уже не будет больше делаться различий между сознанием, волей и чувствами, но только между чувствами низшими и высшими, среди которых чувства «духовные» займут наиболее важное место.

Духовные чувства

О пребывании Духа в нашем сердце можно узнать посредством «духовных чувств». Они свидетельствуют о том, что в божественном мире мы находимся «как в своей стихии»¹⁴²⁹, что существует сродство между Богом и человеком¹⁴³⁰, естественное «сочувствие с миром Божественным»¹⁴³¹.

Для грешников же, напротив, «Божественное есть земля неведомая, и при вопросах они не могут сказать, хорошо ли там или худо»¹⁴³². В этом описании мы легко узнаем то, что Отцы передавали понятием *anaesthesia* (бесчувственность, нечувствие) – ожесточение сердца¹⁴³³. Исцеление от этого можно обрести лишь в противоположном – в *apatheia* (бесстрастии)¹⁴³⁴. Но бесстрастие вовсе не является синонимом каменного сердца, как полагали стоики. Напротив, бесстрастное для всего «плотского» (в нравственном смысле слова), сердце становится чрезвычайно чутким и чувствительным к проявлениям Духа и Его наставлениям. Феофан Затворник четко выделяет радикальное противопоставление, существующее между бесстрастием и бесчувственностью, нечувствием. Бесстрастие, как говорит преп. Иоанн Лествичник, – это «небо на земле»¹⁴³⁵, а нечувствие – это ослепление греха¹⁴³⁶.

Обычно христианин, стремящийся к совершенству, находится перед лицом этих двух крайностей. Те, кто борются со своими страстями, могут испытать Божественную сладость¹⁴³⁷, достичь состояния «духовного здоровья», однако Господь дает эту благодать «сколько хочет и когда хочет»¹⁴³⁸. С другой стороны, «нельзя сказать, что у грешника не было никаких религиозных чувств; но в этих чувствах преобладает беспокойство, угнетающий страх, чувство некоторым образом болезненное, беспокойное, вследствие коего не хотят или даже боятся вознести мысленные свои очи на небо к Богу»¹⁴³⁹. И потому Божественная педагогика христианской жизни состоит в очищении духовных чувств, чтобы они могли охватить собой всего человека.

Одухотворять чувства душевные и телесные

Цель христианской жизни есть постепенное «одухотворение». «Существо жизни о Христе Иисусе, жизни духовной, – пишет Феофан Затворник, – состоит в преложении душевно-телесности в духовность; или в одухотворении души и тела»¹⁴⁴⁰. Но поскольку душа и тело имеют свои собственные чувствования, цель аскетических усилий должна состоять во все

большем и большем их одухотворении. А чувства душевные Феофан Затворник разделяет на три категории: теоретические, практические и эстетические¹⁴⁴¹.

Чувства теоретические – это интуиция истинного и ложного. С одной стороны, мы наделены способностью к разумению, которое формулирует понятия и судит об их верности, руководствуясь правилами логики. Но, помимо этой способности, человеку присуща еще и «любопытность» и желание обладать истиной, и он испытывает удовольствие, когда может сохранить ее как сокровище¹⁴⁴². Посредством благодати происходит одухотворение этих чувств, и тогда возникает «ощущение божественной истины».

«Чувства практические суть те движения сердца, кои состоят в существенной связи с деятельностью воли»¹⁴⁴³. Они являют себя в любви ко всему доброму. Когда они одухотворяются, то становятся влечением к добру, потребностью в добре, желаемом Богом.

И, наконец, «эстетические чувства суть те движения сердца, кои происходят в нем от действия на него особенного рода предметов, называемых изящными, или прекрасными»¹⁴⁴⁴. Они «суть следствия вращения сердца в себе самом, или в своей благодати»¹⁴⁴⁵. Не анализируя текстов Феофана Затворника, напомним только, что, в сущности, он согласен с тем, что мы говорили выше о красоте¹⁴⁴⁶, воспринимаемой как всеохватывающее постижение реальности. И органом такого постижения может стать только сердце, центр целостного человека. Очевидно, что эстетические чувства особенно нуждаются в одухотворении для того, чтобы они были в состоянии охватить всю божественно-человеческую премудрость. Такое чувство прекрасного, говорит Феофан Затворник, «есть или воспоминание о потерянном рае, или предощущение будущего Небесного Царствия»¹⁴⁴⁷.

Телесные же чувства суть те, которые мы ощущаем как низшие и грубые, подобные чувствам животных¹⁴⁴⁸. Их яростный характер расщепляет единство человека и является следствием греха. Под воздействием Духа они могут смягчаться и становиться полезными духовному человеку¹⁴⁴⁹. Таким образом,

совершенные достигают такого состояния, когда они начинают «чувствовать Бога» в собственных телах¹⁴⁵⁰.

Воссоединение и оживотворение всех человеческих чувств

Это будет результатом их одухотворения. В жизни мы часто замечаем, что наше сердце может быть взволновано самыми противоположными чувствами. Аскеза требует от нас определенного насилия над собой. И потому нужно «держат сердце в руках и подвергать чувства, вкусы и влечения его строгой критике». Но это только на время. «Когда очистится кто от страстей, пусть дает волю сердцу»¹⁴⁵¹. Тогда все чувства сольются воедино, и это будет рай на земле.

И потому Феофан Затворник не любит безусловных суждений об экстатических состояниях. Совершенство, утверждает он, состоит в гармоническом взаимодействии всех начал, составляющих человека, всех истинно человеческих чувств. Но он считает, что сильное сосредоточение на какой-то одной форме деятельности иной раз может привести к «приостановлению» движений других способностей души¹⁴⁵²; о них забывают, они становятся неосознаваемыми, их больше не «ощущают».

Как же судить о таких состояниях? Было бы противоестественно, если бы низшая часть, например, тело, господствовала бы до такой степени, что заглушала бы высшие. Обратное же похвально, и происходит при восхищениях духа, во время экстазов: «в это время останавливаются обычные душевные движения, но не действия духовные»¹⁴⁵³. Итак, в экстатическом состоянии над человеком властвует только «чувство Духа». Но здесь, как отмечает автор, речь идет лишь об особых, исключительных состояниях, ограниченных определенным временем. По этим же причинам и русские старцы в принципе были против чрезмерной аскезы, которая может до такой степени противопоставить друг другу различные чувства, что потом будет очень трудно их гармонизировать¹⁴⁵⁴.

Сердце, целокупность человека

После того как мы описали универсальный характер понятия «чувство», нам будет легче перейти к объяснению того, что следует вкладывать в понятие «сердце». Поскольку все чувства исходят из него, то оно должно быть объединяющим центром человеческой личности. Именно его мы называли «субъективным всеединством»¹⁴⁵⁵, ибо именно сердце поддерживает энергию всех сил души, сил чувственно-животных и телесных¹⁴⁵⁶.

И если для аналитической мысли греческой и западной традиции трудно принять такое явное смешение различных функций души и соотнести, как это и сделано в Библии, мысли, волевые решения, чувства, память, целостное отношение только с одним органом, то такой подход вполне соответствует русскому сознанию. Даже с точки зрения материалистической, пишет о. Павел Флоренский¹⁴⁵⁷, сердце является естественным центром человека; слово сердце является уменьшительной формой от слова средо, «выражающего идею нахождения или действия “внутри”, “между”». Сердце обеспечивает определенное единение (homoeousia) всех членов, само его положение в теле уже указывает на это и легко заметить симметрию верхней и нижней части тела. «Уже поверхностный взгляд указывает естественное расчленение человеческого тела на голову, грудь и живот»¹⁴⁵⁸. «Вот почему благодатная мистика сердца – явление здоровья и уравновешенности организма, тогда как ложная мистика головы или чрева всегда имеет либо своим корнем, либо своим плодом болезнь и души, и тела»¹⁴⁵⁹. Несомненно, следует признать, что сердце в метафорическом, психологическом и духовном смыслах сохраняет одну и ту же функцию, являясь корнем всех других начал в человеке. «Сокровенный сердца человек» (1 Петр. 3: 4), о котором говорит апостол Петр, был для Феофана Затворника не чем иным, как сердцем, «истинным и подлинным “Я”»¹⁴⁶⁰. Сердце «и есть истинный человек, – говорил уже Г. Сковорода, – вся внешняя наружность в человеке есть не что иное, как маска»¹⁴⁶¹.

Очевидно, что такой подход создавал определенные трудности для тех, кто хотел бы рассматривать «сердце» лишь как одно из ряда других начал в человеке. В действительности это понятие должно обозначать их единство: любить Бога «всем сердцем твоим» означает искать Его «всею душою своею и всем разумением твоим» (Мф. 22: 37) и «всею крепостию своею» (Мк. 12:30). И тогда возникает вопрос: как же достичь этого единства, этой человеческой целостности? Здесь сокрыто две принципиальных концепции. Первую мы назовем «статической», а вторую – «динамической».

Статическая целостность и динамическое единство

Термином «статический» мы хотим обозначить гармонизирующий аспект слияния всех начал человека в настоящем времени, в момент, в который мы действуем. Для иллюстрации этого утверждения Феофан Затворник использует аналогию с театром. Когда актер играет свою роль не на сцене, его игра многое утрачивает. То же самое происходит и с деятельностью одного, изолированного начала в человеке: оно становится искусственным и его эффективность уменьшается¹⁴⁶². Именно так и случается, когда человек силой своей свободной воли воздействует на непокорные чувства. Такое «насилие» требуется для аскезы, однако при этом сердце мучается и разрывается. Если такое состояние длится долгое время, оно становится опасным и может нарушить духовное равновесие личности. Необходимо терпеливо «изменять сердце», чтобы достичь гармонии в человеке не только в момент совершения им действия, но и на протяжении всей его жизни. Ибо человек есть то, что он делал вчера, что он делает сегодня и то, что он будет делать завтра. Живой организм пребывает в «историческом» развитии, что может привести к неустойчивости, опасности падения, но и к опыту обращения. «Как это получается, – часто вздыхают святые, – что мы ведем такую опасную жизнь!»¹⁴⁶³ Мы не способны совершить никакого действия, которое длилось бы вечно. Боссюэ видел в этом

ошибочное желание достичь совершенства в этой жизни посредством деяния, сообразного лишь с жизнью будущего века¹⁴⁶⁴.

Однако идеалом христианского Востока всегда было «состояние молитвы», *katastasis*, то есть привычное расположение души, каким-то образом заслуживающее именоваться молитвой само по себе, вне зависимости от действий, которые оно более или менее часто порождает¹⁴⁶⁵. Это состояние молитвы является в то же время и состоянием всей духовной жизни, устойчивым расположением сердца¹⁴⁶⁶.

Всегда в движении – таково состояние и барометра во время бури, сердце же несет в себе исток определенной устойчивости. Оно несомненным образом направляет нашу жизнь и формирует в человеке весьма определенную внутреннюю структуру. Пусть укореняются в нем добрые намерения, тогда в этой жизни сердце будет единственным поручителем нашего будущего спасения и сокровищем добрых дел в прошлом, памятью о них¹⁴⁶⁷. Если в этом описании обнаруживаются противоречивые аспекты, это не должно нас удивлять, ибо речь идет о жизни, которая «имеет свои доводы, которые не ведомы разуму», как говорил Паскаль.

Познание сердцем

Можно понять трудность, с которой сталкивается человек технической цивилизации, желающий соединить истинное познание с «чувствами». Ему легче допустить, что помимо концептуального познания существует и другая его форма – «интуитивная». Именно она обозначается как «сердечные чувства», если прибегнуть к языку русской духовности. Такая интуиция может быть только личностной.

Рационалистическая культура Запада, утверждает Киреевский, сосредоточилась на абстрактных, безликих понятиях, тогда как восточная культура обращена прежде всего к расположению духа тех, кто мыслит, тех, кто говорит¹⁴⁶⁸. Подход к действительности через сердце – это подход «эмоциональный». Но именно таким, по утверждению Бердяева¹⁴⁶⁹, он и должен быть.

Будучи личностным и неотделимым от жизни, сердечное познание тесно связано с нравственными качествами того, кто мыслит, и в особенности с любовью, которой он живет¹⁴⁷⁰. Любовь – объединяющая сила личности. Сердечное чувство открывает и созидает «единосущие» всего того, что существует, что, согласно Флоренскому, является идеалом познания.

Вместилище любви

Народный язык без колебаний признает: сердце есть вместилище симпатий и антипатий, вкусов, удовольствий и влечений. Однако схоластические авторы предпочитали искать вместилище истинной любви в воле¹⁴⁷¹. Любовь, говорят они, пребывает не столько в нашем расположении к объектам, сколько в свободных актах, которые следуют из этого расположения.

Феофан Затворник не оспаривает этого. И для него сердечные чувства подобны *actus primus*, которые подталкивают человека к решениям. Но если речь идет о духовных чувствах, то свободные акты, которые вытекают из них, соответствуют духовной природе человека и, тем самым, выражению богочеловеческой любви.

Кроме того, сердце укрепляет действие, свободно совершенное, и придает ему устойчивость; любовь меняющаяся не была бы божественной. Поскольку именно сердце придает личности устойчивость, любовь не может существовать без сердца и помимо него.

Будучи основой устойчивости и любви, сердце является и источником теплоты. Речь не идет о теплоте чувств, которая отнюдь не является необходимой сущностью добродетели, но о теплоте, рождающейся от совершенства.

Наконец выражение «сердце как вместилище любви» в христианстве обретает особую глубину. Любовь, как свидетельствуют ученики Иисуса, есть дар и проявление Св. Духа. Однако дух «пребывает» в том сердце, которое бьется в унисон с сердцем Христовым. Феофан Затворник, комментируя отрывок из апостола Павла, в котором тот исповедует свою любовь к верным (Флп. 1:8), ссылается на слова Иоанна

Златоуста: «Такое сердце дается только истинным рабам Его. Таким-то сердцем, говорит [апостол], (я люблю вас); как бы так сказал: люблю вас сердцем не простым, но пламеннейшим, Христовым»¹⁴⁷².

Принцип единения между людьми и со всем КОСМОС

Любовь, по своей природе, есть сила объединяющая. Вот почему она есть принцип всеединства, критерий истины¹⁴⁷³. Под термином «объективного всеединства» в предыдущих главах мы понимали видение мира как «органического целого»¹⁴⁷⁴. Но поскольку это единство онтологично, совершенно необходимо наличие силы, действительно способной соединить различные реальности. Эта сила – любовь. Божественная любовь являет себя в божественной Софии, пронизывающей каждое существо¹⁴⁷⁵. Именно сердце позволяет человеку вступать в отношения со всем, что существует. «Если центр существа человеческого есть сердце, то им он входит в связь со всем существующим»¹⁴⁷⁶. Феофан Затворник убежден, что великое дело воссоединения всего мира осуществится прежде всего в сердце человека и посредством сердца¹⁴⁷⁷. Конечно, воссоединение вовлекает в себя все существующее, но особенно это относится к соединению человеческих существ. «Есть некоторый особенный путь общения душ через сердце. Один дух влияет на другой чувством»¹⁴⁷⁸. Сердцеведение (kardiognosia) старцев заключалось именно в этом. Чтобы соединиться с другими, пишет Б. Вышеславцев, недостаточно «солидарности» Руссо или Робеспьера. «Прежде всего можно сказать, что у этих людей нет сердца, а следовательно, они потеряли мистическую связь с ближними и с Богом»¹⁴⁷⁹.

Что же касается единения с космосом, то в жизни святых можно найти достаточно примеров, показывающих, какие чувства они испытывали к животным и к растениям¹⁴⁸⁰. Святые были способны ощущать «невывяляемое изумление перед тайной бытия»¹⁴⁸¹.

Точка соприкосновения Бога и человека

Как зрачок глаза является, если можно так выразиться, точкой соприкосновения двух миров, мира внутреннего и мира внешнего, так в человеке должно быть нечто, являющееся таинственным местом, через которое Бог со всеми Своими дарами входит в его жизнь¹⁴⁸². Вышеславцев утверждает, что «действительное реальное соприкосновение с Божеством возможно только в глубине человеческого “Я”, в глубине сердца», ибо Господь, как говорит Паскаль, ощущается сердцем. И действительно, «человек «без сердца» есть человек без любви и без религии, безрелигиозность есть в конце концов бессердечность»¹⁴⁸³.

Настоятельный призыв к сердечной молитве

Достаточно просмотреть указатель к Добротолюбию¹⁴⁸⁴ или к Беседам о молитве Иисусовой¹⁴⁸⁵, чтобы понять, в какой степени сердечная молитва поощряется и практикуется среди русских монахов. Молитва не может быть совершенной, если она не исходит из глубин сердца¹⁴⁸⁶. Молитва в истинном смысле слова – это воздыхание сердца к Богу. Если этот порыв имеет в себе какой-то изъян, то молитвы не происходит¹⁴⁸⁷.

Получившая известность благодаря Добротолюбию, сердечная молитва своими корнями уходит в эпоху ранних Отцов. Именно в этом смысле они истолковывали 9-й стих 15-й главы Второзакония: «Внемли себе...»¹⁴⁸⁸. Но почему для духовной жизни так важно это внемление? Греки искали Бога в космосе, а евреи – в истории¹⁴⁸⁹. Но христианские монахи старались отыскивать знаки присутствия Божия в человеке, в его познании себя самого, поскольку именно в человеке запечатлен образ Божий¹⁴⁹⁰. «Следует внимать самому себе, чтобы иметь возможность внимать Богу», – говорил уже св. Василий Великий¹⁴⁹¹.

Если «я» идентифицировать с сердцем, то вместо того, чтобы внимать себе самому, следует, указывает Феофан Затворник, внимать своему сердцу. «Надобно установиться вниманием в сердце и стоять там неисходно пред

Господом»¹⁴⁹². Одна корреспондентка пишет Феофану: «Хотелось бы мне дойти до понимания глубины сердца, и внимательно следить за каждым его биением». И Феофан спешит одобрить это намерение: «Доброе и предоброе хотение!»¹⁴⁹³ На языке Отцов, созерцать Бога в образе своей собственной души означает «видеть место Божие»¹⁴⁹⁴. А согласно языку Писания, Бог пребывает в сердце, которое есть «престол Духа»¹⁴⁹⁵. «Познать самого себя» или «внимать сердцу» на духовном языке означает вполне определенную цель: войти в соприкосновение с Богом. «Благочестие – настроение сердца в отношении к Богу в духе веры»¹⁴⁹⁶. В этом смысле можно утверждать, что созерцание себя в конечном счете приводит к забвению себя, ибо при таком созерцании хотят увидеть Бога. И потому Феофан Затворник дает такой совет: «Стойте вниманием в сердце, и созерцайте не свое “я”, а Господа с благоговением и сокрушением. Вот и все»¹⁴⁹⁷.

Однако внимание, уделяемое своему сердцу, которое мы называем «позитивным», предполагает одно условие: сердце должно быть чистым. И потому подвижники настаивают на том, что сначала следует сосредоточиться на другом внимании, которое мы назовем «негативным». Мы имеем в виду внимание к возможному озлоблению сердца.

Хранение сердца: «негативное» внимание

Отцы считали причиной помысла (logismos) начальное внушение – прилог (prosbole), который приходит извне и является источником греха и страстей, следующих за ним. Искусство сохранять рай сердца в невинном состоянии заключается в искоренении самых начальных внушений врага¹⁴⁹⁸. Хранение сердца есть «традиционное» упражнение, и Добротолюбие изобилует наставлениями, как лучше достигать его. Эта добродетель, комментирует Феофан Затворник, исполняет роль бодрствующего стража, дабы враги не могли атаковать «клеть сердца»¹⁴⁹⁹. Мы не будем повторять здесь традиционной системы, усвоенной русскими подвижниками и систематически изложенной, например, в Уставе преп. Нила

Сорского¹⁵⁰⁰, системы, которая была вновь открыта старцами, усвоившими учение Добротолюбия.

Основной метод отражения злых помыслов именуется антиррезисом (antirrhesis)¹⁵⁰¹. На Руси можно было встретить подвижников, которые знали на память «все Писание»; это означает, что на каждое бесовское внушение они могли ответить стихами из священных текстов¹⁵⁰². Но позднее уже не заучивали классический учебник этого искусства, Antirrhetikos (Опровергатель или Прекословящий. – Прим. Пер.) Евагрия¹⁵⁰³, потому что для отгнания бесов стало достаточным призывание Христа, и все сложные евагриевские каталоги цитат заменила собой одна лишь молитва Иисусова¹⁵⁰⁴.

«Позитивное» внимание

В Духовных упражнениях Игнатия Лойолы можно встретить интересное замечание о различении помыслов: если помысел приходит без внешней причины, значит, он исходит от Бога¹⁵⁰⁵. Другими словами, если на сердце не воздействуют впечатления извне, оно становится источником вдохновения в виде сокровенных мыслей, рождающихся «изнутри». Восточные авторы часто говорят об этом. Но, может ли быть, чтобы Бог приближался к нашей душе только посредством «мыслей»? Проблема мистики ставится чаще всего следующим образом: связано ли познание Бога непременно с разумом? Ведь «мистика тьмы» предполагает, что существует еще один путь: когда достигаешь последней ступени разумного познания, душа обретает «крылья любви». Ощущая жгучее стремление к Богу, человек обретает новое знание Бога-Любви. Таким образом, любовь становится совершенным познанием. Такую мистику называют «экстатической», ибо она заключается в «выходе из себя», в забвении разума. Но для «мистики света» такие выражения неприемлемы. Для нее разум должен не «выходить из себя», но возвращаться к своему истинному состоянию, отражая свет Пресвятой Троицы¹⁵⁰⁶.

Но кажется, что мистика сердца не укладывается полностью ни в первую, ни во вторую схемы, хотя она их и примиряет. В согласии с «мистикой тьмы» Феофан Затворник не сомневается

в том, что лишь через любовь можно познать Бога-Любовь. Но к такому состоянию познания нельзя приблизиться, достигнув последней ступени разумного познания: напротив, только через любовь начинается восхождение к Богу. Ведь именно из сердца исходят духовные чувства, и, если они сопровождаются мыслями, то их достоверность определяется тем, что они остаются «внедренными в сердце».

Но что бывает в том случае, когда нет ясно выраженных мыслей? Это не недостаток, ибо чувство любви к Богу может быть усилено его чистотой. Такое состояние свойственно «огненной молитве», о которой говорит Кассиан¹⁵⁰⁷, или «чистой молитве» Евагрия. Евдокимов дает ее описание, соответствующее традиции (правда, скорее византийской, чем русской). «Ум, соединившийся с сердцем и сведенный к своей допонятийной обнаженности, выходит за пределы дискурсивного мышления (diánoia), оставляет принцип согласованности суждений (схоластический метод) и постулирует свертывание на уровнях, всегда более глубоких, чем он сам, становясь, наконец, местом Божиим. Любое восприятие менее всего есть акт ума, овладевающего своим объектом, но, скорее, действие Бога, овладевающего умом, делающего его богоподобным и через это, в этой истине, которая его превосходит, являющего ум не имеющим ни начала, ни конца. Но он существует в осуществлении функции созерцания Непостижимого только в той мере, в какой он превосходит себя, и никоим образом не принадлежит более себе»¹⁵⁰⁸.

Внимать телесному сердцу

Сердце есть прежде всего телесный орган, функционирование которого является первостепенным для жизни человека. Известно, что современные психологи (по крайней мере, некоторые из них) подтверждают верность народной интуиции о том, что сердце является центром эмоциональной жизни¹⁵⁰⁹. Во всяком случае, оно является частью моего «я», его целостности. Это позволило Б. Вышеславцеву выступить с оправданием католического культа

Святого Сердца в ответ на обвинения его в «ложной духовности»¹⁵¹⁰.

Внимание к сердцу как к телесному органу входит в практику «психосоматического метода» исихастов¹⁵¹¹. Весьма своеобразно он описан в знаменитых Откровенных рассказах странника своему духовному отцу¹⁵¹². Не углубляясь в детали этой практики, отметим только, почему аскеты придавали ей такое большое значение.

«Истинная молитва», в понимании Евагрия¹⁵¹³, отрешается от всех форм и мыслей, чтобы наслаждаться одним только присутствием Бога внутри человека. Но человеческое сознание обязательно связано с какими-то символами. Не может ли биение сердца стать явственным знаком этого присутствия Спасителя в человеке и его усилий для достижения согласия своей жизни с Богом¹⁵¹⁴? В какие-то особые моменты мы чувствуем, что Сам Святой Дух молится в нас. Но для того, чтобы эта молитва стала также и нашей, она должна соединиться с определенным осознанием ее нашей человеческой природой. Биение сердца конкретно напоминает нам об этом, не препятствуя духовной устремленности.

Мы хотели бы заключить это размышление о молитве словами французского поэта, как бы подводящими итог тому, что мы стремились выразить: «Когда Учитель говорит нам: “Отдай Мне сердце твое”, это означает: сын Мой, отдай Мне то, что, пребывая в глубине тебя самого, является первоначалом, упорядочивающей основой твоей жизни, ощутимым ритмом, эмоциональным и умопостигаемым. Воссоединись с источником. Пусть твое сердце бьется вместе со Мной»¹⁵¹⁵.

II. Исихазм

Исихазм до Добротолюбия

Природные условия Киевской Руси способствовали монашеской жини в ее поисках определенного спокойствия. Можно было найти много уединенных мест, пещер, островков. К сожалению, большинство тогдашних анахоретов не оставило письменных следов¹⁵¹⁶. Только в XVIII веке появились драгоценные свидетельства о жизни Игоря Княхынитского, основателя Манявского скита¹⁵¹⁷. Отшельники Северной Руси оставили о себе больше сведений. Что же произошло с собственно исихастскими традициями на Святой Руси? Верно ли, что именно преп. Нил Сорский перенес hesychia с Афона в Россию в конце XV века?

Представление о духовной жизни в том или другом монашеском центре можно составить на основе книг, которые там переписывались¹⁵¹⁸. В эпоху споров об исихазме на Балканах и в Византии авторы, которых переводили на Руси, принадлежали не к участникам этих дискуссий, а скорее к тем, на которых эти участники опирались. Изучение книг библиотеки Троице-Сергиевой лавры, относящихся к XV и XVI векам, выявляет большое количество трудов исихастов: Иоанна Лествичника, аввы Дорофея, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, Григория Синаита¹⁵¹⁹. В Кирилло-Белозерском монастыре мы наблюдаем ту же картину. В начале XVI века влияние соседа, Нила Сорского, ощущалось в этом монастыре гораздо сильнее, чем в Троице-Сергиевой лавре¹⁵²⁰. В монастырских трудах той эпохи особенно важное значение придается понятию «совести»¹⁵²¹. Следует вспомнить, что в жизни Симеона Нового Богослова решающую роль сыграли некие прочитанные им слова о совести¹⁵²².

В России влияние политического исихазма было особенно значительным благодаря митрополиту Киприану, для которого великий князь был лишь первым среди равных (*primus inter pares*)¹⁵²³. Другой отголосок исихастской тенденции можно

обнаружить в иконах, особенно в том, каким образом на них изображается свет.

Но все же особенно важной остается личность преп. Нила Сорского¹⁵²⁴. Во время своего пребывания на Афоне он познакомился с наиболее существенными элементами исихазма и полностью усвоив их, он сумел воспитать учеников в этом духе. К сожалению, последующие события в истории Русской Церкви не способствовали развитию этого движения, и постепенно оно сошло на нет.

Филокалическое движение

Возрождение исихазма в России связано с именем старца Паисия Величковского (ученика старца схимонаха Василия Поляно-Мерульского в Молдовлахии (теперь Румыния. – Прим. Пер.))¹⁵²⁵ и его Добротолюбия, изданного в Москве в 1793 году. Духовное наследие его жизни и его трудов разветвилось, с одной стороны, устремившись в Россию, а с другой – укоренившись на молдавской земле¹⁵²⁶. Его русские последователи возродили в сердце России традицию, введенную Нилом Сорским четырьмя веками раньше. Добротолюбие Паисия Величковского стало частью русского духовного сознания. Переизданное в 1822 году, оно издавалось, по крайней мере, еще четыре раза между 1832 и 1902 годом. Русский перевод Добротолюбия, сделанный Феофаном Затворником¹⁵²⁷, открывший гений его составителя и его эпохи, тоже имел большой успех. Слишком «теоретические» главы, которые он нашел чрезмерно сложными (написанные Григорием Паламой и преп. Каллистом Катафигиотом), не были включены в это издание. Учение о «технике» молитвы было сочтено необязательным. Правда, Феофан расширил аскетический и нравственный разделы. Достаточно широко были представлены Ефрем Сирин, авва Дорофей, Феодор Студит¹⁵²⁸.

Однако интерес к теоретическому аспекту исихазма возродится позднее. В результате многочисленных обсуждений и споров с католическими богословами, русские мыслители, оказавшиеся за границей, все больше убеждались в том, что учение Григория Паламы¹⁵²⁹ наиболее адекватно выражает

основные особенности православного богословия и православной духовности¹⁵³⁰. В то же время многочисленные переводы Откровенных рассказов странника и Добротолубия на западные языки¹⁵³¹ в значительной степени способствовали пробуждению интереса к исихастской практике во всем мире.

Основные черты исихастской духовности уже были изложены в наших предшествующих книгах¹⁵³². Здесь мы добавим только некоторые замечания, позволяющие уловить особенности русской традиции. Мы остановимся на идеале т. н. чистой молитвы, практике Иисусовой молитвы и психосоматическом методе.

Чистая молитва

В исихастской традиции чистой молитве отводится важная роль. Ее «чистота» понимается не только в нравственном смысле, но и, в соответствии с истолкованием Евагрия, в психологическом, как «нагота ума», отсутствие всех страстных мыслей, видение чистого света¹⁵³³. Часто сердечная молитва приравнивается к чистой молитве. Возникает вопрос, каким образом подобное истолкование соответствует русскому подходу, при котором, напротив, идеалом является видение «всеединства», открывающееся целостному человеку в полноте обладания всеми его способностями.

Желание упрощать эту совокупную интуицию сердца двигалось в этом направлении. И тогда чистая молитва предстает в форме живого чувства присутствия Божия во всем, что существует и что можно увидеть. Н. Арсеньев называет это «непосредственной встречей с Богом в глубинах души», которая становится особенно ощутимой в определенные интенсивные моменты нашей духовной жизни. «Все остальное, все земное, все тварное отступает тогда на задний план, и только Бог один предстоит тогда душе». Речь идет о «превозмогающем чувстве Реальности иной, высшей, все покоряющей Реальности, врывающейся с победной, непреодолимой силой в обычную сферу психической жизни человека. Не я, а Он; не мои переживания, плохие или хорошие, или даже умильные, а Он, Который выше всех моих переживаний, – Он предстоит мне

в Своем величии и мощи... Я – ничто перед Ним, но Он снисходит ко мне»¹⁵³⁴.

Можно найти много примеров подобного опыта, но нам хотелось бы обратиться только к одному, который был однажды у Достоевского. Софья Ковалевская в своих Воспоминаниях детства с математической точностью рассказывает об одном событии, которое произошло, когда Достоевский жил в Семипалатинске, и которое можно назвать «явлением Бога».

В пасхальную ночь, – которая своим определяющим событием так напоминает знаменитую ночь Паскаля и его озарение, – Достоевский встречается старого друга; они говорят о литературе, искусстве, философии и, наконец, о религии. Друг был убежденным атеистом. В самый разгар их спора Достоевский внезапно почувствовал, как что-то захлестнуло его и он мог только петь: «Бог существует, Бог существует, Бог существует!» И в этот самый момент колокола соседней церкви возвещают о начале пасхальной службы. Воздух сотрясается от радостного звона колоколов, оповещающих мир о Воскресении Христовом. «Я почувствовал, что небо сошло на землю и полностью поглотило меня. Я вмещал Бога и я ощущал, что все мое существо полностью пронизано Им. Да, Бог существует, – вскричал я, и больше я ничего не помню...». Это бесценное свидетельство. Как и Алеша Карамазов, Достоевский ощущает чье-то присутствие, и сердце его трепещет. Этот момент можно считать его религиозным обращением, сознательным обращением писателя: определяющая встреча с живым и личностным Богом¹⁵³⁵.

Иисусова молитва

Для упражнения в «сердечной молитве» древние монахи использовали краткие призывания, чтобы их молитва была односложной (monológistos), незамутненным воспоминанием о Боге¹⁵³⁶. Однако, у исихастов молитвенная память о Боге принимает конкретную форму памяти об «Иисусе». Их кратким призыванием станет «Иисусова молитва»¹⁵³⁷.

Об этой молитве, получившей большое распространение в Восточной Церкви, можно найти всего лишь несколько

упоминаний в литературе Киевской Руси, но эти упоминания достойны внимания¹⁵³⁸. Первый пример мы находим в Повести временных лет Нестора. В одном из поучений братии преп. Феодосии говорит о том, «как блюсти себя от помыслов скверных, от бесовского соблазна. “Бесы ведь, – говорил он, – вкладывают черноризцам дурные помыслы, мысли лукавые, разжигая им желания, и тем испорчены бывают их молитвы; когда приходят такие мысли, следует отгонять их знаменiem крестным, говоря так: Господи, Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас, аминь”»¹⁵³⁹. При описании жизни князя-монаха Николы Святоши Черниговского в Печерском патерике говорится не столько о его смирении и воздержании, сколько о постоянном творении им Иисусовой молитвы¹⁵⁴⁰.

Позднее Иосиф Волоцкий¹⁵⁴¹ советовал совершать эту молитву тем, кто не знает Псалмов, из чего следует, что к тому времени она была уже достаточно известна. В Стихах духовных Матерь Божия советует пономарю, который хочет увидеть св. Алексия, творить молитву Иисусову:

«Твори ты Иисусову молитву, Святой тебе сам объявится»¹⁵⁴².

С эпохи возрождения филокалического движения Иисусова молитва вводится в качестве ежедневной практики в монастырях; она рекомендовалась также и мирянам. Ею могут заниматься и новоначальные, считает Феофан Затворник, ибо цель подвижничества – «очищение сердца и восстановление духа», а молитва Иисусова, по словам святого автора, соединяет в себе оба этих элемента¹⁵⁴³.

Рассмотрим еще одно свидетельство из Жизни старца Силуана. Одним из уроков для новоначального послушника было наставление о том, что келейную молитву следует совершать преимущественно по четкам с молитвой «Иисусовой». И брат Симеон молился горячо и много. «Так прошло немного времени, всего около трех недель, и однажды вечером, при молении пред образом Богородицы, молитва вошла в сердце его и стала совершаться там день и ночь»¹⁵⁴⁴. Остается неясным, может ли эта молитва заменить собой церковные службы и другие молитвы¹⁵⁴⁵. Ответ Феофана

Затворника совершенно однозначен: лучше всего сочетать обе формы молитвы¹⁵⁴⁶.

И в заключение обратимся к небольшому труду св. Игнатия Брянчанинова Слово о молитве Иисусовой¹⁵⁴⁷, который как бы подводит итоги того, что стало общим мнением о молитве Иисусовой уже во времена молдавских старцев – схимонаха Василия Поляно-Мерульского и Паисия Величковского.

Сила имени Иисуса

Если даже мы не будем затрагивать учение об «имяславии», споры о котором волновали Русскую Церковь в 1912–1913 годах¹⁵⁴⁸, можно заметить, что русские духовные писатели часто утверждали, что духовная сила молитвы Иисусовой заключена в самом имени Богочеловека, Господа нашего Иисуса Христа¹⁵⁴⁹. О. Сергей Булгаков настаивает на этой вере, ибо она есть нербходимое противостояние современному школьному рационализму и номинализму¹⁵⁵⁰. И Кологривов замечает, что она связана с богословием иконы: «Имя Иисусово открывает Господа и содержит Его, как содержится Он в освященной иконе»¹⁵⁵¹.

В этом смысле, может быть, стоило сохранить семитскую традицию, в которой имя выступает как эманация бытия, которое оно несет в себе? В имени следует различать ценность ноэтическую (имя как источник познания) и ценность динамическую (имя как источник власти)¹⁵⁵². По Флоренскому, «призыв Имени Божьего в самом первом своем моменте есть онтологический выход к Богу»¹⁵⁵³, выход из себя. Призывание Бога означает переход от мира здешнего к миру небесному: это действие мистическое; кто говорит с Богом, тот жертвует своими собственными силами. Но Феофан Затворник, более связанный с древней традицией, наоборот, выступает против тех, кто хотел бы придать самому произнесению имени почти сакраментальное значение: «не в словах сила, а в настроении ума и сердца»¹⁵⁵⁴. Но, конечно, сила эта может быть разной в зависимости от молящегося. Первые монахи стремились утвердить свое чувство покаяния, *rénthos* («Помилуй мя!»), часто повторяемыми короткими молитвами¹⁵⁵⁵. В русской

духовной традиции это чувство собственного смирения глубоко связано с присутствием в мире милосердного Христа. Именно это, подчеркивают они, важно прежде всего при произнесении Иисусовой молитвы и потому необходимо сосредоточиваться больше на первой части этой краткой молитвы («Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий!»), чем на второй.

Психосоматический метод

Подробные описания психосоматического метода¹⁵⁵⁶, которые можно найти, например, у о. Антония (Блума)¹⁵⁵⁷, связаны скорее с его занятиями медициной, чем с традицией русских монахов, поскольку они были достаточно трезвенны в этой области. Мы располагаем весьма немногочисленными документами о подобной монастырской практике. То, что нам известно, согласуется со свидетельствами, которые можно прочесть в сборнике Что такое молитва Иисусова по преданию Православной Церкви¹⁵⁵⁸.

Такие известные авторы, как Игнатий Брянчанинов и Феофан Затворник, которые достаточно теоретически рассказывают о необходимых «внешних усилиях»¹⁵⁵⁹ и о результатах, достигаемых применением этого метода (ощущение тепла, света), призывают к большой осторожности¹⁵⁶⁰. Одной из причин подобного воззрения является отношение скорее «символическое», чем «причинное», которое они усвоили касательно того, что составляет телесный элемент молитвы. Их интересует не результат этой практики, но то, что может «значить» этот результат для диалога с Богом¹⁵⁶¹. Конечно, это «значение» в сущности своей является относительным и зависит от психологического и нравственного расположения каждого.

Добротолюбие Феофана Затворника кратко излагает известный текст, приписываемый Симеону Новому Богослову, и добавляет следующее замечание: «Здесь св. Симеон излагает некоторые внешние приемы, кои иных соблазняют и отбивают от дела, а у других покривляют самое делание [...]. Надо ум из головы свести в сердце... сочетать ум с сердцем. – Как этого достигнуть? Ищи и обрящешь. Удобнее сего достигнуть

хождением пред Богом и молитвенным трудом»¹⁵⁶². Созерцание собственного пупка – такое делание рассматривается как «неразумие и грубость»¹⁵⁶³. Феофан возмущается тем, как Сперанский представляет публике соматический метод, который должен сопровождать Иисусову молитву. Не без лукавства он говорит, что, наверное, Сперанский взял эти мысли «из латинских и французских книг, или, вероятнее всего, из ходячих речей»¹⁵⁶⁴.

В сборнике Что такое молитва Иисусова очень часто упоминается о теплоте, возгорающейся при сосредоточении на верхней части сердца. В переносном смысле, как утешение Духа, теплота сердца является наиболее желанной. Материальный огонь, пишет Феофан Затворник, является источником многих благотворных деяний, и, по аналогии, внутреннее тепло оказывает такое же воздействие. Тепло есть условие жизни; и когда оно уходит из духовной жизни, его уход можно сравнить с прекращением дыхания¹⁵⁶⁵. Но Феофан уточняет: «Покойный Игнатий преосвященный говаривал, что есть жар кровяной, разумея под сим свой самодельный жар, который до времени служит добру, но потом должен уступить место другому – неземному жару. Кто остается при этом одним (кровяном), тот попадает в прелесть, по коей начинает думать о себе паче, нежели что есть на деле»¹⁵⁶⁶. Таково действительно учение Игнатия, на котором он решительно настаивает¹⁵⁶⁷.

Понятно, что для жителей холодных стран, таких как Россия, сравнение с теплом, обозначающим духовное утешение, помогает лучшему пониманию. Более же интеллектуальные греки предпочитали образ света¹⁵⁶⁸; и потому исихасты различали свет внешний и свет духовный; свет, увиденный телесными глазами или – очами Духа¹⁵⁶⁹, этот второй свет должен быть подобен тому видению, которое было дано трем апостолам во время Преображения¹⁵⁷⁰.

Интересно отметить, что русские духовные авторы весьма мало говорят о «Фаворском свете»¹⁵⁷¹. Настороженное отношение со стороны Феофана Затворника представляется несколько преувеличенным. Он неоднократно настойчиво напоминает о том, что в Добротолубии не говорится о таких

вещах, но оно относит к ним общие правила, касающиеся видений. Но не нужно поддаваться им! Они могут быть вызваны сверхвозбужденным воображением или спровоцированы дьяволом. Вот почему хорошо последовать такому совету: «Внимай себе тщательно, рачитель Божьего дела, и разумно совершай дело свое. Если увидишь свет или огонь, вне себя или внутри, или образ какой – Христа, например, или ангела, или иного кого, – не принимай того, чтоб не потерпеть вреда»¹⁵⁷². «Доспевшим в мужа совершенна Господь дает сердцем ощутить и умом предзреть чаемые в будущем веке неизреченные блага. Для выражения их точно у нас нет слов»¹⁵⁷³.

Определенный «метод» излагается также в знаменитых Откровенных рассказах странника¹⁵⁷⁴. Он более спонтанный, поскольку практикуется на улицах, а не в темной келье, сидя «на малом стульце». Кроме того, в нем очень важно особое использование символического богословия. Вот каким образом странник предлагает сводить молитву с губ в сердце: «Вообрази свое сердце, наведи свои глаза, как бы смотрел на него. А умом-то внимательно слушай, как оно бьется и ударяет раз за разом... С первым ударом скажи или подумай – Господи; со вторым – Иисусе; с третьим – Христе; с четвертым – помилуй; и с пятым-мя»¹⁵⁷⁵. Чтобы выразить себя, словесная молитва использует слово как символ; очевидно, что оно может быть заменено жестом, по закону ассоциации связанным с мыслью. Однако, если она связана с биением сердца и дыханием, «изначальным жестом», молитва становится неотделимой от самой жизни¹⁵⁷⁶.

III. Литургия

Средоточие благочестия

Литургия, переведенная на славянский язык, почти сразу же стала средоточием русского благочестия. Большая часть изначальных текстов Киевской Руси была предназначена для непосредственного использования при совершении богослужений¹⁵⁷⁷. И для паломника игумена Даниила участие в литургии в Страстную Субботу со схождением «Святого Огня» в церкви Гроба Господня в Иерусалиме было кульминационным пунктом его духовного опыта¹⁵⁷⁸.

Начиная с эпохи Средневековья и до наших дней, верующих призывали благоговейно участвовать в литургии. У Е. Попова мы находим такое объяснение: посещать только воскресную литургию и пропускать все другие службы есть грех против четвертой заповеди. Истинно благочестивые христиане присутствуют на всех службах в течение недели, а если в какой-то день они не бывают на литургии, то чувствуют себя гораздо хуже, чем в другие дни. А пропускать воскресную литургию является таким тяжелым грехом, что на основании 80-го канона IV Вселенского собора можно отлучить от Церкви человека, который не присутствует на воскресной литургии три воскресенья подряд. Участвовать в божественной службе (всенощная и литургия) каждое воскресенье строго обязательно. А в случае действительной невозможности прийти в церковь нужно и издалека, в духе, мысленно участвовать в совершении службы, зажигая лампаду или свечу и осеняя себя крестным знаменем, когда церковные колокола возвещают о «совершении тайны Тела и Крови Христовой»¹⁵⁷⁹.

Объяснения литургии

Киевская школа следует прежде всего объяснениям Николая Кавасилы и его «воспоминающей» интерпретации, согласно которой в процессе совершения литургии вновь и вновь происходит воспроизведение жизни Иисуса Христа от

Рождества до Его Страстей, а в причащении он вводит символ Воскресения. В таком же ключе написана Новая Скрижаль архиепископа Василия Румовского-Краснопевцова¹⁵⁸⁰. Аналогичные истолкования можно найти и в литургических учебниках той эпохи, а также у Ивана Дмитриевского и в знаменитых Размышлениях о Божественной литургии Н. В. Гоголя¹⁵⁸¹.

Большая часть литургических комментариев XIX века восходит к «исторической школе». Можно сказать, что «наилучшее истолкование литургии – историческое» (Александр Катанский); и, действительно, этот метод способствовал научным изысканиям, хотя духовная интерпретация требовала возвращения к более широкому видению.

Итак, современные авторы способствовали развитию «литургического богословия» и следовали древней «теофанической» традиции, в соответствии с которой литургия – это раскрытие и разъяснение догм. Это направление будет представлено эмигрантскими авторами¹⁵⁸².

Проповедь истины

Будучи живой иконой, литургия являет в себе два особых аспекта священной иконографии: дианоэтический и динамический; она наставляет в тайнах и как бы переносит их в настоящее¹⁵⁸³. Протестанские путешественники бывали поражены полным отсутствием проповедей в русских храмах. Объяснение этого выражено в следующих словах Л. Зандера: «Все литургическое богослужение есть не что иное, как мистическое воспроизведение жизни Христа»¹⁵⁸⁴. А о. П. Флоренский пишет, что именно в литургии человек становится *logikys* в полном смысле этого понятия. Человек выражает себя посредством слов, которые суть средство коммуникации. Бог нисходит к нам Своим Логосом – Божественным Словом – и человек восходит к Богу своим человеческим словом¹⁵⁸⁵. Вот почему в христианской литературе человек называется *logikos*, тогда как атеист – это человек бессловесный¹⁵⁸⁶.

Если при чтении [отрывков из Писания. – Прим. Пер.] обучение вере в процессе служения литургии представляется

несколько теоретическим, то, участвуя в традиционных молитвах, человек может обрести свой собственный живой опыт святых, как это видно из характерного текста св. Иоанна Кронштадского: «Вот часто слышу в церкви, как поет Божия Мать чудную, проходящую в сердце песнь Свою... А сколько новозаветных святых певцов доныне услаждают слух всей Церкви Божией!»¹⁵⁸⁷

Красота

Говоря о важности красоты литургического богослужения, часто цитируют знаменитый отрывок из Повести временных лет Нестора, где рассказывается о принятии русскими православной веры, обусловленном красотой византийского богослужения. Мы же приведем менее известное свидетельство св. Антония Новгородского († ок. 1200 г.), повествующее о красоте пения, службы и предметов культа в храме Св. Софии, которое заканчивается так: «Кий ум и какова душа иже не помянет тогда о Царствии Небесном и о жизни бесконечной [...]. Се же, братие, поминающе поревнуем таковой же службе быти со страхом, да получим добрую жизнь в сий век и в будущий»¹⁵⁸⁸.

Сакральность

Однако красота литургии не должна вырождаться в религиозный эстетизм, ведь речь идет о красоте священной. Когда-то Филон Александрийский написал похвалу литургии, ибо на практике (*práxis*), в действии она не препятствует созерцанию¹⁵⁸⁹. Но о. П. Флоренский в некотором смысле как бы переворачивает это отношение. Во время совершения литургии человек действует, потому что он созерцает небесную реальность. Существенная особенность культа в том, что он является сакральным действием¹⁵⁹⁰. Человек действующий использует орудия, посредством которых он осуществляет и проявляет свою творческую деятельность, свой дух. Но все это остается внешним. Скульптор через созданную им статую выражает свое внутреннее видение. Но оно не идентифицируется с мрамором. А предметы и литургические

действия сакральны, то есть их внутренний смысл выявлен, воплощен¹⁵⁹¹.

«В деятельности человеческого общества различаются, с первого взгляда, три своеобразные стороны – теоретическая, практическая и литургическая», из которых «следует возможность трех основных теорий о соотношении этих деятельностей»: 1) идеологизм считает первичной систему понятий, а их реализации отводит второе место; 2) экономизм оценивает человеческую деятельность в зависимости от ее непосредственной практической пользы; 3) конкретный идеализм, литургия, сакральная теория, которая ставит своей целью жить мыслью как реальностью, воплощенной в культе. Так, например, Писание в Литургии – это не книга, не просто учение, но молитва, связь с Богом¹⁵⁹².

Многие авторы склонны переносить на всю литургию сакральную действенность евхаристического воспоминания. С. Булгаков говорит о «реализме византийских обрядов»¹⁵⁹³, а о. Борис Бобринской – об их «евхаристическом характере», из чего следует, что в церквах на Рождество Иисус действительно рождается, а на Пасху Он действительно умирает, а потом воскресает¹⁵⁹⁴.

Пение

Для русской литургии пение является необходимым элементом. Оно глубоко затрагивает людей. Архимандрит Спиридон вспоминает о днях своей молодости, связанных с посещением Киева: «Я был особенно потрясен лаврским пением. Мне думалось, что только окажись диавол в церкви Вознесения, он бы непременно раскаялся уже от одного только пения»¹⁵⁹⁵. В соответствии с традиционным учением¹⁵⁹⁶, функция пения – образовательная, прежде всего оно предназначено для начинающих. Старец Силуан так объясняет это: «Господь дал нам церковные службы с пением, как немощным детям; мы еще не умеем молиться, как должно, тогда как пение всем полезно, когда поют во смирении». Но чтобы указать лучший путь, он добавляет: «Но лучше, когда сердце наше становится храмом Господним, а ум – престолом

Его»¹⁵⁹⁷. Таким образом, старец противопоставляет литургическое пение сердечной молитве.

А один современный специалист, напротив, полагает, что именно пение преобразует вокальную молитву в молитву сердечную. «Различные состояния сосредоточенности, слушания, молитвы и созерцания: ожидание, плач, призыв, внутренний покой, свет, радость присутствия Божия, хвала [...] соответствуют определенным моментам совершения литургии. Каждому из этих духовных состояний, которые фактически суть психофизиологические состояния тела и сознания, то есть души, [...] соответствует определенное вокальное выражение, определенная тональность, создающая основу, сердце звучания. И наоборот, то же самое основное звуковое выражение, характерное для определенного состояния, может через пение, как точное отражение этого состояния, ввести его в сознание, которое соучаствует в слушании, в молитве; отсюда возникает осмысление всякого тона, осмысление пения и его звучащая литургическая функция»¹⁵⁹⁸.

Еще одно замечание, касающееся важности колокольного звона. В противоположность грекам, русские отдавали предпочтение не только обилию колоколов, но и большому их размеру. По-видимому, некоторые русские колокола были самыми большими, какие только можно было найти на земле. Самым громадным был гигантский «царь-колокол», упавший на землю при императрице Анне и остающийся вплоть до сегодняшних дней одной из главных достопримечательностей Кремля¹⁵⁹⁹. Архимандрит Павел Алеппский, прибывший в Москву в 1653 году вместе с патриархом Макарием, полагал, что в Москве было около сорока тысяч колоколов. А это, по его мнению, означало, что в четырех тысячах московских церквей было приблизительно по десять колоколов на каждую. На одной только колокольне «Ивана Великого» было пятьдесят колоколов, двадцать два из которых были большого размера¹⁶⁰⁰.

Каково же духовное значение этих фактов? В этом можно видеть выражение космического характера литургии. Колокола, так сказать, разносят повсюду весть о таинствах, совершаемых

в церквах, и верующие узнают об этом, слыша звон колоколов, и осеняют себя крестным знамением.

Народное творчество и личные молитвы

В Византии было создано множество гимнов, песнопений, «канонов»¹⁶⁰¹. Хотя в России и не было такого обильного творчества, все же нельзя сказать, что оно было совсем уж незначительным. Достаточно обратиться к сочинениям митрополита Илариона Киевского¹⁶⁰² и преп. Кирилла Туровского¹⁶⁰³. Существуют внелитургические молитвы, как, например, молитва на исход души, написанная Кириллом Туровским¹⁶⁰⁴, и различные молитвенные призывания, которые можно найти в житиях святых или в проповедях, например, святителя Тихона Задонского.

Очень своеобразное выражение народной молитвенной традиции мы находим в «Стихах духовных», сохранявшихся и передаваемых часто слепыми народными певцами. В XVII веке их начинают собирать и записывать¹⁶⁰⁵. Однако верно, что на Востоке не поощрялись собственные, личные молитвословия, и потому для них, в отличие от Запада, не существовало четких устоявшихся форм.

Молитвы мирян

Молитвы, знакомые Владимиру Мономаху, – это моления монастырского типа: ночные земные поклоны, покаянные возгласы и т. п. Наставления Домостроя на эту тему ставят своей целью превратить семейный дом в маленький монастырь¹⁶⁰⁶. Там мы можем прочесть: «По вся дни, в вечере, муж с женою, и с детьми и с домочадцы, кто умеет грамоте, отпета вечерня, навечерница, полунощница, с молчанием и со вниманием, и с кроткостоянием, и с молитвою, и с поклоны. Пети внятно и единогласно. После правила отнюдь ни пити, ни ести, ни молвы творити, всегда... А ложася спати, всякому христианину по три поклона в землю пред Богом положить. А в полунощи, всегда, тайно встав, со слезами, прилежно, к Богу молитися, елико вмести́мо, о своем согрешении. А утре, встав,

Богу молиться, и отпети заутреня и часы»¹⁶⁰⁷. Практика семейных благословений остается характерной молитвой мужа, жены, совместной родительской молитвой. Само собой разумеется, что миряне стараются посещать церковные богослужения. Домострой советует в церкви ни с кем не разговаривать, «с молчанием, и послуша, стояти, никуда ни обзираяся; ни на стену не прикланяться, ни к столпу, ни с посохом не стояти, ни с ноги на ногу не переступати»¹⁶⁰⁸.

На вопрос о том, «как христиане праздники свои праздновать должны», св. Тихон Задонский отвечает с точностью катехизатора: «1) Собираться в церкви святые на общую молитву [...]; 2) помянуть чудесные и спасительные дела Божия..., которые изрядно описаны и изъяснены в церковных стихах и песнях, в тые праздники поемых; 3) от сих праздников ум и сердце свое верою возводить к вечному празднику небесному; 4) хотя и всегда, но наипаче в тые дни нищих в дома свои вводить и питать, и давать милостыню; 5) беседовать о вечной жизни и радости ея с друзьями; 6) особливо “упраздняться от греха”»¹⁶⁰⁹.

И другой вопрос: как часто следует причащаться? Многие авторы рекомендуют частое причащение как «великое средство освящения»¹⁶¹⁰. Но некоторые более осторожны, как, например, М. Олесницкий, который советует: «Мирянам Церковь предлагает причащаться во время каждого большого поста, то есть четыре раза в год; а церковнослужителям, жизнь которых предполагается гораздо более духовно развитой, она советует приступать к причастию каждое воскресенье и каждый праздник»¹⁶¹¹. Перед причащением необходимо говеть в течение трех или четырех дней, поститься, творить милостыню, размышлять над Священным Писанием, духовно сосредоточиваться, воздерживаться от гнева¹⁶¹².

С большим благоговением следует относиться к предметам культа. В Вопросаниях Кирика много говорится о том, с каким уважением следует относиться к храму и священным предметам. Автор полагает, что необходимо избегать любой нечистоты, могущей осквернить культ¹⁶¹³. А у Е. Попова мы

находим большой список грехов, связанных с отсутствием должного уважения к священным предметам¹⁶¹⁴.

Однако, следует отметить интересную эволюцию в житии св. Иулиании Лазаревской. Сначала ее набожность состояла в особенно частом участии в литургии, но постепенно она начала молиться одна, дома¹⁶¹⁵. Именно этому отдается предпочтение в исихастской практике, с особым сосредоточением на Иисусовой молитве.

IV. Сокровище русских икон

Русская икона

В русском религиозном сознании икона занимает особое место. Конечно, это не означает, что все иконописцы обладали знанием богословия иконы в той степени, в какой оно разработано более современными русскими богословами и мыслителями. Однако можно утверждать, что определенная мистическая концепция присутствовала у всех иконописцев при создании ими икон.

В XI и XII веках своей иконописной школой был знаменит Киев, а позднее – Новгород и Ярославль. Иконописцы Владимирской и Суздальской школы творили по преимуществу в XII и XIII веках, а временем наибольшего развития и «золотого века» для искусства иконописи стал конец XIV и XV веков, когда создавали свои иконы Феофан Грек († в нач. XV в.), Андрей Рублев († 1430) и Дионисий († ок. 1508). В XVI веке Строгановская школа становится известной своими большими иконописными мастерскими, но, начиная с XVII века (Московская школа), древняя традиция постепенно перерождается в народное искусство, а в иконописи заметно проникновение западного влияния¹⁶¹⁶.

«Зримое богословие»

Различные богословские вопросы, связанные с сакральным искусством иконописи, разрабатывались русскими авторами XX века: о. Павлом Флоренским, Л. Успенским, И. А. Ильиным, В. Вейдле и П. Евдокимовым¹⁶¹⁷. Этот последний назвал одну из своих книг Искусство иконы, предпослав ей красноречивый подзаголовок: Богословие красоты¹⁶¹⁸. Можно было бы даже поменять слова местами и сказать: «красота богословия». И действительно, целью каждого произведения искусства является стремление к красоте. Но красота, если вспомнить наше описание, заключается в способности суметь увидеть одно в другом. По глубине и величию того, что видится в «одном»,

которое играет роль символа «другого», можно судить о возвышенном характере искусства. Да, иконы являются материальными символами, но они позволяют увидеть другое – Theós и Logos, Божественную Премудрость (вспомним Св. Софию Новгородскую) в домостроительстве спасения. Однако, согласно древним духовным писателям, богословие имеет своей целью созерцание Пресвятой Троицы¹⁶¹⁹. Человеческое око никогда не сможет проникнуть в такую глубину, если только Сам Господь не откроется ему, как Он это делает посредством символов.

В библейской традиции божественное Откровение является по преимуществу устным, использующим человеческие слова, становящиеся словами божественными. Можно обсуждать влияние греческого «зримого» мышления, заменившего «слуховое» мышление евреев¹⁶²⁰; можно оценивать психологические достоинства той или другой формы Откровения¹⁶²¹; но дело в том, что иконописцы все более и более проникаются сознанием того, что «живопись так же истинна, как и книжное Писание»¹⁶²². Исходя из этого принципа, мы можем отнести к иконам то, что было сказано о Библии: иконы, как и Святое Писание, обладают функцией «дианоэтической», ибо они наставляют в истине, и «динамической», поскольку они наполнены силой и передают благодать¹⁶²³.

Что касается аспекта «дианоэтического», то иконы раскрывают традиционные темы, описанные в учебниках по иконописи. Русские Подлинники очень близки к знаменитому афонскому Учебнику по иконописи¹⁶²⁴. Однако авторы XX века выделяют один новый, очень важный аспект. Система иконографических форм напоминает перечень догматических формул: как догматическая формула сама по себе еще не является живой верой, точно так же и формы, скопированные у других, не являются истинными иконами. Искусство, пишет М. Алпатов, не может основываться только на догматической перспективе, так же как оно не может брать за точку отсчета формальное учение¹⁶²⁵. Эту точку зрения автор выражает с эстетических позиций. А о. П. Флоренский настаивает на

духовной интуиции, когда речь идет о темах, затрагивающих религиозную истину, и в своей пленительной манере он описывает интуитивный генезис вплоть до сотворения соответствующего символа¹⁶²⁶.

Когда иконописец выражает свое видение в образах, он делает это для того, чтобы «воплощение» его видения могло послужить для других началом духовного восхождения. Это требует от зрителя определенных усилий, аналогичных усилиям художника, но совершающихся посредством движения в обратном направлении в форме восхождения Духа от деревянной доски к духовному видению. Так икона становится реальной частью «символического богословия»¹⁶²⁷. Символизм, как естественно предположить, очень развит в иконографическом искусстве. Давняя традиция выработала определенный «язык», понимаемый теми, кто привык к нему. Свет, формы, цвета обретают достаточно определенный смысл. И тогда можно лучше оценить предложение Л. Успенского, чтобы готовящихся к рукоположению вводили бы в «богословие иконы» и чтобы народ обучали «читать» эти образы¹⁶²⁸.

«Поститься глазами»

Следует подчеркнуть существенный аспект символизма, который наделяет икону сакральным смыслом – то, что называется «поститься глазами»¹⁶²⁹. Например, чтобы показать, что человек находится в лесу, достаточно изобразить два или три дерева, а чтобы показать, что вифлеемские пастухи пасут овец, достаточно нарисовать их одну или две. Основанием для этого «художественного аскетизма» является то, что Семен Франк определяет как необходимое условие любого истинного искусства. Творческое действие человека есть соучастие, а значит, и подражание творческим деяниям Божиим. Бог не творит только ради творения, но для того, чтобы освятить и обожить то, что Он сотворил¹⁶³⁰. И потому непозволительно опьяняться обилием прекрасных форм, которые предлагает конкретный символ. Ибо в этом случае символ не будет способствовать восхождению сердца к Богу, но, напротив, утяжелит и уплотнит взгляд¹⁶³¹.

Реализм

Другим аспектом иконографического символизма являются реальные формы, взятые из конкретной жизни и выраженные с помощью чрезвычайно скудных средств, все с той же целью необходимости соблюдения «поста для глаз». Следует избегать фантастических, воображаемых символов. Этот реализм вызван теми же причинами, что и символизм таинств, литургии и всего домостроительства спасения. Бог воплотился в мире, который Он действительно сотворил, поскольку Он хотел освятить то, что реально существует¹⁶³². С другой стороны, поскольку икона предназначена и для обучения, неизбежно использование определенных форм абстрагирования. Лучшие иконописцы умели соединять эти два противоположных требования: одновременно представлять то, что едино и вместе с тем обладает универсальной ценностью.

Освещающая сила молитвы

Возможность обучения через иконы никогда не отрицалась даже самыми строгими иконоборцами. То, что было для них неприемлемо – это почитание, культ образов. Однако для русского народа икона обладает сакральной ценностью, она заключает в себе духовную энергию. И если мы станем искать причины, оправдывающие эту веру, то должны будем отметить определенную разницу между греческой и русской традициями¹⁶³³. Греки не освещали икон¹⁶³⁴; для них икона были освещена уже потому, что воспроизводила черты своего прототипа (представленного на ней святого) и значит, идентифицировалась с ним. А русские не были убеждены в подобном отождествлении. Икона освещалась литургической молитвой (в форме благословения), но также и молитвой народной, ибо таким образом «деревянная доска сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми»¹⁶³⁵.

Следовательно, икона становится «святым предметом», но не в магическом смысле. Напротив, она преодолевает магические силы мира, которые, благодаря своим чувственным формам, заставляют забывать Бога. А на иконе сами

материальные формы вводят в личностный контакт с миром божественным.

Небесное видение

Красота есть видение одного в другом. А в духовной сфере она отождествляется с созерцанием, которое есть видение Бога во всем, что существует¹⁶³⁶. Однако, христианский Бог есть Пресвятая Троица, таинственно открывающаяся в Иисусе Христе и Его святых. Созерцание Пресвятой Троицы есть высшая степень духовной теории, *theoria*¹⁶³⁷. Это созерцание Пресвятой Троицы в русской иконографии обретает свое наивысшее выражение в искусстве преп. Андрея Рублева. Его «Троица», столь часто воспроизводимая, столь изучаемая и анализируемая, являет в себе изумительное богатство. Мы же ограничимся всего лишь несколькими замечаниями.

Восьмиугольная земля, на которой находится небесный алтарь, вся вовлечена в Троичную жизнь. Не это ли о. Павел Флоренский называл призыванием земли к единосущию?¹⁶³⁸ На иконе Крещения Христова, которая тоже является тринитарной иконой, это единосущие проявляется в нисходящем движении от Христа к миру. На иконе Рублева Христос, возвратившийся в славу Отца, вовлекает все творение в обитель Отца, «да будут все едино» (Ин. 17: 21).

Христос, прославленный в Своем нисхождении

«Видевший Меня, видел Отца» (Ин. 14:9). В Богочеловеке Иисусе прозрачность материи достигает наивысшей степени. И потому, как справедливо замечает П. Евдокимов, Христос есть воплощенная красота. Его иконографические изображения восходят к древней традиции. Они соответствуют религиозному сознанию русского народа, его особенному почитанию Христа уничиженного¹⁶³⁹. И действительно, иконография Спасителя особенно выделяет Его прославление в уничижении: Христос нисходит, чтобы вознестись.

Традиционные иконографические темы свидетельствуют об их зависимости от того, что мы называем иудео-христианским богословием, дошедшим до нас через апокрифы¹⁶⁴⁰. Тайна Воплощения динамическим образом явлена нам как нисхождение Слова Божия и как восхождение человека¹⁶⁴¹. Можно даже домыслить, что первый «шаг» этого нисхождения имел место в ангельском мире¹⁶⁴². Это мы видим на иконе Слова среди ангелов¹⁶⁴³. Такое нисходящее движение явлено в сцене Благовещения, Рождества, в нисхождении в глубину вод при Крещении, и наконец, в Сошествии во ад после смерти. Этот последний момент нисхождения преобразуется в восхождение. Традиционным изображением Христа во славе является образ Пантократора, известный в различных вариантах. Вспомним знаменитую икону Андрея Рублева «Христос в силах». Весь Он пронизан красным светом, настолько обоженным, что херувимы, окружающие Его, обычно воспринимаемые как огненные, кажутся земными.

Парадоксальным образом, икона Распятия выражает соединение этого нисхождения-восхождения. Крест, орудие смерти, становится лестницей жизни. «Одна часть его вбита в землю, соединяя то, что находится на земле и в аду, с небесными вещами», – читаем в *Acta Andreae*. Стоящий на Лобном месте, могиле Адама, крест возносится к небу, которое символизируют два ангела¹⁶⁴⁴.

Но динамика спасения не останавливается на этом. На иконе Вознесения Христова небо, в виде двух ангелов, опускается на землю, чтобы основать Церковь. Дух нисходит на нее во время Пятидесятницы, дабы, как это изображено на иконе Страшного Суда, всю землю поднять на небо в тот момент, когда Иисус во второй раз приходит на нее. И воистину, икона Страшного Суда выражает изумительное единство кенозиса и славы, потому что она сводит воедино всю историю в торжественном анамнезе: Христос сходит во славе, и Адам, среди воскресших святых, тоже поклоняется Кресту. Перед адом с его вечным огнем святой Петр открывает двери Царства Небесного, где восседает Пресвятая Богородица, *éschaton*

творения, ибо Иисус сошел в Нее, чтобы воплотиться и чтобы в момент Успения Богородицы взять Ее душу на небо.

Théotykos

В России мы встречаем три наиболее древних типа Теотокоса: Маеста (Пресвятая Дева на троне, держащая Младенца), Оранта (в русской традиции «Знамение», Чудо) и Одигитрия [Путеводительница] (приписываемая евангелисту Луке, где Богородица на одной руке держит Младенца, а другой – указывает на Него)¹⁶⁴⁵. Вариантом этого третьего образа является Елеуса («Умиление»), икона, на которой Младенец предстает в трогательном единении с Матерью. Считается, что это Он утешает Свою Мать, тогда как в западных изображениях Мать утешает Младенца. На иконах конкретно представлены оба эти аспекта. Но речь идет скорее о взаимной встрече в области «чувств» в лучшем смысле этого слова. Вот почему этот тип икон был всегда так любим на Руси.

Икона, представляющая «Введение во храм», символизирует для монахов идеал созерцательной жизни. Однако если Матерь Божия была приобщена к созерцательной жизни с малых лет благодаря своей чистоте, то последний урок этой *sofia*, мудрости Креста, был преподан Ей Иисусом во время Его крестных мук, когда Он, умирая, склоняется к Ней (иногда иконописец добавляет надпись со словами Иисуса: «не рыдай Мене, Мати!»). Икона Благовещения является красноречивым выражением синергии, Богочеловеческого сотрудничества в деле спасения. В русских иконах, начиная со знаменитой устюжской иконы Благовещения XII века, хранящейся в Третьяковской галерее, поражает энергичный внешний облик и повелительные жесты Архангела Гавриила. Он предстает как персонификация вечного божественного повеления, тогда как синергия Девы Марии предстает исключительно смиренной: Она благоговейно склоняется пред волей Божией. Результат этого взаимодействия, Божественное Материнство, является высочайшим выражением достоинства каждого сотворенного существа. Его духовную и космическую значимость можно созерцать на иконе «О Тебе радуется всякая тварь». Икона

«Знамение» выражает то же сотрудничество Девы Марии с Богом, которое, прежде всего, заключается в молитве. После Успения это сотрудничество становится вечным заступничеством Марии за христианский народ. Достаточно вспомнить, что праздник Покрова, приходящийся на 1 октября старого стиля, был до революции 1917 года государственным праздником.

Изображение святых

Если русская мысль вообще является персоналистической, то еще более заметным это становится в искусстве, которое воспроизводит ритм жизни. С этой точки зрения большой интерес представляют народные вышивки. Цветы, птицы, животные создают радостную ритмичность линий. Но это не арабески, не чистая игра линий, как на готических сводах, где живой элемент обретает свое скромное место в величии самих линий. В славянских вышивках живые существа сами формируют линии. Без них ритмичность исчезла бы.

Нельзя ли то же самое отнести и к иконам, изображающим святых? Будучи образом Божиим, человеческая личность является основным объектом иконографии. Но действительно ли он предстает как личность? Часто кажется, что святые изображаются скорее как «типы» святости. Справедливо отмечается, что русские иконы более конкретны, чем греческие, но все же и они не являются «портретами».

В этой связи вспомним о. П. Флоренского, который проводит различие между портретом, лицом и иконой¹⁶⁴⁶. При первом контакте лицо дает поверхностное впечатление о личности. Портрет стремится воспроизвести постоянные особенности облика изображаемого человека. Икона представляет человека как образ Божий, являет его богочеловеческую, сущность. И потому чисто человеческие черты ослабляются, но не становятся абстрактными. Они остаются едва различимыми, хотя и конкретными (изображения дьявола особенно безлики). Более того, в сравнении с западными священными изображениями даже возвышенный нравственный облик святого не так выражен¹⁶⁴⁷. Ибо

представление о святости дается не столько в нравственном аспекте, сколько с «онтологической» точки зрения, поскольку оно относится к степени присутствия Святого Духа¹⁶⁴⁸.

Этот принцип важен и при изображении человеческого тела. Импульсы плоти умолкают¹⁶⁴⁹, но тело остается, оно не химера. И его сила исходит от Бога. Вот почему в сцене убиения дракона святой Георгий изображен умиротворенным.

Одежды являются как бы продолжением телесности, они выражают отношения человека с его средой, его социальную функцию. Обычно на иконах они тяжелые, как если бы святой был сокрыт в них. Они свидетельствуют о призвании, епископском или монашеском, которое позволяет идентифицировать святого. Но и одежды участвуют в одухотворении: золотыми нитями, движением, выражающим вдохновение, символикой цветовой гаммы и т. п.

В заключение мы можем констатировать, что на иконах черты, которые обычно являются проявлением индивидуальности, ослаблены, но это ослабление сделано сознательно, для того чтобы подчеркнуть то, что является основой христианской личности – ее духовность.

Иконографически «духовность» личности выражается чаще всего посредством символики света. Истинного иконописца можно узнать прежде всего по световому фону его икон. С точки зрения естественной символики, свет – это образ Святого Духа. Западные художники эпохи Барокко умело использовали этот мотив, изображая свет спускающимся сверху на лики святых. Техника икон другая. Основываясь на истине, утверждающей, что Дух пребывает в сердце и есть как бы «душа нашей души», свет на ликах святых не приходит извне, но исходит изнутри.

Но не только свет свидетельствует о присутствии Духа, но и весь облик святого, его поза подтверждает его обоженную человечность: удлинённая фигура, взгляд, сосредоточенный на вечности, но особенно полное ощущение внутренней свободы, которую выражает спокойствие, бесстрастность, *apatheia*, воскрешающие в памяти «небо на земле»¹⁶⁵⁰.

Церковь

Человек – существо социальное. Но его личность не должна растворяться в толпе. Иконы не знают «толпы». Даже в многочисленной группе людей каждое лицо тщательно выписано. Тогда каким же образом возникает их единение, их единство? Здесь речь идет о духовном единении, а не о плотском. Так, на иконе Владимирской Божией Матери мы видим, как встречаются два созерцающих взгляда, именно они соединяют Богоматерь и Младенца, а не их объятие.

Тайна Церкви особенно подчеркнута в двух иконографических сюжетах: это Вознесение Господа и Пятидесятница. Они выражают два существенных аспекта Церкви. В первом представлен эпиклезис, призывание Святого Духа и ожидание второго пришествия Христа. А на иконе Пятидесятницы показано осуществление этой молитвы: сошествие Духа и невидимое присутствие Христа среди общины, объединенной Его именем.

В отношении Вознесения принято говорить о «святом обмене»¹⁶⁵¹. Иисус восходит на небо как человек, а небо, в виде ангелов, нисходит на землю, и так рождается богочеловеческая Церковь. В Церкви эрос соединяется с агапе, благодатью. Две группы апостолов выражают двуединый характер Церкви, ее активный и созерцательный аспект и вместе с тем множество харизм в соответствии с различными цветами одеяний св. апостолов. Все они в молитве соединяются вокруг Теотокос, Богоматери, символа народа Божьего. Все эти мотивы полностью согласуются с русским эсхатологизмом¹⁶⁵².

Прославленное время

Будучи эсхатологическим видением, икона направляет наш взор к жизни вечной. Однако для русского сознания вечность не противостоит времени, напротив, она есть как бы подытоживание времени, памятование о нём¹⁶⁵³. И потому живопись анамнетична, ибо представляет перед нашим взором то, что уже прошло. Портреты суть «воспоминания». А иконы являются выражением «вечной памяти».

С одной стороны, в облике святого на иконе время предстает уже преодоленным; но вокруг него собраны отдельные эпизоды его жизни, которая во всем своем своеобразии пребывает как бы в центре. Это еще более верно по отношению к сценам жизни Христа. Сходство иконописи и евхаристического анамнеза ясно подчеркивается в Подлинниках (учебниках иконописи): «В литургическом служении силой произносимых слов священник являет нам Тело Господа; иконописец же делает это посредством образа»¹⁶⁵⁴. Именно поэтому литургия, как утверждает Л. Успенский, немыслима без икон¹⁶⁵⁵.

Время находится в тесной связи с движением. Иногда утверждают, что на иконах нет движения, что эсхатологическое видение его исключает. Но такова скорее греческая концепция вечности. В русских же иконах часто можно выявить определенный динамизм, не конвульсивный, как движения дракона под лошадью святого Георгия, но спокойный, гармоничный, уравновешенный. И святые князья-мученики Борис и Глеб на лошадях являются выражением эпектазиса¹⁶⁵⁶, вечного размеренного движения жизни и восхождения. В этом смысле очень показательным является движение по кругу на иконе Троицы Андрея Рублева.

Иконостас – литургический анамнез

Иконостас¹⁶⁵⁷, неотъемлемая часть русских церквей, является выражением церковного литургического анамнеза. Он как бы скрывает таинственное действо и в то же время открывает его нам, видимым образом являя то, что невидимо совершается в Евхаристии. Литургический анамнез – это воспоминание Христа и всей истории спасения. И потому образ Вседержителя, изображаемый в центре небесных сил и святых (Девы Марии, Иоанна Предтечи и апостолов), образует главный чин иконостаса.

Небесная Церковь вписывается в исторический контекст: верхний чин составляют пророки, а ниже их расположен «праздничный» чин, то есть тайны, согласно евангельскому порядку – от Благовещения до Успения. То, что они являются

менее важными по чину, свидетельствует о том, что вечность господствует над временем. Кроме того, святые не смотрят на народ, их взгляд всегда обращен ко Христу, Царю веков.

Согласно М. Алпатову¹⁶⁵⁸, композиция русского иконостаса вдохновлена образом Последнего Суда, располагавшегося на западной стене храма и изображавшего разделение на оправданных и осужденных. На иконостасе, находящемся перед алтарем, не могли изображаться осужденные. И потому Страшный Суд преобразился в суд милостивый, прислушивающийся к заступничеству Богородицы и всех избранных, в деисус (моление, прошение. – Прим. Пер), вечное участие в судьбах мира.

На иконостасе – или на пеленах (воздухе) чаши – в русских храмах изображается Тайная вечеря Христа с учениками – анамнез в полном смысле слова. Его вечный характер выражен в Псалтыри Хлудова¹⁶⁵⁹ посредством такого исторического мотива: Давид и Мелхиседек, помещенные сзади апостолов, участвуют в причащении. И на миниатюрах Тайная вечеря располагается в пространстве, открытом во все стороны.

Три встречи

В христианском смысле вечность – это встреча со Христом¹⁶⁶⁰, в которой осуществляется полнота времен. Эта идея лежит в основе всех икон, изображающих эту встречу.

В «Нурарáнте», Сретении Господнем, прославление старцем Симеоном и пророчицей Анной принесенного во храм Младенца Христа символизирует встречу Ветхого и Нового Заветов. Старец спешит обнять Спасителя, ибо это Он придает смысл ветхозаветному домостроительству. То же поспешное движение – само по себе довольно редкое в иконах – мы видим и в образе воскрешения Лазаря. Здесь Иисус, вечная жизнь, идет навстречу тому, кто какое-то время провел под сенью смертной. Иисус спешит войти в Иерусалим, хотя фарисеи и пытаются помешать Его торжественному входу. Эта икона вдохновлена воспоминаниями о триумфальных шествиях древних императоров; она изображает Иисуса, Который входит в город, чтобы преобразовать царство земное в Царство вечное.

Преображенный мир

Обычай, в соответствии с которым иконописец должен был в качестве своей первой работы представлять икону Преображения, имеет большое значение. Тем самым он должен был доказать, что способен смотреть на мир глазами апостолов на горе Фавор. Знаменитая новгородская икона Преображения XV века¹⁶⁶¹ чрезвычайно выразительна. На фоне померкнувшего солнца возвышается ослепительно белый Христос. Видение на горе Фавор было предвосхищением «восьмого дня», который наступит после воскресения мертвых. В этот день солнце померкнет¹⁶⁶², потому что мир будет озарен истинным светом – Христом. Его лучи – это Закон и Пророки, Моисей и Илия. Скалы белеют, как нивы, поспевшие к жатве¹⁶⁶³, «логосы» Мудрости сокрыты в них.

Материальное солнце, вместо того чтобы светить, померкло. Два ученика, ослепленные этим миром, не способны вынести лучей Христа. Только ап. Петр выходит из тени, чтобы уловить свет Христов. Это он, прежде чем подняться на гору, произнес свое исповедание: «Ты – Христос, Сын Бога Живого» (Мф. 16: 16), и благодаря этому акту веры он был подготовлен к тому, что увидел.

Господствующее пространство

Наука, занимающаяся пространством, это геометрия, слово, означающее «измерение земли». Но этот термин становится противоречивым, когда мы обнаруживаем, что геометрическое пространство неизмеримо и что его измерение ускользает от нас. Падшее пространство вызывает тревогу, и потому все художники стремятся овладеть им. Они делают это различными способами. Обычно они выбирают достаточно ограниченное пространство и располагают в нем свои персонажи и события. Но с религиозной точки зрения это отношение следует перевернуть: творящий Бог предоставляет творению пространство, необходимое каждому для жизни.

Человек в сущности своей христологичен и потому он должен жить в богочеловеческом пространстве, которое

принадлежит ему, которое ограничено, но в то же время открыто бесконечному, как и все тайны, составляющие жизнь Христа. Чтобы выразить это, иконописцы используют самые разные средства: золотой фон как символ бесконечности, чрезвычайно ограниченную перспективу, чтобы избежать устремленности взгляда в даль, которая ускользает от зрения, обратную перспективу далекой тайны, которая приближается к нам.

Храм как образ космоса, наполненного Богом

Константинопольский храм Святой Софии является прообразом русских церквей, образом мира, в котором обосновался Бог. Это уже не привилегированное, особое место, как в Ветхом Завете. Христианский храм представляет весь мир. Врата между небом (алтарное пространство) и землей (пространство, занимаемое верующими) открываются во время литургии. Христос и святые присутствуют здесь благодаря иконам, апостолы – это опоры церковного здания.

В завершение мы хотели бы привести слова П. Евдокимова: «Храм воспроизводит мир, деяние Бога, но он выражает также и присутствие Трансцендентного, он есть “Дом Божий” и “Врата небесные” (Быт. 28: 17) [...]. В старинных соборах чувствуется сила и какая-то сверхъестественная напряженность, их энергия даже сегодня заставляет замирать дыхание и вызывает восторг. В готических храмах вертикальные линии и массы камня неудержимо устремлены к бесконечному, увлекая за собой человеческий дух. Напротив, Святая София вся расположена вокруг центральной оси, опоясана величавым куполом и выражает красоту более эзотерическим образом. Как бы выходя из таинственной глубины и безграничной высоты, она опускается на человека и наполняет его душу нездешним покоем»¹⁶⁶⁴. Однако вся вселенная предназначена стать храмом Божиим. И «софиология» являет энергию этого становления.

Глава восьмая. Софиология

Русская софиология

Комментируя одно из писем Ф. Самарина, о. Павел Флоренский замечает, что идея Премудрости Божией коренится в самих истоках русского религиозного сознания, ибо она связана с глубинными основами его своеобразной природы; сказать «Россия» и «русская мысль», забывая при этом о Софии, было бы несовместимо с этими понятиями¹⁶⁶⁵.

В Истории русской философии о. Василия Зеньковского сказано, что русская софиология является «органическим синтезом космологии, антопологии и богословия»¹⁶⁶⁶. Такая концепция нашла свое выражение, прежде всего, у Владимира Соловьева. Затем она развивалась и разрабатывалась отцом Павлом Флоренским, отцом Сергием Булгаковым, отцом Василием Зеньковским, Владимиром Эрном¹⁶⁶⁷. Большие поэты, Блок и Вяч. Иванов, среди прочих, обрели основу своего символизма на путях софиологии¹⁶⁶⁸. Но, с другой стороны, не следует забывать, что софиологическое направление русской мысли сталкивалось с сильным противодействием Московского Синода. Софиология подвергалась резкой критике отцом Георгием Флоровским, Вл. Лосским и другими. «Тем не менее, в видоизмененной форме, не противоречащей догматам Православной Церкви, она, несомненно, сыграет значительную роль в дальнейшем развитии религиозной философии»¹⁶⁶⁹.

Значительная часть трудностей, возникавших перед некоторыми русскими мыслителями в отношении софиологии, часто была связана с нечетко формулируемой проблемой ее понимания: софиология предполагает определенное духовное видение, которое плохо согласуется с рациональными концепциями, с помощью которых ее хотят рассматривать. Следует вспомнить, что о. П. Флоренский обратился к софиологическим размышлениям после ознакомления с опубликованной Службой Софии Премудрости Божией¹⁶⁷⁰. Он попытался сохранить единство между культом и религиозным опытом. А в таком случае понять софиологию означает, что

мыслить о ней следует, опираясь одинаковым образом как на культ, так и на религиозный опыт.

Русская софиология была объектом многочисленных исследований, ставивших своей целью ее систематическое изложение с использованием логики мысли и понятий, на которых она основана¹⁶⁷¹. Весьма часто результаты такого подхода выглядели довольно плачевными. Но иначе и быть не могло, когда пытались ввести в рамки рациональных понятий грандиозные усилия авторов-софиологов достичь видения реальности за пределами этих самых понятий, когда стремились «объективировать» познание, которое может быть только личностным, и прибегали к анализу, разделяющему именно то, что эти авторы стараются рассматривать в нераздельном единстве.

Мы же выберем другую точку отсчета. Ведь понятия, используемые этими авторами, являются не словами, с помощью которых можно точно постичь ту реальность, которую они обрисовывают, но скорее символами, вводящими в тайну, которая их превосходит. И потому не следует рассуждать о том, что может означать то или иное понятие само по себе. Нет, нужно постараться уловить его иконический аспект, его прозрачность.

Исторический контекст

Полемическая работа архиепископа Серафима (Соболева) говорит о «новом учении о Софии Премудрости Божией»¹⁶⁷². Однако софиологи утверждают, что это неверно, что они просто обращаются к Писанию и к святоотеческому преданию. И действительно, различные истоки их учения – это тексты Писания и Отцов, иконографическая традиция, паламитское учение, определенные философские влияния и личный мистический опыт.

Флоренский отмечает, что в учении о Софии можно выделить «три главных аспекта и три типа понимания ее в разные времена», в каждом из которых он выявляет дополняющее друг друга содержание. 1) У греческих Отцов оно имеет богословский характер, для них София отождествляется со Христом. 2) Древние славяне выделяли в Софии прежде всего нравственный аспект, и она обретала для них живой лик в Матери Божией. 3) Авторы, более близкие к нам по времени, особенно подчеркивали космологический и экклезиологический аспект, и София воспринималась ими в этом поиске единства всей твари¹⁶⁷³.

Основные источники Писания, которые следует отметить – это Книга Притчей Соломоновых (8: 22–31), Книга Премудрости Соломона (7: 25–28) и Псалтирь (103: 23). Что же касается патристических текстов, то число их велико; но любопытно, что софиологи редко цитируют Отцов, чаще они обращаются к иконографии. В России, напоминает о. С. Булгаков, в церквах культ Софии выделяется очень рано, и иконы Софии тесно связаны с культом Богородицы¹⁶⁷⁴. Он выявляет софиологический смысл во многих иконах: Пресвятой Троицы, Христа Распятого, Богородицы, Огненного Ангела, Предтечи, Апостолов. Обычно на этих иконах можно найти надписи, содержащее несколько строк из книг Премудрости Соломона или Притчей Соломоновых¹⁶⁷⁵.

Георгий Федотов приводит свидетельства софийного милосердия в Духовных стихах, особенно проявлявшегося в

культе матери-земли¹⁶⁷⁶. В духовных стихах расстояние между Творцом и тварным миром настолько сокращено, что даже когда говорится о естественных космических явлениях, то используются понятия творения, деяний Божиих, Логоса, Духа¹⁶⁷⁷. В них можно встретить такое исповедание веры:

А я верую «Сымому Христу, Царю Небесному, Ищо Матери Быгородицы, Святой Софеи Премудрая, Ищо Троицы Нераздельный»¹⁶⁷⁸.

Согласно Булгакову, софиология вырастает непосредственно из паламитского учения, из различения, проводимого им между Божественной сущностью и *energeia*. Два этих понятия, божественной энергии и Божественной Софии, выражают одно и то же¹⁶⁷⁹. А Павел Евдокимов еще более категоричен: от св. Василия Великого и до святителя Григория Паламы традиция единодушна и тверда: она проводит различие между безусловной трансцендентностью Бога в Его сущности и имманентностью Его проявлений в мире. Бог сообщает Себя «вовне» в Своих энергиях, полностью при этом присутствуя. «Энергия» не является «частью» Бога, она есть Бог, сообщающий Себя в Своей благодати, ничего не теряя из безусловной «сокрытости» Своей сущности. Сущность и энергия – это два различных модуса бытия Божия – в Своей природе и вне Своей природы¹⁶⁸⁰. И Восточная Церковь, добавляет он, разделяет именно это учение. «Западные богословы не признают значение и вклад паламизма, что создает глубокое догматическое различие между Западом и Востоком. Такую же трагическую неприязнь проявляли богословы Карла Великого по отношению к определениям Седьмого Вселенского собора. Паламитское учение не представляет из себя никакого новшества, оно не вводит ничего нового, а синтезирует и завершает святоотеческое Предание. С этой точки зрения Запад, для восточных христиан, не останавливается должным образом перед тайной божественной невыразимости и, не обладая учением о теосисе, не в состоянии обосновать природу причастия. Причастие не является ни сущностным, ни ипостасным, ни осуществляемым через тварную благодать (три невозможных случая). Оно возможно и действительно только в том

случае, если оно – энергийно (паламизм). Бог общается с миром и совершает обожение с помощью энергий, а человек «причащается божественной природе», не смешиваясь с божественной сущностью. В этом заключается все восточное учение о человеческой природе и о благодати, которая пронизывает ее»¹⁶⁸¹.

В теоретическом генезисе этого учения можно обнаружить следы философии стоиков, Каббалы, Якоба Беме, Шеллинга¹⁶⁸².

Но при этом не меньшее значение имел и собственный мистический опыт. Первым важным свидетельством такого рода была Жизнь Константина-Кирилла (*La vie de Constantin-Cyrille*), апостола славян¹⁶⁸³. «“Сияние Софии озаряло всю жизнь этого святого, который не искал спасения в пустыне и не был похож на изможденных святых Египта и Палестины. Он обладал несметными богатствами и вел королевский образ жизни, благославляя не отчуждение от жизни, а преобразование полноты бытия”. Вся жизнь св. Кирилла, в которой не было крутого поворота от греховности к праведности, свидетельствует о постепенном достижении святости»¹⁶⁸⁴.

Именно в понятии Софии соединились мистические прозрения Вл. Соловьева, особенно ярко выраженные в его поэзии. Откликаясь на ее сокровенный призыв, он совершает таинственное путешествие в Египет, где София является ему. Свой опыт, свои встречи с ней он описал затем в поэме Три свидания и в других стихах¹⁶⁸⁵. Менее известен поразительный опыт о. Сергия Булгакова, который он описывает в автобиографическом отрывке в своей книге Свет невечерний¹⁶⁸⁶.

Видение всеединства

«Все видел я, и все одно лишь было, – Один лишь образ женской красоты... Безмерное в его размер входило, – Передо мной, во мне – одна лишь ты»¹⁶⁸⁷.

Это юношеское видение стало решающим для Соловьева. Оно оказало на него столь большое влияние, что всю систему философии, которую он развивал на протяжении жизни, можно вывести из него. Во всяком случае, так утверждает Д. Стремouxов: «Система Соловьева представляется нам прежде всего синтезом христианской догматики и интуиции блистающей сущности красоты, воплощающейся в мире для того, чтобы преобразовать его. Интуиция этой сущности, которая получает имя *Haigia Sophia*, есть жизненный источник философии Соловьева»¹⁶⁸⁸. Здесь мы находим подтверждение тому, о чем говорили выше: истина постигается интуицией в конкретной форме, она выражает себя в символах. Соловьеву она предстала в виде Прекрасной Дамы. Как откровение, она выходит за рамки рациональных понятий. Освещенный ею на протяжении всей своей жизни, Соловьев ощущает ее как нечто вечное (*reschit* по-древнееврейски), соединяющее начало (*be-reschit*) с концом (*malkouth*)¹⁶⁸⁹. По замечанию Б. Вышеславцева, София на протяжении многовековой традиции – это «философский камень», который каждый ученый пытается найти в своей собственной отрасли знания. «Но это никогда невозможно, ибо мудрость, София, в своем всеобъемлющем единстве... выходит за пределы каждой частной науки» и обрести эту ценность можно лишь в единении со всем и со всеми¹⁶⁹⁰. Уже Ориген описывал, как он чувствовал себя заблудившимся в лесу символов Писания, пока однажды не понял, что духовный смысл всего написанного – «един»¹⁶⁹¹. И такой же опыт имел Соловьев и другие софиологи в отношении единства всей реальности и частичности всего того знания, которым мы обладаем. С. Булгаков говорит о «всеорганизме идей»¹⁶⁹². Всякая сущность имеет свою идею, которая является

в то же время ее основанием, нормой, энтелехией. София как целое – это энтелехия мира, душа мира¹⁶⁹³.

Булгаков ищет объяснения вселенского аспекта Софии в единстве всего видимого. Но это вовсе не влечет за собой исключения невидимого, божественного. Мир без Бога немислим, признает Карсавин¹⁶⁹⁴: «Истинное мое тело – телесность всего мира, «мать-земля», всеединая наша материальность, сама наша тварность, сущая лишь в причастии нашем Богу»¹⁶⁹⁵. В рамках этой традиции о. П. Флоренский мог утверждать: «Чем же теперь является София? Это Великое, царственное и женственное существо, которое, не будучи ни Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого Завета и от родоначальницы Нового. “Кто же оно, – говорил в своем выступлении о Конте в 1898 году Вл. Соловьев¹⁶⁹⁶, – кто же оно, как не самое истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с Ним все, что есть. Несомненно, что в этом полный смысл Великого существа, наполовину прочувствованный и сознанный Контом, в целости прочувствованный, но вовсе не сознанный нашими предками, благочестивыми строителями Софийских храмов”. Короче, София – это Память Божия, в священных недрах которой есть все, что есть, и вне которой – Смерть и Безумие»¹⁶⁹⁷. Как понять это выражение применительно к Софии? Флоренский использует понятие «монады» для обозначения «некоторой реальной единицы»¹⁶⁹⁸. Однако очевидно, что такая терминология неприемлема для тех, кто привык понимать под монадой реальность, замкнутую в себе самой, без контакта с другими. Ведь Флоренский имеет в виду прямо противоположное; говоря о «монаде», он хочет выразить наличие таких тесных связей, которые превращают ее в «многоединое существо»: единосущие разно-ипостасной реальности¹⁶⁹⁹. Выражением «память Божия» Флоренский обозначает универсальное памятование всей реальности как *théognosia*; таков же и смысл вечной памяти¹⁷⁰⁰.

Конкретная идея

Греческая философия стремилась рассматривать реальность в единстве, в том единстве, которое выражено в классическом определении философии как познания вещей человеческих и божественных¹⁷⁰¹. Однако чтобы охватить все реальности вместе, необходимо суметь увидеть их ex rationibus altioribus, то есть постичь их «идею».

Христиане-созерцатели также хотели познать logos alethinos, истинный смысл вещей, их истинную «идею»¹⁷⁰². Св. Василий Великий (и многие другие) говорил о «мудрости мира», Sophia tou kosmou¹⁷⁰³, и о. П. Флоренский в том же ключе говорит о «разуме твари», об «идеальной субстанции»¹⁷⁰⁴.

Но вместе с тем, здесь, по-видимому, таится опасность абстрагирования, опасность, которой так настойчиво стремились избежать русские мыслители, ибо истина конкретна¹⁷⁰⁵. Говоря об идеях, о. С. Булгаков, подобно о. П. Флоренскому, проводит различие между «понятиями» и «идеями». Понятие есть плод спекулятивного и абстрактного разума, соединяющего общие части, присутствующие в сходных вещах. А «в идее и общее, и индивидуальное существует как единое; [...] причем это единство существует не только in abstracto, но in concreto. И сказанное больше всего применимо к тому, что составляет полноту и венец бытия, именно к человеку. [...] Человечество есть поистине единый Адам, и ветхий, и новый, и первозданный, и возрожденный во Христе, и слова Господа Иисуса о том, что Он Сам присутствует и в алчущих, и в жаждущих, и в заключенных, и во всем страждущем человечестве, надо принимать в их полном значении»¹⁷⁰⁶. «Идея» вовсе не обозначает лишь общие черты, не то, что является «похожим» в разновидностях реальности, но то, что объединяет их онтологически.

В работе Смысл идеализма¹⁷⁰⁷ о. П. Флоренский излагает свое представление об «идеально-конкретном». Так же, как и Феофан Затворник¹⁷⁰⁸, он обращается за примерами к искусству: истинное искусство при помощи определенных

конкретных линий создает единство личности. Живопись изображает не кратковременное состояние, как это делает мгновенная фотография, являющаяся безжизненным и достаточно искусственным, хотя и точным воспроизведением, художник создает нечто, противоположное фотографии, ибо на одном полотне он сливает в единое целое все то, что принадлежит различным моментам времени, создавая тем самым гармоническое единство. Флоренский иллюстрирует это утверждение выдержками из учебника по философии искусства, из которых следует, что портреты, написанные великими голландскими, немецкими и итальянскими мастерами, являются синтезом различий, слитых в гармоническое единство; например, складки рта передают «возбуждение и напряжение воли», а «в глазах господствует разрешающее спокойствие интеллекта». Родэн в своих Беседах об искусстве говорит то же самое о статуях, от которых веет истиной; они суть комбинации движений, разделенных во времени. В своих картинах, например, в «Nature morte» Пикассо пытался представить скрипку с различных точек зрения, со всех сторон, чтобы раскрыть «всестороннюю пластичную внутреннюю жизнь скрипки, ее ритм и динамику»¹⁷⁰⁹.

Платон прекрасно понимал, что идеи должны быть реальными (даже когда он говорит только об идеях трансцендентных, небесных). Народная религиозная традиция доносит до нас убеждение в том, что «небесное бытие определяет земное», придает ему смысл и единство. Чем же это утверждение отличается от того, что нам говорит Библия? «Небесное бытие» нашего откровения не есть ни мысль, ни идея как таковая, но личностный Бог, Который «мыслит», и то, что Он мыслит, существует: «существовать – это и значит быть мыслимым, быть памятуемым или, наконец, быть познаваемым Богом. Кого “знает” Бог, те обладают реальностью, кого же Он “не знает”, те и не существуют в духовном мире, в мире истинной реальности»¹⁷¹⁰. Предвидя возражения, о. Василий Зеньковский добавляет небольшое терминологическое уточнение. Ведь при умозрительном подходе трудно отделить Бога от Его мысли. И значит, когда Он «мыслит о вещах», эти

вещи суть Бог? Так рассуждая, можно оправдать и пантеизм. Вот почему о. В. Зеньковский относит понятие «идеи» только к первообразу, kosmos noetos (умопостижимому космосу), божественной концепции мира. Тварная София, образы идей, лежащих в основе космических процессов, именуются в терминах стоиков – logos (логосами). Их единство обеспечивается мировым Духом, соединенным с Богом, но не тождественным Ему¹⁷¹¹.

В́идение красоты

Проведение различия между «идеей» и *logos* (логосом), переводимым как «понятие», поможет нам преодолеть еще одно затруднение. Цель софиологии – интуиция всеединства. Оперируя понятиями, мы никогда ее не достигнем, поскольку одно отлично от другого и потому одно располагается рядом с другим, одно следует за другим. То же самое Декарт говорит и об идеях, *idea clara et distincta a quavis alia* (идеях ясных и отличных одна от другой – лат.)¹⁷¹². А в софиологическом учении, наоборот, «идея» означает «красоту», возможность видеть одно в другом, прозрачность логоса (разума) твари, становящейся «относительной» и дающей возможность в́идения идеи Абсолюта¹⁷¹³. Таким образом соединяются два аспекта красоты, выделяемых в античные времена, которые могут показаться противоречащими друг другу. Для платоников красиво то, что представляется взгляду простым, радостным и приятным. Таков свет, золото и т. п. А для стоиков красота «приводит к симметрии частей, связывающих одно с другим»¹⁷¹⁴. София упрощает множественность, соединяя ее в одном интуитивном взгляде как сокровище, и в то же время это сокровище есть видение связей, множественных и гармонических.

Духовное видение

Такой интуитивный взгляд может быть только духовным. Реальность антиномична и безмерна. И потому она остается непостижимой для человеческого духа. Софийное видение, которое соединяет бесконечные горизонты, есть «та красота мира, которую человек будет узнавать в меру своего причастия Святому Духу», – пишет П. Евдокимов¹⁷¹⁵. «Святой человек непосредственно и интуитивно ощущает эту красоту и воспринимает мир, даже и в настоящем его состоянии, как духоносный: “небо и земля полны славы” (ср.: Ис. 6: 3)».

Церковь Святой Софии в Константинополе является символом вселенной, наполненной Богом. Софиология пытается каждодневно жить этим символом и «воспринимает космос с литургической точки зрения»¹⁷¹⁶. Утеря этого сакрального видения есть начало греха¹⁷¹⁷. София скрывается за стенами эгоизма¹⁷¹⁸. В духовном смысле для софийного видения нужны те же условия, какие Отцы считали необходимыми для созерцания – божественное озарение и чистота сердца¹⁷¹⁹. «Чистота сердца, девственность и целомудренная непорочность есть необходимое условие, чтобы узреть Софию-Премудрость. [...] Чтобы быть девственным, необходимо “различать свою природу в Иерусалиме Вышнем” надо видеть себя сыном Общей Матери, которая есть предсуществующее Девство»¹⁷²⁰.

Небо на земле

Главная задача всех религий – соединение мира с Богом. Не является ли софийное Всеединство неким перегибом, иллюзией? На этом основании о. Г. Флоровский полностью отвергает софиологию о. С. Булгакова и о. П. Флоренского, считая, что литургические тексты и иконография Православной Церкви не содержат никакого подтверждения их теорий¹⁷²¹.

Флоренский же, напротив, защищает свое убеждение, выбрав правильный путь в отношении главной проблемы каждой религии. Античным системам были свойственны две крайние тенденции: 1) помещать трансцендентного Бога полностью за пределами мира, не имеющего с Ним никакой связи, или 2) представлять Бога настолько имманентным миру, что весь космос проникнут Им. Но в этом случае речь идет об исповедании пантеизма¹⁷²².

Библия преодолевает эту трудность в своем учении о творении¹⁷²³. Но христианские богословы недостаточно впитали в себя это откровение и потому не смогли преодолеть пропасть между Богом и миром, остающимся «вне» Творца. Нужно было решиться принять «нераздельное дву-единство трансцендентного и имманентного». Именно это «дву-единство» делает возможным видение Бога в мире, «естественное созерцание», какое раскрывается в знаменитой поэме Вл. Соловьева Три свидания¹⁷²⁴.

Как же достичь такого единства божественного и тварного? Смешение этих двух реальностей искажает их истину. Софиологи полагали, что они могут разъяснить эту тайну, прибегнув к теории двух Софий – Софии тварной и Софии нетварной. Бог сходит в мир посредством Божественной Премудрости¹⁷²⁵, а мир восходит к Богу посредством Премудрости сотворенной, которой обладает каждое существо в меру своей «софийности»¹⁷²⁶.

София нетварная, энергия, божественная любовь

Бог входит в мир посредством Софии нетварной, божественной. Не есть ли эта Премудрость Сам Христос? И нужно ли прибегать к каким-то другим искусственным теориям?¹⁷²⁷ Несомненно, что Христа следует рассматривать как полноту софийного совершенства. Однако, если мы сравниваем Иисуса Христа, божественный воплощенный Логос, историческую Личность, с тем, что хотят выразить, говоря о Софии, следует указать на то, что это последнее понятие одновременно является более узким и более широким. Более узким в следующем смысле: во Христе Иисусе «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9), тогда как Божественная София являет Бога лишь в той степени, в какой Он раскрывает Себя вовне; и потому она не есть полнота Божества. Более того, Откровение универсально, оно тождественно еkkлeзиoлoгичecкoмy, кoсмичecкoмy Христу, но вместе с тем и Отец, и Дух Святой участвуют в этом, поскольку освящение мира есть общее дело Пресвятой Троицы. Но во вселенной, какова она есть, Бог не может явить Себя во всей Своей сущности, ибо тогда мир стал бы Богом, как Богом является Иисус Христос. Как же тогда назвать дело творения и спасения? С. Булгаков напоминает, что исихасты называли способ сообщения с Богом «божественной энергией». Она есть для нас проявление Бога¹⁷²⁸. Бог открывается, чтобы явить Себя нам. И здесь выступает различие между Богом и Его энергиями, различие, которому посвящена основная часть работы Вл. Лосского Боговѣдение¹⁷²⁹. Понимаемое таким образом различие между Богом и Его энергиями «не разделяет Бога», утверждает Вл. Лосский, но посредством антиномии очерчивает тайну приобщения, которая в процессе раскрытия и движения к Тринитарной полноте есть единство в различии¹⁷³⁰.

Но все эти понятия представляются слишком сложными. Следует обратиться к рассуждениям преп. Максима Исповедника о единстве божественного и человеческого в личности Иисуса Христа. Разрыв между ними настолько велик,

что никакая другая сила кроме любви не способна преодолеть его: любви Бога к человеку и любви человека к Богу. Эти две любви есть не что иное, как одна и та же любовь – Христос, Который имеет, так сказать, два «лика» любви, ибо Он есть Богочеловек¹⁷³¹. Может быть, в этом контексте можно говорить и о двух Софиях, Софии тварной и Софии нетварной? Через них Бог открывается и познается как откровение. Григорий Палама справедливо полагает, что божественные энергии суть откровения божественной сущности. Также и о. С. Булгаков понимает под Софией божественную Сущность в ее откровении, сначала в Самом Боге, а затем в творении. Она не есть Бог, но «организм» божественных идей, Слова Божия, и жизни Святого Духа.

Сколько было споров о возможности различения в Боге Его сущности и Его энергии! Мы же ограничимся одним замечанием Вл. Лосского. Он утверждает, что, поскольку Бог Личность и поскольку Он «сообщает Себя» вовне, Он не может пребывать лишь в рамках Своей сущности: личностный момент превосходит «философское понятие божественной простоты, с помощью которого пытаются определить неопределимое»¹⁷³². Только Сам Бог, будучи Личностью, может выйти за «ограду Своей сущности»¹⁷³³. Господь, ибо Он Творец, таинственным образом «выходит из Себя»¹⁷³⁴. И София не является полностью ни божественной, ни человеческой¹⁷³⁵.

Тварная София

Итак, нетварная София есть выражение божественной творческой любви. Творение вышло «из ничто». Но нельзя думать, что оно теряет связь со своим истоком; в противном случае оно бы существовало рядом с Богом как нечто внешнее по отношению к Нему. Итак, творение неотделимо от обожения. Так возникает множественность видов бытия, хотя их смысл и их устремленность к Богу едины. Это и будет названо тварной Софией¹⁷³⁶. Через нее все творение есть конкретное явление Божественной Премудрости, полностью сохраняющее свое тварное бытие и свою способность свободно отвечать на любовь Божию¹⁷³⁷. «И эти лучи софийности в природе именно и составляют притягательность “естественного” состояния, которое, в действительности, есть выше-естественное, сверхприродное по отношению к теперешнему состоянию твари»¹⁷³⁸.

Этот динамический характер Софии связан с развитием истории спасения. Бог, с одной стороны, постепенно открывает Свою любовь, а с другой – эта божественная любовь также постепенно воспринимается тварью, которая может иметь различные степени «софийности». Значит, можно сказать, что тварная София существует в твари как дар ее обожения. Но тогда возникает такой вопрос: какая связь имеется между ними? Существует одна или две Софии?

Две Софии?

Будучи объединяющим принципом, София по существу должна быть единой, полагает Вл. Соловьев: «Если она субстанционально и от века пребывает в Боге, то действительно осуществляется она в мире, последовательно воплощается в нем, приводя его ко все более и более совершенному единству»¹⁷³⁹. И для о. С. Булгакова София одна, хотя и являет два лика, два модуса существования. Но он не полностью последователен. В других своих произведениях он допускает существование двух Софий. Их «содержание» одинаково, различен лишь образ их «бытия»¹⁷⁴⁰.

Как следует понимать эти различные объяснения? Здесь нам могут помочь некоторые суждения, высказанные на тему освящения человека. Христианин, оживотворенный Святым Духом, не идентичен Третьему Лицу Пресвятой Троицы, однако он стремится стать «единым духом с Господом»¹⁷⁴¹. Мы «отличны» от Бога, однако мы стремимся ко вхождению в личностное бытие Троицеобразного Бога.

Личность Софии

В Личности Иисуса Христа, высшей степени «софийности», божественная и человеческая природы, сохраняющие все свои свойства, соединены в единстве одной Личности. Подобным же образом можно сказать, что София нетварная и София тварная соединены в единой Богочеловеческой Премудрости. Идет ли здесь речь о «личностном» единстве? Или же следует скорее говорить об универсальной личности?

София легко персонализировалась, особенно у славянских народов, в чем можно убедиться уже на примере сновидения св. Кирилла, брата св. Мефодия¹⁷⁴². Такое же личностное изображение мы видим на новгородской иконе Софии, где она представлена в облике ангела. Софиологи не желают довольствоваться какой-либо персонификацией в метафорическом смысле. Они, как, например, о. П. Флоренский, говорят об «идеальной личности мира»¹⁷⁴³, представляя ее, скажем, в виде Херувима, несущего надпись *Omnia conjungo* (соединяю все). Да и кто, кроме личности, живущей и любящей, может соединить живые существа?

Для о. С. Булгакова София – это «четвертая Ипостась», но очевидно, что это очень неосторожная формула. На критику, направленную против такого определения, Булгаков ответил очерком, озаглавленным Ипостась и ипостасность¹⁷⁴⁴. С этого момента он постоянно и настойчиво утверждает, что София – это не личность, хотя она и является одновременно почти ипостасной и без-ипостасной. Он сам объясняет это загадочное утверждение. София «ипостасна», поскольку она способна «ипостасироваться в Боге», быть жизнью ипостаси, принадлежать ей, стать ее «ипостасностью»¹⁷⁴⁵.

Она «персонализируется» в личности Сына Божия, в *Theotokos*, в христианах. Отделять, изолировать ее от того, в чем она существует, значит, согласно о. П. Флоренскому, превращать Софию в «предметную» реальность; эту опасную тенденцию, полагает он, можно найти у Вл. Соловьева в его весьма утонченном рационализме.

Однако и о. П. Флоренский говорит о «четвертом ипостасном элементе»¹⁷⁴⁶, объясняя это таким образом: «четвертый элемент» позволяет избежать уклона в пантеизм и не приравнивать Софию другим божественным Лицам. Ее назначение заключается лишь в том, чтобы служить мостом, соединяющим Творца с творением. И его называют «ипостасным началом», ибо речь идет о божественной любви, которая свободна. Но то, что свободно и агапично, также и лично, ипостасно¹⁷⁴⁷. Каким же образом, не обладая даром божественной любви, софийности, творение может достичь такой высоты?

«Посредница»

Архиепископ Серафим (Соболев) справедливо говорит об опасности, таящейся в утверждении о том, что София является посредницей между Богом и Его творениями¹⁷⁴⁸, границей между Творцом и миром. Используя такую терминологию, не впадаем ли мы в гностическую или арианскую ересь?¹⁷⁴⁹

Чтобы преодолеть эту опасность, следует вспомнить, каким образом Отцы защищали слова апостола Павла о едином Посреднике Иисусе (1 Тим. 2: 5). Иисус Христос – «Посредник» особого рода: Он не стоит «между» Богом и человеком, нет, Он Сам одновременно Бог и человек¹⁷⁵⁰. Таким же образом о. С. Булгаков пытается объяснить «посредничество» Софии: она божественна и тварна одновременно, у нее «два лика», связанных друг с другом. «Объективировать» эту связь, делать ее «предметной» означает утратить тот смысл, который несет в себе это понятие¹⁷⁵¹.

Эквивалентность символов

Будучи истиной духовной и универсальной, понятие Премудрости может быть выражено только посредством символов. Бердяев пишет, что истинная философия – это познание скорее через образы, чем через понятия¹⁷⁵². Когда мы говорим о софиологии, замечает о. П. Флоренский, слова – «лишь жалкие схемы для переживаемого в душе». Имена и образы Премудрости многообразны¹⁷⁵³: достаточно обратиться к списку ее призываний, которые помещены в Службе Софии Премудрости Божией, составленной в XVII веке Симоном Шаховским, московским богословом¹⁷⁵⁴. Эти символы прекрасны в истинном смысле слова благодаря их прозрачности. Их можно соединять, заменять одно другим, что, впрочем, часто делает о. С. Булгаков. В соответствии с его толкованием, огненный ангел на новгородской иконе является «символическим образом предвечного духовного человечества в Божестве, которое раскрывается в тварном мире в человеке: во Христе, как Богочеловеке, и в Богоматери и Предтече, как осуществляющих вершину человечества и потому являющихся его представителями, и, наконец, в ангельском мире»¹⁷⁵⁵. «Нужно ли признать эти толкования непримиримыми?» – спрашивает о. П. Флоренский и отвечает, что «разумеется, Слово Божие, Богородица, девство, Церковь, Человечество, как рассудочные понятия, несовместимы друг с другом; но если мы обратимся к соответствующим идеям, то этой несовместимости уже не будет»¹⁷⁵⁶.

Что же касается иконографических представлений, то они являются более важными, чем словесные определения, поскольку «так или иначе, но отвлеченностями люди не живут, а произошло то, что должно было произойти. А именно, стали искать для Софии конкретных представлений»¹⁷⁵⁷. Но с другой стороны, иконографических типов, не так уж много. «За вычетом нескольких, весьма редких и особняком стоящих, таких вариантов-типов, – утверждает Флоренский, – следует считать три, тогда как прочие имеют формы, примыкающие к формам

этих трех, основных. Три же типичные перевода могут быть охарактеризованы, как: тип Ангела, тип Церкви (иногда его называют Софией «Крестной») и тип Богородицы, – или, по городам, где находятся лучшие образцы соответствующих икон, – Софией Новгородскою, Ярославскою и Киевскою»¹⁷⁵⁸. После этих разъяснений нам будет легче разобраться в типах софийной иконописи.

София – Христос

Много аргументов можно привести в защиту отождествления Софии со Христом. Первый из них – ссылки на Священное Писание и на Отцов. Архиепископ Серафим (Соболев) собрал многочисленные тексты, чтобы показать, что прочие, софиологические, исследования излишни, поскольку мы и так веруем в то, что Сын – это Премудрость Божия¹⁷⁵⁹. И очевидно, что софиологи не отрицают этой истины. Иисус Христос, Бог и человек в одном Лице, божественная Премудрость и тварная София есть «все-единство» в полном смысле слова, Глава Церкви, Первенец и Цель всего творения. Более того, коль скоро главная цель софиологии – познать Бога во вселенной, то следует начать с утверждения о том, что «понимание сотворения мира возможно лишь в Богочеловеке: мир задуман и сотворен в Воплощении. Пренебрегая возможностью падения, Бог ваял лик человека, взирая в Своей Премудрости на небесную и вечную Человечность Христа»¹⁷⁶⁰. И потому, замечает о. П. Флоренский, храм Hagia Sofia, построенный при Юстиниане, «посвящен уже Воплотившемуся Слову Божию, так что праздником освящения было 22–23 декабря, а храмовым – по-видимому, Рождество Христово»¹⁷⁶¹.

Матерь Божия

«Тесная связь Софии и Богородицы ярко запечатлена в церковных песнопениях»¹⁷⁶². Если константинопольский храм был посвящен Христу, то храмовые праздники других церквей Премудрости Божией отмечались в один из праздников Богородицы: в Киеве – в праздник Рождества, в Новгороде и в других местах – в праздник Успения¹⁷⁶³. В Иисусе Христе божественная благодать является как нисходящее движение от Бога к человеку: в Марии мы созерцаем ту же тайну как восходящую от человека к Богу, – от человека, который жаждет благодати и свободно принимает ее¹⁷⁶⁴. «В Богородице сочетается сила софийная, т. е. ангельская, и человеческое смирение, – “Божие к смертным благоволение” и “смертных к Богу дерзновение”. Божия Матерь стоит на черте, отделяющей тварь от Творца»¹⁷⁶⁵. «Она имеет космическую власть. Она – “всех стихий земных и небесных освящение”, “всех времен года благословение”. Она – *hé panthon basilissa*, – “над всеми Царица”. Она – Владычица мира, почему и взывает всякий верный: “Утешения не имам, разве Тебе, Владычице мира, Упование и Предстательство верных”»¹⁷⁶⁶.

Для о. П. Флоренского Мария – носительница наибольшей софийной силы, потому что Она чистейшая, девственнейшая и потому полностью прозрачная; человеческий эрос ведет Ее непосредственно к Богу. Точно так же как Св. Дух является красотой и Абсолютом, Матерь Божия, *Theotokos*, – это Красота сотворенного, «Слава мира», «Украшение вселенной»¹⁷⁶⁷. Все, что было сказано о многообразии образов Софии, можно отнести и к Матери Божией. Она соединяет в Себе множество образов. Вот почему существует столько икон, носящих столь различные и замечательные наименования. В связи с этим о. П. Флоренский изучал рукописную книгу XVII века, Книгу Алфавит, или точнее, «Толковый словарь в алфавитном порядке», где он нашел «Толкование образу Св. Софии Премудрости Божией», о которой говорится как о «Софии Церкви Божией – Пречистой

Деве Богородице – сиречь Девственной Душе, неизглаголанного Девства Чистоте»¹⁷⁶⁸.

Церковь

Софийность Церкви имеет целостный характер. Тело Христа – это не соединение отдельных индивидов и не отвлеченное понятие. Это реальность, в которой и посредством которой развиваются отдельные люди и освящается мир. И потому, пишет Вл. Соловьев, «русский народ знал и любил под именем святой Софии социальное воплощение Божества в Церкви Вселенской»¹⁷⁶⁹. А о. П. Флоренский добавляет: «Если София есть вся Тварь, то душа и совесть Твари – Человечество – есть София по преимуществу. Если София есть все Человечество, то душа и совесть Человечества – Церковь – есть София по преимуществу»¹⁷⁷⁰.

Софийность Церкви позволяет Христу присутствовать и быть видимым на протяжении веков. «Каково же в таком случае отношение Девы Марии к Церкви? Мария – это и есть носительница Церкви. Предреченное пророком о Церкви “всецело приложимо” к Пречистой Деве, и не только “приложимо”, но и прямо “под образом Церкви предречено о Марии”»¹⁷⁷¹.

Ангел-Предтеча

Небесный мир «идей», известный из платоновской философии, у христиан был заменен ангельским миром *asomatoi*, внетелесных существ. Это облегчило представление Софии в образе ангела. В Лествице Иаковля, книге об ангелах, о. С. Булгаков утверждает, что именно они, и в особенности ангелы-хранители людей, Церквей, наций, стихий и т. д., являются частью тварной Премудрости и соответствуют тем началам, которые еще Платон именовал идеями. «Христианский смысл и истина платонизма, – пишет о. С. Булгаков, – раскрывается только в ангелологии, как учении о небе и земле в их взаимоотношении». Идеи Платона «существуют не как логические отвлеченности и схемы вещей, но как ипостасные сущности, ангелы Слова»¹⁷⁷².

Ангелы видят лицо Бога, говорит Евангелие от Матфея (18:10), они суть истинные созерцатели, и потому знают «то, к чему устремлены вещи»¹⁷⁷³, замыслы Промысла, «вечные идеи» плана творения. Кроме того, в иудейской традиции именно ангелы являются проводниками божественной миссии в мире¹⁷⁷⁴. И это не противоречит тому, что мы говорили раньше, ибо «божественные идеи» – это сила, действующая в реальности, той самой реальности, которая открывает нам вечные замыслы.

Все это соединено в образе Софии, называемой «ангелом-хранителем твари», ведущем Вселенную к ее конечной цели¹⁷⁷⁵.

Иоанна Крестителя еще со времен Оригена связывали с ангелами, ибо он был «ангелом», посланным пред лицом Спасителя (см.: Мк. 1:2), «гласом» Слова Божия (Мф. 3:3). А значит и ему принадлежит место среди образов Софии¹⁷⁷⁶.

Символ женщины

В «Идее человечества у Огюста Конта» София описывается Вл. Соловьевым как «Существо Великое, царственное и женственное... само истинно чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и по временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с Ним все, что есть»¹⁷⁷⁷. В автобиографической поэме Три свидания Премудрость предстает как «вечная подруга», а в стихотворении *Das Ewig-Weibliche*¹⁷⁷⁸ говорится:

«Знайте же: вечная женственность ныне В теле нетленном на землю идет. В свете немеркнущем новой богини Небо слилось с пучиною вод.

Все, чем красна Афродита мирская, Радость домов и лесов, и морей, – Все совместит красота неземная Чище, сильнее, и живей, и полней».

«Очень интересно, – комментирует Н. Бердяев, – что за этим универсализмом, за этой устремленностью к всеединству скрыт момент эротический и экстатический, скрыта влюбленность в красоту божественного космоса, которому он (Вл. Соловьев. – Прим. Пер) даст имя София. Вл. Соловьев – романтик, и, в качестве романтика, у него происходило неуловимое сближение и отождествление влюбленности в красоту вечной женственности Премудрости Божией с влюбленностью в красоту конкретного женского образа, которого он так никогда и не мог найти»¹⁷⁷⁹.

Такая интерпретация Бердяева находит подтверждение в другом произведении Соловьева, озаглавленном Смысл любви¹⁷⁸⁰, где автор говорит о том, что сексуальные отношения предназначены стать образом духовного единства, сначала индивидуального, между людьми, а затем – всего человечества с Богом. Женщина является символом всеобъемлющей любви, дающей жизнь вселенной. Именно к такой реализации, к такому воплощению стремится сама вечная Женственность, которая не есть лишь пассивный образ в Духе Божиим, но живое духовное

существо, обладающее полнотой силы и действия. Весь универсальный исторический процесс есть процесс ее реализации и воплощения в великом множестве форм¹⁷⁸¹.

И о. С. Булгаков говорит о любви, соединяющей через принесение себя в дар: София – это не только любимая, но и ответно любящая, и через эту взаимную любовь она получает Все, она есть Все – *ens realissimum*, Все-единство. В этом смысле она женственна и восприимчива, она есть «Вечно-женственное»¹⁷⁸².

Мировая душа

Истина всегда живая, а душа оживотворяет сущее. И значит, Премудрость предстает как «мировая душа»¹⁷⁸³. Это выражение – очень древнего происхождения. И Отцам оно пришлось по душе, они отождествляли ее со Святым Животворящим Духом, Который всюду пребывает и все Собою наполняет¹⁷⁸⁴. Христианские поэты воспевали красоту обóженного космоса, и софиологи выражали ту же самую истину. Софийная природа мира, стенающая от того, что покорилась суете (см.: Рим. 8:19–23), является нам в красоте природы, в гармонии ее движений, во внутреннем ритме ее бытия. Птицы, поющие Богу хвалу и уже самим своим бытием славящие Бога, не есть ли «самосвидетельство» Премудрости, Софии, души мира?¹⁷⁸⁵

Для русского человека явленный оживотворенный мир – это мать-земля. И о. С. Булгаков, не колеблясь, отождествляет Софию с «землей», над которой носится Божественный Дух, пробуждая в ней «семенные логосы» бытия¹⁷⁸⁶. Осуществление того, что заложено в Премудрости Божией, в эмпирическом мире не совершается мгновенно; оно происходит через развитие богатого содержания тварной Софии, через историю мира. Именно в этом богатстве черпает мир реальность бытия, необходимого ему для его развития¹⁷⁸⁷. И потому изучать мир означает, по слову архиеп. Никанора (Бровковича), постигать «творческую природу-мать», которая предоставляет нам возможность возрастания и соединения с Богом¹⁷⁸⁸.

Понятно, как много возражений вызывало выражение «мировая душа». Но уже Вл. Соловьев замечал, что трудности понимания объясняются ложным истолкованием, в рамках которого эту «душу» рассматривают как противостоящую человеку, тогда как ее основой является человеческое единство, Церковь. В мире человек занимает первое место, поскольку именно он представляет божественную Личность, утверждает Булгаков; через Него мир «очеловечен». В Софии творения, то есть в мире, именно человеку предоставлено право быть ипостасью мира, быть сотворенным Богом¹⁷⁸⁹. Разумеется,

здесь речь не идет об отдельном человеке, но о человечестве в целом, обоженном Христом и Его Духом, то есть о Церкви. И когда утверждают, что она «предсуществовала в мире», это не следует понимать в хронологическом смысле. «Православные, говоря о «предсуществовании» Церкви, личности и т. д., имели в виду именно полноту реальности, в них содержащейся. Церковь, личность и т. д. для них были *res realiores*, и в этом было все дело»¹⁷⁹⁰.

Другие наименования Софии

Если согласиться с тем, что София должна выражать видение полноты богочеловеческой реальности, то не следует удивляться многообразию определений, пытающихся выразить ту или иную часть ее богатства. Ее именовали «идеальной сущностью», «разумом», «истиной», «красотой», «святостью» твари¹⁷⁹¹, «девственностью», ибо она полностью открыта Богу¹⁷⁹², «психическим»¹⁷⁹³ содержанием Бога Слова, «Вечной Невестой Слова Божия»¹⁷⁹⁴, «София есть Великий корень целокупной твари (все-целостная тварь, а не просто вся), которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни»¹⁷⁹⁵.

Чтобы в полной мере оценить все эти определения, следует помнить, что они не являются плодом метафизических размышлений каких-то мыслителей, но выражением мистического опыта, который позволяет в видении Бога открыть, как все тварное проникает в нетварную жизнь Троидного Бога. В Утешителе о. С. Булгаков описывает тварную Софию, содержащую в себе мировую энергию, которая должна явить себя. Можно сказать, что мир развивается в направлении совершенствования под воздействием Логоса и Святого Духа. Святой Дух возвращает на этой первотварной земле все то, что она должна как плод принести в свое время¹⁷⁹⁶. И в этом смысле София – это «Вечная Невеста Слова Божия»¹⁷⁹⁷. Оно, это Слово, есть *erchomenos*, нисходящий от Отца, и тварь готовится принять Его и воплотить посредством силы Духа, осуществляя тайну Марии *Théotokos* в веках, предназначенной стать «Невестой Агнца», когда Он придет во славе, дабы водворить Царство Божие. И все христиане уже сейчас призваны определенным образом и посредством определенных символов стараться постигать эту великую тайну.

Заключение

«Я страдаю, значит, я существую. Это вернее и глубже декартовского cogito»¹⁷⁹⁸. Французский философ хотел доказать свое существование исходя из того, что он мыслит (cogito ergo sum). А русский философ не доказывает, он просто мучительно его «ощущает». Он начинает не с мыслей, но с самого существования. Он пытается раскрыть тайну своего бытия, потому что страдает. И надеется выработать «идею», которая могла бы объяснить проблемы его существования. Но это объяснение никогда не будет картезианским, в соответствии с *idea clara et distincta a quavis alia* (идеей ясной и отличающейся от всякой другой). Человек остается тайной, но в то же время, поскольку он личность, его нельзя рассматривать вне связи с другими и со всей реальностью. Именно это утверждение положено в основу и определяет метод нашей книги, содержание которой мы хотели бы сейчас кратко подытожить.

Важность антропологии, персонализм

Антропология всегда имела для русской мысли первостепенное значение. Однако следует отметить, что она выходит за рамки греческой мысли, ибо она сосредоточивала свои усилия на описании особенностей человеческой «природы». И именно русские мыслители раскрывают главные свойства «личности»: личность не сводима к природе, она «агапична», «кенотична», способна любить до самопожертвования.

В поисках нового определения свободы

Любовь предполагает свободу, и потому она не может проистекать из «природы», которая навязывает необходимость. Вот откуда берется утверждение о том, что свобода метаномична и металогична. Она не разрушает ни мирового порядка, ни рациональной логики. Она их превосходит, поскольку она богочеловечна. И потому, следуя за Христом, она становится творческой преобразовательницей мира.

Богочеловечество

Антропология христологична в полном смысле слова. Только воплотившийся Бог через уничтожение Себя разрешает человеческие проблемы. Он является основой и объединяющим началом всех наших отношений внутри Церкви, в обществе, во вселенной. Но в то же время антропология пневматологична, ибо Христос послал нам Своего Духа. Именно в синергии с Ним возникает духовная личность, участвующая в движении к бесконечному вплоть до окончательного обожения и вхождения в сокровенную жизнь Трех Божественных Лиц.

Жизненно важное значение Пресвятой Троицы

Тринитарное богословие следует традиции греческих Отцов, исповедовавших сначала Три Лица, а затем уже воздающих поклонение Их невыразимому единству. Оригинальность русских мыслителей заключается в том, что их размышления не были ограничены областью «профессионального» богословия. В тайне Троицы они видели ключ к любой человеческой мысли и разрешение ее антиномий. И потому они могли утверждать: «истина есть Пресвятая Троица, и Пресвятая Троица есть Истина»¹⁷⁹⁹.

Истина: познание наших связей с реальностью

Личность формируется в процессе свободных отношений. Но первооснова наших отношений с другими заключается в том, что мы должны познать их. В русской мысли эпистемология занимает особое место. Ее своеобразный характер определяется многими элементами: древняя традиция созерцания, немецкая идеалистическая философия, ответственное отношение к попыткам найти новое разрешение антиномий, выявленных западной мыслью. Наиболее верное понятие истины должно отвечать требованиям свободной личности; а значит, истина, понимаемая таким образом, должна быть живой, конкретной, нравственной, динамичной, творческой, должна возвышаться над рациональными понятиями, быть металогичной, духовной, интуитивной и соединяющей посредством любви познающий субъект с познаваемыми объектами.

Всеединство

Кто произносит: «жизнь», имеет в виду и «единство». И потому живую истину можно обрести во «всеединстве». Это понятие пленило русских мыслителей, начиная прежде всего с Вл. Соловьева. Именно он положил в основу своей философии это понятие и развил его, указав путь к его достижению: «прозрачность» видения, духовная красота всего, что существует, являются знаками «всеединой» реальности. Именно это означают слова о том, что «красота спасет мир».

Вера, богословие, философия

В поисках истины можно следовать по этим трем направлениям. Западная мысль тщательно отделяет их друг от друга, что трудно принять русским мыслителям. Ибо истинное познание может быть только духовным, оно отождествляется с верой. Вера же, будучи металогичной, не алогична; вот почему человеческие размышления находят свое законное место в научном богословии. Согласно свидетельству Н. Лосского, оно «не является повторением схоластики, но опирается на все данные науки и современной философии»¹⁸⁰⁰. Но в то же время следует избегать опасности абсолютизировать богословские понятия, избегать рационализма. Апофатизм и символическое истолкование – вот ответы Востока на угрозу такой опасности. Поэтому понятно, почему в России так трудно провести точное разграничение между богословием, философией и другими отраслями человеческой культуры.

Социальное бытие и человеческая личность

Иностранцы часто отмечали, что у русских очень развито общинное чувство, которое они осознают и которым гордятся. Еще греческие Отцы говорили, что христианский идеал в сущности своей социален, ибо социальной является человеческая «природа». Для русских мыслителей социальные отношения оправдываются прежде всего тем, что человек есть «личность». Естественным выводом, основанным на этой установке, является превосходство человека над организованным обществом. Чтобы соучастие в жизни общества не принижало индивидуального достоинства человека, необходимо, чтобы основой общей жизни была любовь между личностями, а не внешние законы или интересы общества как такового.

Духовное единство в Церкви

Общество, объединенное любовью, – это, прежде всего, Церковь. И значит, церковность, чувство принадлежности к Церкви, прямо противостоит греху, который есть эгоизм. Для объяснения сути экклезиологического единения в духе свободной любви русское богословие выработало учение о соборности. Чтобы избежать превратных представлений, это понятие следует осмысливать в духовном плане (а не только в нравственном); более того, его следует рассматривать в сакраментальном, литургическом и евхаристическом контекстах, в контексте общения святых. Мы признаем, что Церковь – это «единство в истине», но эта истина прежде всего мистична, она предполагает постепенное возрастание «апостолической» веры вплоть до постижения эсхатологического откровения в полной мере.

Монашеская жизнь

В монастыре, согласно учению Отцов, человек должен обрести малую Церковь в идеальном виде. И потому предполагается, что те проблемы, которые порождают трудности жизни в обществе, здесь разрешаются. Но в действительности опыт монахов был иным. Точнее, их стремление к совершенству приводило к тому, что противоречия христианской жизни в их среде были более выпуклыми. И там, где глубина духовной жизни была недостаточной, возникали серьезные конфликты. После многочисленных колебаний и различных попыток изменений, русские монахи пришли к пониманию того, что даже здесь выход следует искать не столько в «общежительных правилах», сколько в личных отношениях с высокодуховными людьми. И выражением этой характерной убежденности русского монашества стал институт старчества.

Человек в обществе-государстве

В России влияние монашества было чрезвычайно сильным. Сильным до такой степени, что иногда выдвигались предложения даже и всю Империю устроить по принципу одного большого монастыря. Именно такие настроения и привели к укреплению царского самодержавия, часто защищаемого в качестве идеальной формы русского общественного устройства. Но с другой стороны, в своей конкретной форме оно сильно противоречило принципам соборности. И потому многие мыслители XX века приходили к выводу о том, что Церковь и Государство суть две силы, противостоящие друг другу. Согласие между ними может быть лишь метаполитическим, а формы их сотрудничества – всегда относительными и временными.

Культурная жизнь

Господь приходит и присутствует во всей человеческой жизни. Наряду с религией в узком смысле, совокупность позитивных ценностей, существующих в обществе, именуется «культурой». И культуру тоже следует рассматривать как проявление Духа. Она никогда не должна терять связи с божественным «культом» и благодаря этому обретать духовный смысл.

Семья

Поскольку разрешение конфликтов предполагается искать на путях свободных отношений в любви, отсюда следует, что семья играет важную роль в религиозной и национальной жизни России. Личность матери является идеалом «агапических» отношений.

Отношения, преодолевающие время: человек в его историческом существовании

В России большое значение придается жизни и мысли в их историческом контексте. Причины подобного отношения следует искать не только в народных традициях. В действительности оно является выражением неосознанного желания соединить все, что постоянно разделено временем, что несет смерть и забвение. Жизнь защищает себя. Первые народные песни Киевской Руси назывались былинами, воскрешением того, что было. Такое воскрешение вызывает печальную ностальгию о прошлом, которая может переродиться в традиционализм в самом неверном смысле этого понятия, приводящий к застою жизни. Христианские мыслители прекрасно понимали, что только Дух в сакральном памятовании способен соединить два начала необъятной исторической реальности, прошлое и будущее. И потому истинный смысл истории метаисторичен, духовен.

Традиция

Это понятие выражает единство человеческих отношений в истории. Живую традицию нельзя отождествлять ни с «историческими законами», о которых говорит светская наука, ни с развитием «мысли», изучаемым историками культуры. Отсутствие прочной «идеологической» традиции в истории славянских народов, часто вызывающее сожаление, возмещается богатейшей «безмолвной традицией», таинственной, сокрытой и очень богатой. Именно она вызывает желание «созерцать Промысел», усилия лучше осмыслить роль собственной нации во всемирной истории.

Русское мессианство

Русские мыслители были увлечены идеей особой мессианской роли России по отношению к человечеству. Хотя причины, вдохновлявшие эту веру, были весьма различными, в них всегда подразумевалось ожидание грядущего «всеединства». Именно такое убеждение определяло скептическое отношение к Западу, тем не менее соединявшееся с сознанием своей принадлежности к Европе. Но даже и в этом случае решение может быть найдено лишь в духовном единении всех во Христе.

Человек в космосе

Отношения, созидające личность, распространяются и на весь сотворенный космос. Для человека он есть слово Божие, откровение, объект «естественного созерцания». Но с другой стороны, человек ощущает себя не только внешним зрителем этой космической реальности. Он ощущает и свою включенность в эту реальность, воспринимаемую им как органическое и живое «всеединство». Но это не микрокосмос в понимании древних греков, скорее это макрокосмос, личность, собирающая в себе всю вселенную, чтобы наделить ее благодатью.

Космическая миссия

Христианин ощущает свою ответственность в отношении видимого мира, который он должен очистить, освятить и в определенном смысле сотворить, очеловечить, христианизировать. Но почему же тогда аскеты призывают к бегству от мира? В России этот призыв принимает специфические формы странничества, соединяющего в себе два аспекта, часто противопоставляемых друг другу: с одной стороны, открытие того, что встреча с Богом выходит за рамки нашего маленького мира обычного опыта; а с другой, в процессе странничества открываются более широкие горизонты вселенной для более насыщенной встречи с Промыслом.

Космическая эволюция, устремленная к эсхатологическому совершенству

Космос, соединенный с человеком и являющийся частью домостроительства спасения, в соответствии с собственным ритмом движется к своему совершенству. Христиане часто вопрошают, как следует представлять последний «день Господень»: как всемирную катастрофу? как утопический идеал? как апокатастасис, возвращение в рай? Русские мыслители старались рассматривать эволюцию мира в литургическом контексте. В анамнезе (вечной памяти) прошлое сохраняет свою историчность, но, став обоженным, входит в вечность. В духовной жизни такое обоживание времени есть предвосхищение «радости Воскресения», залог будущего космического прославления.

Силы зла, препятствующие космической эволюции

Если вечность – это окончательная встреча со Спасителем, то «грех мира» персонифицирован в диаволе. В соответствии с монашеской традицией духовная жизнь представляет собой борьбу, которая, в сердце человека, является отражением космической борьбы между Христом и Антихристом – тема, прекрасно представленная в русской литературе XIX века.

Личный грех и разрушение личности

Хотя грех, согласно христианской традиции, определяется как нарушение божественных заповедей, все же христианский идеал не следует сводить к «морализму» предписаний, содержащихся в законе. Конечно, христианская мораль не аномична, не пребывает вне закона, но вместе с тем, она метаномична. Заслуга русских мыслителей в том, что они сумели показать, что зло направлено не только «против природы», но особенно «против личности», ибо оно ослабляет все, что ей присуще: истину, свободу, целостность. Поскольку самость – это эгоизм, то грех разрушает существеннейший элемент личности – связь с Богом, с другими, с космосом.

Покаянная и аскетическая традиция Восточной Церкви

Как и их древние учителя, русские духовные писатели прославляли сладость *penhthos*, покаяния, открытие того, что сам грех может привести к Богу того, кто кается. Некоторые даже отстаивали «промыслительную роль зла» в деле спасения. С монашеством русская духовность впитала традиционные аскетические принципы и формы. Однако русское монашество, по-видимому, отличалось умеренностью аскезы. Это верно в том смысле, что, следуя студитским правилам, русские монахи заменяли умерщвление плоти трудом, часто очень тяжелым, и «пассивной» аскезой, безропотно принимая жизненные испытания и подавая другим пример сохранения при всех обстоятельствах невозмутимого внутреннего мира. Однако некоторые авторы (Мережковский, Розанов) не скрывали своих опасений, что некоторые конкретные формы аскетизма являются чрезмерными крайностями и потому задачей будущего христианства должна стать «реабилитация плоти».

Преображение пола и преодоление смерти

Следуя Отцам, аскеты восхваляли девственность – ангельскую добродетель. Что же касается супружеских отношений, то, хотя и признавалось их существенное благо, все же духовные писатели говорили о них достаточно осторожно. В ответ на это некоторые мыслители XX века сводили формирование личности к сексуальным отношениям и даже провозглашали освящение пола. Однако размышления Вл. Соловьева в его Смысле любви показывают, что, оставаясь в рамках традиционной морали, можно тем не менее обогатить ее новым видением, являющим идеал постепенного одухотворения плотских отношений.

Феномен смерти наталкивает на определенные размышления, поскольку может показаться, что она разрушает не только человека, но и живую истину как таковую. Но смерть побеждена Христом. Самоощущение, присущее русскому народу, рассматривало смерть как очищающий опыт в самом широком смысле, ведущий ко Христу и уподобляющий Ему.

Беседа с Богом, молитва

Агапические отношения, развивающиеся в религиозной сфере, осуществляются, прежде всего, в молитве. Естественно, что у духовных авторов эта тема занимает особое место. Русские авторы настаивают на ее антропологическом характере. Мистика сердца, получившая особое развитие в исихазме, свидетельствует о глубинных отношениях с Богом. Литургия являет общинный характер молитвы, а иконы предстают как средство, с помощью которого человек может обрести видение освященного мира. И, наконец, софиология предстает как типично русский вариант мистики «богочеловеческого всеединства».

Сердечная молитва

«Возделывать» сердце означает стремиться к очищению «чувств», участвующих в любой человеческой деятельности, с целью их одухотворения, чтобы мы смогли «ощутить Бога» в наших мыслях, в нашей практической деятельности и даже в самом нашем теле. Через такое одухотворение человек возвращается к единству. И значит «сердце» не является более лишь органом или некой особой способностью души, но являет человека в его целостности: статической (единство способностей) и динамической (единство различных жизненных моментов). Именно сердце является обителью Духа, и именно в сердечной молитве Господь открывает Себя самым дивным образом.

Русский исихазм

Исихастское движение в России имеет древние корни, хотя свидетельства этого весьма немногочисленны. Исихазм связан в основном с именем преп. Нила Сорского, а позднее – с филокалическим движением. Важное место в нем отводится «чистой молитве», названной Н. Арсеньевым «мистикой непосредственной встречи». Главный способ достичь ее – Иисусова молитва.

Что же касается «физического метода», то русские авторы отмечают его определенные положительные моменты, не слишком углубляясь в подробности. Упрощенный метод излагается в известной книге Откровенные рассказы странника своему духовному отцу. Этот метод можно использовать и «в дороге», а не только «в темной келье».

Литургическое общение

Переведенная на славянский, литургия с самого начала стала основой благочестия. Комментаторы по большей части следовали «воспоминательной» интерпретации Н. Кавасилы, тогда как более современные авторы предпочитают традицию «теофаническую», в соответствии с которой обряды становятся «живыми иконами». Литургия – это «проповедь истины», и все ее обряды усиливают действенность евхаристического памятования (анамнезиса), являя тайну Христа исторического. Красота служб при этом приобретает сакральный характер.

Иконы, место встречи

В русской духовной жизни икона занимает особое место. Различные вопросы, связанные со священной иконографией, рассматривались многими авторами XX века. В качестве «видимого богословия» икона являет собой характерные черты священных символов, встречу неба и земли. И потому основной сюжет в иконографии – это Христос, нисходящий и прославляемый в Его исторической жизни и в Его святых.

Софиология

Русская софиология представляет собой органический синтез космологии, антропологии и богословия. Она является предметом многочисленных исследований, которые, однако, не в состоянии передать ее истинный, глубинный смысл. Систематическое изучение, анализирующее понятия в соответствии с их рациональной функцией, приводит к «объективации» познания, которое может быть только личностным, интуитивным и всецелым.

Чтобы проникнуть в атмосферу русской софиологии, необходимо постараться понять ее «иконическую устремленность» и прозрачность ее понятий. В ней вы встретитесь с основными особенностями русской мысли – с духовным видением «всеединства» богочеловеческого домостроительства, выражаемым через конкретные символы.

Как понятия рациональные, эти символы не могут меняться местами; но если рассматривать их с точки зрения их «красоты», эта несовместимость исчезает, и все символы предстают в качестве отражения Слова Божия, нисходящего от Отца, и твари, готовящейся воспринять Его через силу Духа. И тогда степень «софийности» твари в точности соответствует степени ее обóженности, что несет в себе примирение этого противоположения: высшее выражение неповторимости личности – с одной стороны, и вхождение в «единосущное» единение с Богом и со всем существующим, с другой.

«Не трижды ль ты далась живому взгляду», – говорит Соловьев, обращаясь к Софии...

Мы хотели бы завершить наши размышления о Русской идее строками из поэмы Вл. Соловьева Три свидания, описывающими его третье видение Софии¹⁸⁰¹:

«Все видел я, и все одно лишь было, – Один лишь образ женской красоты... Безмерное в его размер входило, – Передо мной, во мне – одна лишь ты.

О, лучезарная! Тобой я не обманут: Я всю тебя в пустыне увидал... В моей душе те розы не завянут, Куда бы ни умчал

житейский вал...

Предчувствием над смертью торжествуя И цепь времен
мечтою одолев, Подруга вечная, тебя не назову я, А ты прости
нетвердый мой напев!»

Библиография

Сокращения

Berdiaeff, L'idée russe – N. Berdiaeff, L'idée russe. Problèmes essentiels de la pensée russe au XIX^e et au début du XX^e siècle. Paris, 1969.

Bubnoff I-II – Östliches Christentum. Dokumente. In Verbindung mit Nicolai v. Bubnoff herausgegeben von Hans Ehrenburg. Bd. I–II. München, 1923–1925.

Copleston, Philosophy – F. C. Copleston, Philosophy in Russia from Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre-Dame (Indiana), 1986.

En Fil – Enciclopedia Filosofica. 4 vol. Centro di Studi filosofici di Gallarate. Venezia; Roma, 1957.

Evdokimov, Gogol – P. Evdokimov, Gogol et Dostoievsky ou la descente aux enfers. Bruges, 1961.

Evdokimov, L'Orthodoxie – L'Ortodoxie. Neuchâtel; Paris, 1959.

GCS – Die griechischen christlichen Schriftsteller.

Goerdts I – W. Goerdts, Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. München, 1984.

La prière – T. Špidlik, La spiritualité de l'Orient chrétien. II. La prière// OCA 230. Roma, 1988.

La spiritualité – T. Špidlik, La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systematique //OCA 206. Roma, 1978.

Mille ans – Mille ans du christianisme russe (988–1988). Éd. N. Struve. Paris, 1989.

OCA – Orientalia Christiana Analecta

OCP – Orientalia Christiana Periodica

G. Piovesana, Storia – Storia del pensiero filosofico russo. Cinisello Balsamo (Milano), 1922.

G. Podskalsky, Christentum – Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237). München, 1982.

E. Porret, Berdiaeff – La philosophie chretienne en Russie. Nicolas Berdiaeff. Neuchâtel, 1944.

Вл. Соловьев, Сочинения – (издано в Брюсселе в 12-ти томах, 1966–1970).

Théophane – T. Špidlik, La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Coeur et l'Esprit//OCA 172. Roma, 1965.

ThWNT – Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament.

S. Tyszkiewicz, Moralistes – Moralistes russes. Roma, 1951.

ЖМП – Журнал Московской Патриархии.

Антропология

La spiritualité. P. 85 ff., 354 ff.

Н. Бердяев, Я и мир объектов. Париж, без указания года издания. С. 186 и сл.

Н. Бердяев, Проблема человека (к построению христианской антропологии) //Путь. № 50 (1936). С. 3–26.

N. Berdiaeff, Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme. Bruges, 1955. Русское издание: Н. А. Бердяев, Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Приложение к журналу «Вопросы философии». Москва, 1989.

А. И. Болдырев, Проблема человека в русской философии XVIII века. Москва, 1986.

M. Doerne, Gott und Mensch in Dostojewskijs Werk. Göttingen, 1957.

P. Evdokimov, L'amour fou de Dieu. Paris, 1973. P. 63–80: L'homme nouveau.

P. Evdokimov, La femme et le salut du monde. Etude d'anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme. Tournai; Paris, 1958. Русский перевод: П. Евдокимов, Женщина и спасение мира. Минск, 1999.

P. Evdokimov, L'Orthodoxie, Neuchâtel; Paris, 1959. P. 45–119: Anthropologie. Русский перевод: П. Евдокимов, Православие. Москва, 2002.

С. Франк, Новая немецкая литература по философии антропологии // Путь. № 12 (1928). С. 127–134.

С. Франк, Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956.

I. Fuchs, «Homoapostata». Die Entfremdung des Menschen. Philosophische Analysen zur Geistmetaphysik F. M. Dostojewskijs, Slavistische Beiträge 222. München, 1988.

J. De Graaf, Russische denkers over de mens. Een inleiding in de filosofie van het oosters christendom. Assen, 1949.

W. Hryniewicz, Wspolczesna antropologia prawoslawnna // *Analecta Cracoviensia* 4 (1972), P. 225 ff.

A. Joos, L'homme et son mystère éléments d'anthropologie dans l'oeuvre du P. Serge Boulgakov // *Irénikon* 45 (1972). P. 332–361.

M. Lot-borodine, L'anthropologie théocentrique de l'Orient chrétien comme base de son expérience spirituelle // *Irénikon* 16 (1939). P. 6–21.

Н. Медведев, Бог и человек по богослужению В. И. Лосского // *Dissert. Gregoriana. Roma*, 1979.

J. Meyendorff, *Byzantine Theology*. New York, 1974. P. 138–150: Man.

В. Несмелов, Наука о человеке. 3-е изд., Казань, 1906; ср.: Bubnoff II. P. 185 ff.

J. L. Plascencia Moncayo, La relation entre la antropologia y la cristologia en la obra de Dostoevski. Guadalajara, 1988 (thèse Pont. Univ. Greg.).

O. Rousseau, Incarnation et anthropologie en Orient et Occident // *Irénikon* 26 (1923). P. 363–375.

П. С. Шуринов, А. Н. Радищев, Философия человека. Москва, 1988.

T. Špidlik, L'antropologia dell'Oriente Cristiano // E. Ancilli. *Temi di antropologia teologica*. Roma, 1981. P. 377–402.

Th. Steinbüchel, F. M. Dostoewski. Sein Bild vom Menschen und vom Christen. Düsseldorf, 1947.

Л. А. Зандер, Бог и мир. Париж, 1948. С. 315–375: Человек.

B. Zen'kovskij, Das Bild vom Menschen in der Ostkirche. Grundlagen der orthodoxen Anthropologie. Stuttgart, 1951.

В. Зеньковский, Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Париж, 1934.

B. Zen'kovskij, H. Perold, Das Bild des Menschen im Lichte der orthodoxen Anthropologie. Marburg, 1969.

R. Žužek, In-sistencia e interioridad oriental cristiana // Primer coloquio internacional sobre antropologia filosofica in-sistencial. Éd. M. M. Terren. Buenos Aires, 1981. P. 331–345.

Личность

Н. Бердяев, Персонализм и марксизм // Путь № 48 (1935). С. 3–19.

Н. Бердяев, О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистской философии). Париж, без указания года издания.

O. Clément, Aperçu sur la théologie de la personne dans la «diaspora» russe en France // Mille ans. P. 303–309.

A. A. Devaux, Personnalisme // Catholicisms XI (1988). Col. 22–30.

I. Devcic, Der Personalismus bei Nikolaj A. Berdjajew. Versuch einer Philosophie des Konkreten. Roma, 1981 (thèse, Pont. Univ. Greg.).

M. J. Dorenkemper, Person (in philosophy) // New Catholic Encyclopedia XI (1967). P. 166–170.

S. Frank, Dieu est avec nous. Paris, 1955. P. 128–139: La religion de la personnalité. Русское издание: С. Франк, С нами Бог. Париж, 1964.

Ch. Giannaras, Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens. Göttingen, 1976.

A. L. van Kaan, T. J. Gannon, C. M. Brodsky, Personality // New Catholic Encyclopedia XI (1967). P. 174–183.

Л. Карсавин, Прологомены к учению о личности // Путь № 12 (1928). С. 32–46.

Л. Карсавин, О личности. Каунас, 1929.

V. Lossky, A l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris, 1967. P. 109–121: La notion théologique de la personne.

A. J. Mann, Personalism // New Catholic Encyclopedia XI (1967). P. 172–174.

J. L. Segundo, Berdiaeff. Une réflexion sur la personne. Paris, 1963.

C. SEPE, Persona e storia. Per una teologia della persona. Cinisello Balsamo (Mi), 1990.

L. Stefanini, Persona // EnFil III. Col. 1297–1304.

IDEM, Personalismo // Ibid. Col. 1304–1324.

U. Winter Zum Problem der Kategorie der Person im Russischen // Slavistische Beiträge 210. München, 1987.

В. В. Зеньковский. История русской философии. Т. II. Ч. 2. Ленинград, 1991. С. 263: Персонализм (Предметный указатель).

Объективация

N. Berdiaeff, *Essai de métaphysique eschatologique*. Paris, 1946. P. 11–103: Le problème de la connaissance et l'objectivation. Русское издание: Н. Бердяев, Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947.

Н. Бердяев, Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1934; *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*. Paris, 1936, 1956, 1966.

P. Klein, Die «kreative Freiheit» nach Nikolaj Berdjajew. Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt. Regensburg, 1976. S. 58 ff.

R. Roessler, Voraussetzungen und Grundlagen der Objektivationsidee N. A. Berdjajews. Ein Beitrag zur neueren russischen Geistesgeschichte. Heidelberg, 1953.

Idem, Das Weltbild Nikolaj Berdjajews. Existenz und Objektivation. Göttingen, 1956.

Свобода

La spiritualité. P. 99 ff., 357 ff.

N. Berdiaeff, *Au seuil de la nouvelle époque*. Neuchâtel; Paris, 1947. P. 105 ff. Русское издание: Н. А. Бердяев, На пороге новой эпохи // Истина и Откровение. С.-Петербург, 1996. С. 156–326.

N. Berdiaeff, *Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne*. Paris, 1933. Русское издание: Н. Бердяев, Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. Париж, 1927.

N. Berdiaeff, *Essai de métaphysique eschatologique*. Paris, 1946. P. 121 ff.: Primauté de la liberté sur l'être. Русское издание: Н. Бердяев, Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947.

Н. Бердяев, Философия свободы. Москва, 1911.

Н. Бердяев, Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. Париж, 1927.

Н. Бердяев, Метафизическая проблема свободы // Путь. № 9 (1928). С. 41–53.

Н. Бердяев, Существует ли в православии свобода мысли и совести? // Путь. № 59 (1939). С. 46–54.

С. Четвериков, Открытое письмо Н. А. Бердяеву... // Путь. № 46 (1935). С. 28–30; Вл. Лосский, Открытое письмо Н. А. Бердяеву // Путь. № 50 (1936). С. 27–36; Н. Бердяев, Об авторитете, свободе и человечности (ответ В. Лосскому и о. С. Четверикову) // Там же. С. 37–49.

Y. Congar, Monde orthodoxe et liberté. La personne et la liberté humaines dans l'anthropologie orientate//Recherches et debats. Mai 1952. P. 99–111.

Copleston, Philosophy. P. 142–167: Dostoevsky and Philosophy.

Г. П. Федотов, Новый Град. Нью-Йорк, 152. С. 139–170: Россия и свобода.

J. Gaïth, Nicolas Berdiaeff. Philosophe de la liberté. Beyrouth, 1968.

W. Iwanow, Dostojewskii. Tragödie-Mythos-Mystik. Tübingen, 1932; Freedom and the Tragic Life. A Study in Dostoevsky. London, 1952.

P. Klein, Die «kreative Freiheit» nach Berdjajew. Regens-burg, 1976.

Н. О. Лосский, Свобода воли. Париж, 1956.

Г. В. Малеванский, Опыт о свободе воли. Киев, 1899.

F. Nucho, Berdyaev's Philosophy. The Existential Paradox of Freedom and Necessity. London, 1967.

В. В. Розанов, Легенда о Великом инквизиторе. С.-Петербург, 1906; переиздано в: Slavische Propyläen 70. München, 1970.

M. Spinka, Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom. Philadelphia, 1950.

М. М. Тареев, Основы христианства. Т. IV: Христианская свобода. Сергиев Посад, 2-е изд., 1908.

Е. Трубецкой, Смысл жизни. Берлин, 1922. С. 200–208: Учение о Христе, как ключ к разрешению вопроса о человеческой свободе // Е. Трубецкой, Собрание сочинений. Т. II. Москва, 1908. С. 111–133.

M. A. Vallon, An Apostle of Freedom: Life and Teaching of Nicolas Berdyaev. New York, 1960.

А. Введенский, Философские очерки. С.-Петербург, 1901. С. 69–114.

R. Wittram, Das Freiheitsproblem in der russischen inneren Geschichte // Jahrbuch für Geschichte Osteuropas. N. F., 1954. IV.

L. Wenzler, Freiheit und das Böse nach Vladimir Soloviev. Freiburg; München, 1978.

Б. Вышеславцев, Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955. С. 231 и сл.: Творческая свобода.

В. Зеньковский. История русской философии. Т. II. Ч. 2. Ленинград, 1991. С. 265: Свобода (Предметный указатель).

Значение свободного слова для личности, общества и Церкви (Сборник). Вышний Волочек, 1914.

Творчество, стр. 37

N. Berdiaeff, Essai de métaphysique eschatologique. Paris, 1946. P. 163–220: Etre et acte créateur. Русское издание: Н. Бердяев, Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947.

Н. Бердяев, Спасение и творчество (Два понимания христианства) // Путь. № 2 (1926). С. 26–46.

A. Dell'asta, La creatività. A partire da Berdiaev. Milano, 1977.

P. Klein, Die «kreative Freiheit» nach Nikolaj Berdjajew... Regensburg, 1976.

Д. Семенов-Тянь-Шанский, Труд, творчество и свобода // Путь. № 52 (1936–1937). С. 24–44.

Ф. Степун, Жизнь и творчество. Берлин, 1923.

В. Зеньковский. История русской философии. Т. II. Ч. 2. Ленинград, 1991. С. 266: Творение (Предметный указатель).

Богочеловечество

V. Ammer, Gottmenschentum und Menschgottum. Zur Auseinandersetzung von Christentum und Atheismus im russischen Denken. München, 1988.

C. Andronikoff, La théanthropie dans la pensée de Vladimir Soloviev // «Colloque Vladimir Soloviev», Nouvelles de L'Institut Catholique de Paris 1 (1979). P. 46–64.

Н. Бердяев, Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. Париж, без указания года издания.

N. Berdiaeff, Dialectique existentielle du divin et de l'humain. Paris, 1947; русское издание: Н. Бердяев, Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952.

С. Н. Булгаков, Два града. Москва, 1911. С. 128–222: Религия человекобожия в русской интеллигенции.

С. Н. Булгаков, Религия человекобожества у Л. Фейербаха. Москва, 1906.

S. Frank, Dieu est avec nous. Paris, 1955. P. 140–151. Русское издание: С. Франк, С нами Бог. Париж, 1964.

С. Франк, Свет во тьме. Париж, 1949. С. 119 и сл.

E. Hodnik, Théandrisme d'après V. Soloviev. Paris, 1942.

W. Hryniewicz, Le mystère de la divino-humanité. Signification herméneutique de l'anthropologie orthodoxe // Istina 25 (1980). P. 350–364.

W. Goerdt, Vergöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan V. Kireevskij. Wiesbaden, 1968.

Л. П. Карсавин, О началах. Берлин, 1925. С. 58 и сл.

L. Kořinek, A Ideia de Deus na Filosofia de Nicolau Berdiaeff. Revista Portuguesa de Filosofia. T. VI, fasc. 2. 1950.

Вл. Соловьев, Чтения о богочеловечестве // Сочинения Т. III. С. 3–184; Leçons sur la divino-humanité. Paris, 1991; Sulla Divino-umanità e altri scritti. Milano, 1971.

Е. Трубецкой, Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Москва, 1913. С. 325–365.

V. Truhlar, Der Vergöttlichungsprozess bei Vladimir Solovjev. Roma, 1941.

Л. А. Зандер, Бог и мир. Париж, 1948. С. 90 и сл.

P. P. Zouboff, Godmanhood as the main Idea of the Philosophy of Vladimir Soloviev. New York, 1944.

Святой Дух

La spiritualité. P. 29 ff.; 74 ff.; 345 ff.; 352 ff.

La prière. P. 50 ff.; 374 ff.

Митр. Антоний (храповицкий), Учение Церкви о Святом Духе. Париж, без указания года издания.

Н. Бердяев, Христианство и активность человека. Париж, без указания года издания.

Н. Бердяев, Смысл творчества. Опыт оправдания человека. Москва, 1916.

A. Dell'asta, La creatività a partire da Berdjaev. Milano, 1977.

И. М. Концевич, Стяжание Духа Святого в путях древней Руси. Париж, 1952.

И. И. Сергеев, Урок благодарной жизни. О благодати Св. Духа. Москва, 1897.

P. Vergheese, J. Kovalevsky, Die orthodoxe Kirche und der Heilige Geist. Marburg, 1965.

Vom Wirken des Heiligen Geistes. Das Sagorsker Gespräch über Gottesdienst, Sakramente und Synoden // Studienheft 4. Witten, 1964.

Христос

La spiritualité. P. 35 ff., 346 ff.

La prière. P. 50 ff., 373 ff.

Н. Арсеньев, Из жизни Духа. Варшава, 1935. С. 143–166.

Н. Арсеньев, Das Leiden und die Auferstehung des Herrn in Kirchengesängen der orthodoxen Kirche des Ostens. Wernigerode, 1938.

C. BO, // Cristo in Dostoevskij // Dostoevskij nella coscienza di oggi, ed. S. Gracciotti. Firenze, 1982. P. 149 ff.

Свящ. С. Булгаков, Агнец Божий. Париж, 1933; Du Verbe Incarné. Paris, 1943; итал. перевод: L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato. Roma, 1990.

P. Evdokimov, Le Christ dans la pensée russe. Paris, 1970; итал. перевод: Roma, 1972.

I. Mancini, Il Cristo di Tolstoj // Tolstoj oggi, ed. S. Gracciotti e V. Strada. Firenze, 1980. P. 74–77.

Д. Мережковский, Иисус неизвестный. В 3-х тт. Без указания года издания.

J. Meyendorff, Le Christ dans la théologie byzantine. Paris, 1969.

J. Meyendorff, Christ in Eastern Christian thought. New York, 1979.

K. Onasch, Der verschwiegene Christus. Versuch über Poetisierung des Christentums in der Dichtung F. M. Dostoevskis. Berlin, 1976.

K. Pfleger, Geister, die um Christus ringen (Aufsätze über Dostoevskij, Solowjew und Berdjajew). Salzburg, 1934.

B. Schultze, *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*. Wien, 1940; итал. перевод: *Pensatori russi di fronte a Cristo*. Vol. I. Firenze, 1947; Vol. II-III. 1949.

T. Špidlik, *Gesu%` nella pieta%` dei cristiani orientali* // E. Ancilli, *Gesu%` Cristo mistero e pensiero*. Roma, 1971. P. 385–406; То же // *Rivista di vita spirituale* 25 (1971). P. 429–450.

Л. А. Зандер, *Бог и мир*. Париж, 1948. С. 72–132: Господь Иисус Христос.

R. Žužek, *L'opera di Cristo secondo autori russi. Introduzione alla soteriologia russa moderna (ad usum auditorium)*. Roma, 1984.

Кенотический Христос

Митр. Антоний (Храповицкий), *Догмат искупления*. Сремски Карловцы, 1926.

E. Behr-Sigel, *Le Christ kénotique dans la spiritualité russe* // *La table ronde*. Paris, nr. 250, novembre 1968; переиздано в: *Prière et sainteté dans l'Eglise russe*. Bellefontaine, 1982.

Свящ. С. Булгаков, *Агнец Божий*. Париж, 1933. Ч. III, 1. С. 240–275.

А. Чекановский, *К уяснению учения о самуничижении Господа нашего Иисуса Христа (изложение и критический разбор кенотических теорий о лице Иисуса Христа)*. Киев, 1910.

N. Gorodetsky, *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*. London; N. Y., 1938.

W. Iwanow, *Die russische Idee*. Tübingen, 1930. S. 31 ff.

Л. П. Карсавин, *О началах*. Берлин, 1925. С. 39 и сл.

Епископ Сергей (Страгородский), *Спасение и вера по учению католическому и протестантскому* // *Рел.-филос. библиотека*. Вып. 32. Москва, 1913.

Троица

La spiritualité. P. 47 ff., 348 ff.

La prière. P. 281, 358.

Л. П. Карсавин, *О началах*. Берлин, 1925. С. 151 и сл.; ср.: N. Losski, *Histoire*. P. 325 ff. Русский перевод: Н. Лосский, *История русской философии*. Москва, 1991.

R. M. Mainka, *Andrej Rublev's Dreifaltigkeitsikone. Geschichte, Kunst und Sinngehalt*. Ettal, 1964.

T. Špidlik, *La Trinita%` nella spiritualita%` orientale* // E. Ancilli, // *mistero di Dio vivente*. Roma, 1968. P. 230–245.

W. Szykarski, *Solowjews Philosophie der All-Einheit*. Kaunas, 1932. S. 62–70.

Л. А. Зандер, *Бог и мир*. Париж, 1948. С. 24–71.

Л. А. Зандер, *О символике иконы Троицы Андрея Рублева* // *Путь*. № 31 (1931). С. 30–52.

Гносеология

La spiritualité. P. 311 ff., 386 ff.

La prière. P. 161 ff., 399 ff.

Н. Арсеньев, *О жизни преизбыточествующей*. Брюссель, 1966: Киреевский и его учение о познании истины.

Н. Арсеньев, *Учение Киреевского о познании истины*. Варшава, 1936.

В. Эрн, *Борьба за Логос. Опыты философские и критические*. Москва, 1911.

Свящ. П. Флоренский, *Вопросы религиозного самопознания*. Сергиев Посад, 1907.

S. Frank, *Dieu est avec nous*. Paris, 1955. P. 26 ff.: *Expérience religieuse*. Русское издание: С. Франк, *С нами Бог*. Париж, 1964.

С. Франк, *Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания*. Петроград, 1915.

E. Huber, *Um eine «dialektische Logik»*. Diskussionen in der neueren Sowjetphilosophie. München; Salzburg, 1966.

Н. О. Лосский, *Основные вопросы гносеологии*. Петроград, 1919.

A. Negri, *Gnosi russa contemporanea* // *EnFil II*. Col. 846–847.

Л. Шестов, *Афины и Иерусалим*. Париж, 1951; Москва, 2001.

Л. Шестов, *Скованный Парменид. Об источниках метафизических истин*. Париж, без указания года издания.

R Tannert, *Zur Theorie des Wissens. Ein Neuansatz nach S. L. Frank*. Bern, 1979.

С. Н. Трубецкой, *Собрание сочинений*. Т. II. Москва, 1909. С. 1–110: *О природе человеческого сознания*.

M. G. Valenziano, *Florenskij. La luce della verita%`*. Roma, 1986.

Л. Зандер, Бог и мир. Париж, 1948. С. 435–475: Познание (гносеология).

В. Зеньковский. История русской философии. Т. II. Ч. 2. Ленинград, 1991. С. 259: Гносеология (Предметный указатель).

Конкретная и живая истина

La spiritualité. P. 188, 321, 381, 408.

La prière. P. 192 ff., 405.

Л. И. Аксельрод, Против идеализма. Москва; Петроград, 1922.

N. Arsenjev, L'enseignement de Kiréevskij sur la connaissance du Vrai // Irénikon 16 (1939). P. 139–145.

Н. Арсеньев, Учение Киреевского о познании истины. Варшава, 1936.

С. А. Аскольдов, Философия и жизнь // Проблемы идеализма. Москва, 1902. С. 196–215.

N. Berdiaeff, Essai de métaphysique eschatologique. Paris, 1946. P. 139 ff.: Réalité de l'individuel et réalité du «général». Русское издание: Н. Бердяев, Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947.

N. Bosco, Vladimir Soloviev. Esperienza religiosa e ricerca filosofica. Torino, 1976.

С. Н. Булгаков, Философия хозяйства. Москва, 1912. С. 184–191: Гносеология и праксеология; С. 8–12: Философия и жизнь.

D. Čiževskij, Hegel bei den Slaven. Reichenberg, 1934.

С. Л. Франк, Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Петроград, 1915.

С. Л. Франк, Философия и жизнь. С.-Петербург, 1910.

S. L. Frank, Dieu est avec nous. Paris, 1955. P. 195–274: La vérité comme voie et vie. Русское издание: С. Л. Франк, С нами Бог. Париж, 1964.

С. Л. Франк, Живое знание. Берлин, 1923.

M. George, Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs // Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 54. Göttingen, 1988.

I. A. Iljin, Lex axiomes de l'expérience religieuse. Paris, 1952.

Л. П. Карсавин, Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства // *Путь*. № 6 (1927). С. 32–49.

Н. О. Лосский, Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Париж, 1931; Москва, 2000.

M. Silberer, Die Trinitätslehre im Werke von Pavel A. Florenskij. Würzburg, 1984. S. 110 ff.

S. Slabon, La lotta di Leone Šestov per la dimensione religiosa della vita umana. La morale secondo Leone Šestov. Roma, 1977 (dissert. Gregoriana).

Вл. Соловьев, Кризис западной философии // *Сочинения*. Т. I. С. 27–170; *Crise de la philosophie occidentale*. Paris, 1947; *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*. Milano, 1986.

T. Špidlik, To the Anthropological Background of the Truth-Theory of Wladimir Soloviev // K. Mácha, *Kultur und Tradition* // *Festschrift für Prof. Dr. Sc. Otakar Nahodil*. München, 1983. S. 153–168.

М. М. Тареев, Философия жизни. Сергиев Посад, 1916; ср.: Goerdts II. S. 397–417.

Сверх-рациональная истина

N. Berdiaeff, *Esprit et Liberté*. Paris, 1933. P. 255–284: *La mystique et la voie spirituelle*. Русское издание: Н. Бердяев, Философия свободного духа. Париж, 1927.

А. Богданов, Эмпириомонизм. Статьи по философии. Москва, 1908.

Copleston, *Philosophy*. P. 59 ff.

P. Evdokimov, Gogol et Dostoïevsky. Desclée de Brouwer, 1961. P. 224–235: *La révolte de souterrain*.

Свящ. П. Флоренский, О духовной Истине. Опыт православной теодицеи. Москва, 1913.

R. Lauth, «Ich habe die Wahrheit gesehen». Die Philosophie Dostoevskijs in systematischer Darstellung. München, 1950.

R. Lauth, Der methodische Zugang zu Dostoevskijs philosophischer Anschauung // *ОСР* 18, 1 (1952). S. 5–37.

J. R. Palan, The theory of Religious Knowledge of Vladimir Soloviev. Oxford, 1976 (thèse dactylographée).

В. В. Розанов, В мире неясного и нерешенного. С.-Петербург, 1901.

L. Šestov, Der «irrationale Rest» des Seins // Bubnoff II. S. 470 ff. Русское издание: Л. Шестов, Иррациональный остаток бытия // На весах Иова. Париж, 1975. С. 216–219.

L. Šestov, Eros und Ideen // Bubnoff II. S. 409 ff.

D. Stäglich, Vladimir F. Em (1882–1917). Bonn, 1967.

Антиномии

А. Блок, Россия и интеллигенция. Берлин, 1920.

С. Н. Булгаков, Свет невечерний. Москва, 1917. С. 96–103: Основная антиномия религиозного сознания.

Свящ. П. Флоренский, Пределы гносеологии. Основная антиномия теории знания // Богословский Вестник, 1913. Т. I. С. 147–174.

S. Frank, Dieu est avec nous. Paris, 1955. P. 113–194: La vérité paradoxale du christianisme. Русское издание: С. Франк, С нами Бог. Париж, 1964.

W. Iwanow, Die russische Idee. Tübingen, 1930. S. 21–30: Die Polarität der russischen Kultur.

Б. П. Вышеславцев, Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955. С. 131–170: Два пути спасения.

В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. Ленинград, 1991. С. 258: Антимонизм (Предметный указатель).

Интуитивизм

La spiritualité. P. 316 ff.

Laprière. P. 182 ff.

H. Dahm, Vladimir Solov'ev und Max Scheler... Salzburg, 1971.

И. А. Ильин, Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2-х томах. Москва, 1918.

Н. О. Лосский, Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж, 1938.

N. Losskij, Histoire de la philosophie russe des origines à 1950. Paris, 1954. P. 423 ff. Русский перевод: Н. О. Лосский, История русской философии. Москва, 1991.

Н. О. Лосский, Интуитивная философия Бергсона. Москва, 1914.

Н. О. Лосский, Обоснование интуитивизма. 3-е изд. Берлин, 1924.

Н. О. Лосский, Ответ С. Ж. Поварнику на критику интуитивизма. С.-Петербург, 1911.

W. Offermanns, Mensch, werde wesentlich! Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Ivan Iljin für die Erneuerung dergeistigen Grundlagen der Menschheit // Oikonomia 11. Erlagen, 1979.

О непосредственном откровении по учению слова Божия // Рел.-филос. библиотека. Вып. 29. Москва, 1912.

R. L. W. Tannert, Zur Theorie des Wissens. Ein Neuansatz nach S. L. Frank (1877–1950) Bern; Frankfurt / M, 1973.

В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. Ленинград, 1991. С. 261: Интуитивное знание (Предметный указатель).

Всеединство

А. Б. Чертков, Православная философия и современность. Критический анализ «метафизики всеединства» и ее роли в идеологии современного православия. Рига, 1989.

Copleston, Philosophy. P. 45–76: Ivan Kireevsky and Integral Knowledge.

Goerdts I. S. 765: Erkenntnis, ganzeinheitliche (Index).

D. M. Kalesic, Russka filozofia vsejedinstva. Belgrad, 1978.

N. Losski, Histoire. P. 227 ff. (S. L. Frank). Русский перевод: Н. О. Лосский, История русской философии. Москва, 1991.

В. Розанов, О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строя науки как цельного знания. Москва, 1886.

Вл. Соловьев, Философские начала цельного знания // Сочинения. Т. I. С. 250–406.

J. Sutton, The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. Hampshire, 1988. P. 62–67.

W. Szyllkarski, Solowjews Philosophie der All-Einheit. Eine Einführung in seine Weltanschauung und Dichtung. Kaunas, 1932.

Е. Трубецкой, Смысл жизни. Берлин, 1922. С. 21–29: Истина как всеединая мысль и всеединое сознание.

В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. Ленинград, 1991. С. 266: Целостность (в человеке) (Предметный указатель).

Красота

Н. Арсеньев, О красоте в мире. Сборник статей. Мадрид, 1974.

N. Berdiaeff, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*. Paris, 1947. P. 173–184: *La beauté*. Русское издание: Н. Бердяев, *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*. Париж, 1952.

Н. Г. Чернышевский, *Эстетические отношения искусства к действительности*. Москва, 1948.

Н. Г. Чернышевский, *Избранные философские сочинения*. Под редакцией М. М. Григоряна. Академия наук СССР. Т. I. 1950.

Свящ. П. Флоренский, *Собрание сочинений*. Т. I. Статьи по искусству. Под редакцией Н. А. Струве. Париж, 1985.

L. Gančikov, *L'estetica di Wladimir Soloviov*, «Sofia». Napoli, 1935. P. 420–439.

J. Holthusen, *Studien zur Aesthetik und Poetik des russischen Symbolismus*. Göttingen, 1956.

Вяч. Иванов, *Борозды и межи*. Москва, 1916. С. 119–232.

Вл. Иванов, *Заметки по вопросам эстетики*. Париж, 1931.

Л. П. Карсавин, *О началах*. Берлин, 1925. С. 167 и сл.

А. Лаврецкий, *Эстетика Белинского*. Москва, 1959.

А. Ф. Лосев, *История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика*. Москва, 1975.

К. Мочульский, *Владимир Соловьев. Жизнь и учение*. Париж, 1936. С. 233–241: *Эстетика*.

V. Mykolaitis, *L'esthétique de Vladimir Soloviev*. Würzburg, 1923.

K. Onasch, *Die Schönheit wird die Welt erlösen. Zum 100. Todestag F. Dostoiewskijs am 9. Januar 1981* // *Theologische Literaturzeitung* 11, 105 (1980). Col. 801–816.

Е. Л. Радлов, *Владимир Соловьев*. С.-Петербург, 1913. С. 213–260: *Эстетика*.

В. Розанов, *Красота в природе и ее смысл*. 1-е изд. – в журнале *Русское Обозрение*, 1895; 2-е изд. – в сб. *Природа и история*, 1900. С. 38–105.

К. В. Шохин, *Очерк истории развития эстетической мысли в России*. Москва, 1963.

V. Soloviev, *Le sens de l'amour. Essais de philosophie esthétique*. Paris, 1985; ср.: Сочинения. Т. VI. С. 33–77.

Г. Соловьев, *Эстетические взгляды* Н.А.Добролюбова. Москва, 1963.

M. Tenace, *La beauté unité spirituelle dans les écrits esthétiques de Vladimir Soloviev*. Troyes, 1993.

В. С. Ванслов, *Проблема прекрасного*. Москва, 1957.

В. Зеньковский, *История русской философии*. Т. II. Ч. 2. Ленинград, 1991. С. 267: Эстетика (Предметный указатель).

В. Зеньковский, *Проблема красоты в мирозерцании Достоевского* // *Путь*. № 37 (1933). С. 36–60.

Вера

La spiritualité. P. 80, 322.

La prière. P. 70, 186, 243, 301.

Н. Бердяев, *Вера и знание* // *Вопросы Философии и Психологии*. 1909. № 102. С. 198–234.

И. Богословский, *Вера и научный прогресс пред судом христианства*. С.-Петербург, 1910.

А. М. Бухарев, *О вере и знании в их взаимных отношениях* // *О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. Собрание разных статей А. Бухарева*. Москва, 1865. С. 218–275; ср.: Goerdts II. S. 307–339.

С. Н. Булгаков, *Свет невечерний*. Москва, 1917. С. 37–45: *Вера и чувство*; С. 46–51: *Вера и догмат*.

S. Frank, *Dieu est avec nous*. Paris, 1955. P. 9–112. Русское издание: С. Франк, *С нами Бог*. Париж, 1964.

С. Франк, *Религия и наука*. Берлин, 1925.

W. Goerdts I. S. 767: *Philosophie und Theologie, Glauben und Wissen (Index)*.

I. Iljin, *Die ewigen Grundlagen des Lebens*. Zürich, 1943. S. 13–48: *Der Glaube*.

Л. П. Карсавин, *О началах*. Берлин, 1925. С. 65 и сл.

Л. П. Карсавин, *О сомнении, науке и вере (три беседы)*. Берлин, 1925.

K. Kupiec, *La théorie du développement dogmatique de Pavel Svetlov comparée avec la théorie de Vladimir Solov'ev*. Roma, 1972.

В. И. Несмелов, Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913; ср.: Goerdts, II. S. 376–396.

И. К. Романов, Поучения. С.-Петербург, 1880. С. 606–629.

L. Čestov, Sola fide. Luther et Eglise. Traduit du russe par S. Seve. Paris, 1957; ср.: Bubnoff II. S. 475 ff. Русское издание: Л. Шестов, Sola fide – Только верю, Париж, 1966.

Л. Шестов, Умозрение и откровение. Париж, 1964.

M. Silberer, Die Trinitätslehre im Werk von Pavel A. Florenskij. Würzburg, 1984. S. 74 ff.: Glaube und Wissen.

Th. Spáčil, Doctrina theologiae Orientis separati de revelatione, fide, dogmate. Vol. I // Or. Christ. 31,2. Roma, 1933; Vol. II. OCA 104. Roma, 1935.

D. Th. Strottmann, Le Credo de Léon Chestov // Irénikon 16 (1939). P. 22–37.

Св. Тихон Задонский, Творения. Т. I. Москва, 1989. С. 93–98: Пастырское письмо против праздника, посвященного Ярило.

Б. Вышеславцев, Вера, неверие и фанатизм. Париж, без указания года издания.

В. Зеньковский, Основы христианской философии. Франкфурт-на-Майне, 1960. Т. I. С. 39–53; ср.: Goerdts II. S. 418–435.

В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. Ленинград, 1991. С. 259: Вера (Предметный указатель).

Богословие

Н. Р. Антонов, Русские светские богословы и их религиозно-общественное миросозерцание. Литературные характеристики. С портретами. Т. I. С.-Петербург, 1912.

Н. Арсеньев, Мудрование в богословии? По поводу «софианской» полемики. Варшава, 1936.

С. Н. Булгаков, Философия хозяйства. Москва, 1912. С. 33–38: Критицизм и догматизм.

G. Cioffari, Breve storia della teologia russa. Quaderni di Odigos, appo 3, 1987. Bari, 1987.

O. Clément, Orient – Occident. Deux passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov // Prospective Orthodoxe 16. Genève, 1985.

Archim. Cyprien (Kern), L'enseignement théologique supérieur dans la Russie du XIX^e siècle // Istina 3 (1956). P. 249–286.

П. Флоренский, Догматизм и догматика // Христианская мысль (София). 1907. С. 160–168, 252–257.

Г. Флоровский, Пути русского богословия. Париж, 1937, 1981; Ways of Russian Theology. Belmont (Mass.), 1979–1987; Vie della teologia russa. Torino, 1987.

J. Gagarin, De l'enseignement de la Théologie dans l'Église russe. Paris, 1957.

Н. П. Гиляров-Платонов, Церковь и богословие (Отрывки из письма... к ректору Астрахановской семинарии архимандриту Вениамину). Сергиев Посад, 1913.

Н. Н. Глубоковский, Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928.

A. Johansen, Theological Study in the Russian and Bulgarian Churches under Communist Rule. London, 1963.

A. Kojevnikoff, La théorie du développement dogmatique de Pavel Svetlov comparée avec la théorie de Vladimir Solov'ev. Roma, 1972.

V. Lossky, Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris, 1944; переизд. 1977; La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. Bologna, 1985. Русский перевод: Вл. Лосский, Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. С. 95–336. Киев, 1991.

N. A. Nissiotis, La théologie en tant que science et en tant que doxologie // Irénikon 33 (1960). P. 291–310.

М. П. Новиков, Тупики православного модернизма (Критический анализ богословия XX века). Москва, 1979.

G. Podskalsky, L'évêque Cyrille de Tourov (II^e moitié du XII^e siècle), le théologien le plus important de la Rus' de Kiev // Irénikon 61 (1988). P. 507–522.

G. Podskalsky, Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237). München, 1982.

G. Podskalsky, Zum Projekt einer theologischen Literaturgeschichte der Kiever Rus' (988–1237) // ОCP 44, 1 (1978). S. 154–169.

Проблемы русского религиозного сознания. Сборник статей: Вышеславцев, Карсавин, Зеньковский, Франк, Лосский, Арсеньев. Берлин, 1924.

Вл. Соловьев, Ответ анонимному критику по вопросу о догматическом развитии в Церкви // Сочинения. Т. IV. С. 643–654.

E. Sysin, Peter Mohila and the Kiev Academy in Recent Western Works: Divergent Views on Seventeenth-Century Ukrainian Culture // Harvard Ukrainian Studies: The Kiev Academy VIII, n. 1-2, juin 1984. P. 155–187.

Иером. Тарасий (Курганский), Перелом в древнерусском богословии. Варшава, 1927.

J. Tyciak, Wege der ostlichen Theologie. Bonn, 1946.

С. Верховской (изд.), Православие в жизни. Сборник статей. Нью-Йорк, 1953.

А. Введенский, Религиозные сомнения наших дней. Москва, 1914.

Л. А. Зандер, Бог и мир. Париж, 1948. С. 7–23: Проблема методологии.

П. Знаменский, Духовные школы в России до реформы 1808 года. Казань, 1881.

Апофатическое богословие, стр. 108

La prière. P. 216 ff., 408 ff.

С. Н. Булгаков, Свет невечерний. Москва, 1917. С. 96–103: Отрицательное богословие.

Л. П. Карсавин, О началах. Берлин, 1925. С. 14 и сл.: Апофатика.

V. Lossky, Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. Paris, 1960.

V. Lossky, L'apophasie et la théologie Trinitaire. Paris, Centre de Documentation Universitaire, без указания года издания (dactylogr.).

Символическое богословие

La prière. P. 238 ff., 413 ff.

Н. Бердяев, Философия свободного духа. Париж, 1927. С. 88–134: Символ, миф и догмат; Esprit et Liberté. Paris, 1933. P. 73–106.

V. Lossky, A l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris, 1967; In the Image and Likeness of God. St. Vladimir's Seminary Press, 1974.

V. Lossky, La notion des «analogies» chez Denys le Pséudo-Aréopagite // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 5 (1930). P. 270–309.

I. Mihaesco, La théologie symbolique au point de vue de l'Eglise orthodoxe orientate. Bucarest, 1932.

A. Schmemmann, Symbols and Symbolism in the Orthodox Church // D. J. Constantelos, Orthodox Theology and Diakonia. Brooklin (Mass.), 1981. P. 91–102.

H. J. Schulz, Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt. Freiburg i. Br., 1964.

V. V., Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums // F. Herrmann (éd.), Symbolik der Religionen. Stuttgart, 1962.

В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. Ленинград, 1991. С. 265: Символизм (Предметный указатель).

Философия

Н. Алексеев, Об идее философии и ее общественной миссии // Путь. № 44 (1934). С. 27–43.

С. Н. Булгаков, Свет невечерний. Москва, 1917. С. 60–74: Религия и философия.

F. C. Copleston, Russian Religious Philosophy. Selected Aspects. Cambridge, 1988.

H. Ehrenberg, N. v. Bubnoff, Östliches Christentum. Dokumente. I. Politik; II. Philosophic München, 1925.

R. Gläser, Die Frage nach Gott in der Philosophie S. L. Franks. Würzburg, 1975.

Goerdts I. S. 227–448; S. 767: Philosophie (Index).

И. А. Ильин, Религиозный смысл философии. Три речи. 1914–1924. Париж, 1925.

Л. П. Карсавин, О началах. Берлин, 1925.

Основные учебники по русской философии

D. Čiževskij, Narisy z istoriji filosofiji na Ukrajini. Praha, 1931.

F. C. Copleston, Philosophy in Russia from Herzen to Lenin and Berdyaev; Notre Dame (Indiana), 1986.

J. M. Edie, J. P. Scanlan, M. B. Zeldin, G. K. Kline, Russian Philosophy. 3 voll. Chicago, 1965.

Философская энциклопедия. Т. I–V. Москва, 1960–1970.

Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. Москва, 1989.

А. А. Галактионов, П. Ф. Никандров, Русская философия XI-XIX века. Ленинград, 1970.

W. Goerdts, Russische Philosophie. Bd. I. Zugänge und Durchblicke. München, 1984 (библиография: S. 687 ff.); Bd. II. Texte. München, 1989.

История философии в СССР. Т. I-V. Москва, 1968–1971.

Р. В. Иванов-Разумник, История русской общественной мысли. В 2-х тт. Москва, 1911.

B. Jakovenko, Dějiny ruské filosofie. Praha, 1938.

A. Koyré, Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie. Paris, 1950.

N. O. Losski, Histoire de la philosophie russe des origines à 1950. Paris, 1954; History of Russian Philosophy. New York, 1951; London, 1952. Русский перевод: Н. Лосский, История русской философии. Москва, 1991.

T. G. Masaryk, Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen. Bd. 1–2. Jena, 1913; переиздано: Düsseldorf; Köln, 1965.

P. N. Miliukov, Outlines of Russian Culture. 3 vol. Philadelphia, 1942; Русское издание: П. Н. Милюков, Очерки по истории русской культуры. В 3 тт. Москва, 1993–1994.

G. Piovesana, Storia del pensiero filosofico russo 988–1988. Cinisello Balsamo (Mi), 1992.

Е. Радлов, Очерк истории русской философии. С.-Петербург, 1912; 2-е изд. – 1920; Storia della filosofia russa. Firenze, 1925.

L. Shein, Readings in Russian Philosophical Thought. Т. I. Epistemology, Metaphysics, Ethics. The Hague, 1968; Т. II. Logic and Aesthetics. The Hague, 1973; Т. III. Philosophy of History. The Hague, 1977.

Г. Шпет, Очерк развития русской философии. Т. I. Петроград, 1922.

A. Walicki, A History of Russian Thought. From Enlightenment to Marxism. Oxford, 1980 (пер. с польского).

В. В. Зеньковский, История русской философии. Т. I-II, Ленинград, 1991; Л History of Russian Philosophy. Vol. I-II. London, 1953; 2 ed. 1954; 3 ed. 1967; Histoire de la philosophie russe. Т. I. Paris, 1953; Т. II. Paris, 1954.

Социальное бытие человека

La spiritualité. P. 147 ff.

Н. Бердяев, Философия неравенства. Берлин, 1923.

N. Berdiaeff, L'idée russe. Paris, 1969. P. 107–135: Le thème social. Русское издание: Н. Бердяев, Русская идея. Париж, 1971.

N. Berdiaeff, Christianisme et Réalité sociale. Paris, 1934.

Н. Бердяев, Я и мир объектов. Париж, без указания года издания. С.145 и сл.

Н. Бердяев, Новое религиозное сознание и общественность. С.-Петербург, 1907.

R. Berlinger, Wladimir Solowjow. Recht und Sittlichkeit. Frankfurt / M, 1971.

С. Н. Булгаков, Два града. Т. I. Москва, 1911. С. 206–233: Христианство и социальный вопрос.

С. Н. Булгаков, От марксизма к идеализму. Сборник статей. Москва, 1903.

С. Н. Булаков, Философия хозяйства. Мир как хозяйство. Москва, 1910.

Г. П. Федотов, Социальное значение христианства. Париж, 1933; перепечатано в сборнике Тяжба о России. Париж, 1982. С. 7–50.

С. Л. Франк, Духовные основы общества (Введение в социальную философию). Париж, 1930.

С. Л. Франк, Личная жизнь и социальное строительство. Париж, без указания года издания.

L. Gančikov, Kistjakovskij B. A. // EnFil II. Col. 1720.

Goerdts I. S. 650: «Das grosse wir».

J. F. Necker, Russian sociology. London, 1934.

Н. Кареев, Общие основы социологии. Петроград, 1919.

М. М. Ковалевский, Взаимоотношение свободы и общественной солидарности // Интеллигенция в России. С.-Петербург, 1910. С 59–88.

R. Lauth, Einflüsse slavischer Denker auf die Genesis der Marxschen Weltanschauung // ОЦР 21, 2 (1955). S. 399–450.

П. И. Новгородцев, Об общественном идеале. Москва, 1917.

Г. С. Петров, Церковь и общество. С.-Петербург, 1906.

G. Schulz, Die theologiegeschichtliche Stellung des Starzen Artemij innerhalb der Bewegung der Besitzlosen im Russland der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts // Oikonomia 15. Erlangen, 1980.

B. Schultze, Die Sozialprinzipien in der russischen Religionsphilosophie // Zt. f. k. Theol. Wien, 1951, n. 73. S. 385–423.

J. Schütz, Prawda. Das Ringen um Gerechtigkeit. Die ethischen Wurzeln russischen Christentums. Erlangen; Nürnberg, 1988.

Социальное значение религии и религиозной личности // Рел.-философ. библиотека. Вып. 4. Москва; 2-е изд. – 1913.

A. V. Soloviev, Holy Russia. The History of a Religious-Social Idea. Gravenhage, 1959.

Вл. Соловьев, Оправдание добра. Ч. Ш: Личность и общество // Сочинения. Т. VIII. С 227 и сл.; La justification du bien. P. 204 ff.

Л. Тихомиров, Личность, общество и Церковь // Рел.-философ. библиотека. Вып. 5. Москва, 1904; 2-е изд. – 1913.

В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. Ленинград, 1991. С. 265: Социализм и социальные искания (Предметный указатель).

Любовь

La spiritualité. P. 147 ff., 381 ff.

La prière. P. 192 ff., 226 ff., 306 ff.

Д. Беляев, Любовь Божественная. Опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви Божественной. 2-е изд. Москва, 1884.

Л. П. Карсавин, Nodus Petropolitanae. Петроград, 1922.

С. Смирнов, Как служили миру подвижники древней Руси. Сергиев Посад, 1903.

V. Soloviev, La justification du bien I, III. P. 63–79; Оправдание добра // Сочинения. Т. VIII. С. 85–104.

Св. Тихон Задонский, Творения. Т. II. Москва, 1899. С. 276–288: О любви Божией.

Церковь

La spiritualité. P. 153 ff., 365 ff., 397.

Н. Афанасьев, Две идеи Вселенской Церкви // Путь. № 45 (1934). С. 16–29.

Н. Афанасьев, Церковь Духа Святого. Париж, 1971; L'Église du Saint-Esprit. Париж, 1975.

Н. Афанасьев, Экклезиология. Вступление в клир. Париж, 1968.

Н. Афанасьев, Служение мирян в Церкви // Православие и современность, 4. Париж, 1955.

Е. Аквилонев, Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христове. С.-Петербург, 1894.

Е. Аквилонев, Новозаветное учение о Церкви. 2-е изд. С.-Петербург, 1904.

G. Alexiev, Stefan Zankows Lehre über die Kirche. Roma, 1965.

Н. Бердяев, Философия свободного духа. Париж, 1927; франц. издание: N. Berdiaeff, Esprit et Liberté. Paris, 1933.

Свящ. С. Булгаков, Очерки учения о Церкви // Путь. № 1 (1925). С. 53–76; № 2 (1926). С. 47–58; № 4 (1926). С. 3–26.

P. A. Chamberas, Some Aspects of the Ecclesiology of Father Georges Vasilievich Florovsky // The Heritage of the Early Church / OCA 195. Roma, 1973. P. 421–436.

P. Evdokimov, L'Orthodoxie. Neuchâtel; Paris, 1959. P. 148 ff., 321 ff. Русский перевод: П. Евдокимов, Православие. Москва, 2002.

Г. Флоровский, О границах Церкви // Путь. № 44 (1934). С. 15–26.

S. Frank, Dieu est avec nous. Paris, 1955. P. 227–244. Русское издание: С. Франк, С нами Бог. Париж, 1964.

J. S. Gajek, Il mistero della Chiesa nel pensiero di Pavel N. Evdokimov. Roma, 1983.

Г. Граббе, Церковь и ее учение в жизни // Собрание сочинений. Т. 1. Монреаль, 1964.

Епископ Иоанн (Шаховской), Тайна Церкви. Нью-Йорк, без указания года издания.

Епископ Иларион (Троицкий), Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912.

L. P. Karsavin, ср.: N. Losski, Histoire. P. 324 ff. Русский перевод: Н. Лосский, История русской философии. С. 381 и сл.

G. Kostelnik, Narodna i vselens'ka Cerkov. L'viv, 1922.

П. М. Кремлевский, Нужна ли Церковь христианину? Апологический очерк о значении и необходимости Церкви. 3-е изд. С.-Петербург, 1913.

K. Kupiec, La théorie du développement dogmatique de Pavel Svetlov comparée avec la théorie de Vladimir Solov'ev. Roma, 1972.

E. Lanne, La mystère de L'Église dans la perspective de la théologie orthodoxe // Irénikon 35 (1962). P. 171–212.

Y. N. Lelouvier, Prospettive russe sulla Chiesa. Un teologo contemporaneo Giorgio Florovsky. Roma, 1970.

Methodius Amoscovia, Die Lehre von der Kirche in den katechetischen Werken Platon Levsins. Brixen, 1943 (Dissert. Pont. Inst. Orient.).

J. Meyendorff, Witness to the World. New York, 1987.

A. Nicols, Theology in the Russian Diaspora. Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev, 1893–1966. Cambridge, 1989.

V. Pořizka, Solovjev a cirkev. Olomouc, 1935.

П. Я. Светлов, Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905.

B. Schultze, Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdajew // OCA 116. Roma, 1938.

В. С. Соловьев, Церковь // Рел.-философ. библиотека. Вып. 19. Москва, 1909.

S. Tyszkiewicz, Doctrinae De Ecclesia Theologorum Russorum Pravoslavorum. Roma, 1937.

S. Tyszkiewicz, Eglise chez les Russes séparés // DS 4 (1960). Col. 442–450.

S. Tyszkiewicz, La sainteté de l'Église Christoforme. Ebauche d'une ecclésiologie unioniste. Roma, 1945.

S. Tyszkiewicz, La théologie moehliérienne de l'Unité et les théologies pravoslaves // L'Église est une. Hommage á Moehler. Paris, 1939. P. 270–294.

С. Тышкевич, Учение о Церкви. Париж, 1931.

Е. Волконская, О Церкви. Исторический очерк. Берлин, 1888; С.-Петербург, 1909.

М. Зызыкин, Функции церковной власти. Епископ как ее орган. Варшава, 1931.

Историческая Церковь

Н. Бердяев, О достоинстве христианства и недостоинстве христиан. Варшава, 1928; франц. издание: N. Berdiaeff, De la dignité du christianisme et de l'indignité des Chrétiens. Paris, 1931.

В. Эрн, Борьба за Логос. Москва, 1911. С. 321 и сл.: «Историческая Церковь».

А. Карташев, Церковь в ее историческом исполнении // Путь. №47 (1935). С. 15–27.

Д. Мережковский, Грядущий хам // Полное собрание сочинений. Т. XIV. Москва, 1914. С. 34 и сл.

В. Розанов, Темный лик. Метафизика христианства. С.-Петербург, 1911; ср.: Bubnoff II. S. 113–158.

Соборность

N. Afanas'ev, Das Konzil in der Russisch-orthodoxen Théologie // Kirche im Osten 7. 1964. S. 33–93.

N. Afanas'ev, Die Kollegialität der Bischöfe in orthodoxer Sicht // Kirche im Osten 7. 1966. S. 31–42.

Н. Афанасьев, Служение мирян в Церкви // Православие и современность 4. Париж, 1955.

Н. С. Арсеньев, Из русской культурной и творческой традиции. Франкфурт-на-Майне, 1959. С. 66–109: Элемент «соборности».

R. R. Barr, The Changing Face of «Sobornost» // Sciences Ecclésiastiques. Montréal. Vol. 15 (1963), fasc. 1. P. 59–71.

N. Berdiaeff, L'idée russe. Paris, 1969. P. 171–174. Русское издание: Н. Бердяев, Русская идея. Умса-Press. Париж, 1971.

N. Berdiaeff, Au seuil de la nouvelle époque. Neuchâtel; Paris, 1947. P. 76–98. Русское издание: Н. Бердяев, На пороге новой эпохи // Истина и Откровение. С.-Петербург, 1996. С. 156–326.

- G. Cioffari, *La sobornost' nella teologia russa*. Bari, 1978.
- С. Дурылин, *Церковный собор и Русская Церковь*. Москва, 1917. Митр. Елевтерий (Богоявленский), *Соборность Церкви. Божие и Кесарево*. Париж, 1938.
- Goerdts I. S. 659 ff.
- П. Я. Граббе, *Истинная соборность*. Варшава, 1930.
- Янус, Папа и собор. Берлин, 1870.
- A. Joos, *Église, (ré-)conciliation et conciliarité. Aspects de l'ecclésiologie de conciliarité dans les écrits de S. Boulgakov // Nicolaus*, 1976, n. I.P. 3–97.
- А. В. Карташев, *На путях к Вселенскому Собору*. Париж, 1932.
- N. Losski, *Histoire*. P. 427 ff. Русский перевод: Н. Лосский, *История русской философии*. Москва, 1991
- P. P. O'Leary, *The Triune Church: A Study in the Ecclesiology of A. S. Khomjakov*. Dublin, 1982.
- H. J. Ruppert, *Das Prinzip der Sobornost' in der russischen Orthodoxie // Kirche im Osten* 16, 1973. P. 22–56.
- S. Tyszkiewicz, *La théologie moehliérienne de l'Unité et les théologiens pravoslaves // L'Église est une. Hommage à Moehler*. Paris, 1939. P. 270–294.
- В. Зеньковский, *Свобода и соборность // Путь*. № 7 (1927). С. 3–22.
- В. Зеньковский, *История русской философии*. Т. II. Ч. 2. Ленинград, 1991. С. 266: *Соборность (Предметный указатель)*.
- Евхаристия
- Н. Афанасьев, *Трапеза Господня*. Париж, 1952.
- Н. С. Арсеньев, *О литургии и таинстве Евхаристии*. Париж, без указания года издания.
- Свящ. С. Н. Булгаков, *Евхаристический догмат // Путь*. № 20 (1930). С. 3–46; № 21 (1930). С. 3–33.
- Свящ. С. Н. Булгаков, *К вопросу о дисциплине покаяния и причащения // Путь*. № 19 (1929). С. 70–78.
- Митр. Димитрий (Туптало), *Рассуждение о пресуществлении святейшей Евхаристии // Г. Миркович, О времени пресуществления Св. Даров*. Вильна, 1886.

Г. В. Флоровский, Евхаристия и соборность // Путь. № 19 (1929). С. 3–22.

G. Martelet, Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme. Paris, 1972; ср.: W. HRYNIEWICZ, Eucharystia – Sacramento pasquale//Ate-neum Kaplanskie. Wroclawek, 1983, n. 101. P. 231–248.

M. Hrynchyshyn, Renewal through the Eucharist (Reprint from the Millenium of Faith, series in the Redeemer's Voice. Jan.-Dec, 1982). Toronto, 1982.

E. Kilmartin, The Eucharist in the Primitive Church. Englewoods Cliffs, N. Y., 1965; La cène du Seigneur. Tours, 1967.

Архим. Киприан (Керн), Евхаристия. Париж, 1947.

М. KORYTKO, «Chlib žittja (J. VI, 48)». Evcharistiini propovidì. Moskva, 1927.

A. van der Mensbrugge, Die Eucharistie in russisch-orthodoxer Sicht: Verkündigung – Opfer – Sakrament // Kirche im Osten 21/22 (1978/1979). P. 260–269.

И. К. Романов, Поучения. С.-Петербург, 1880. С. 350–365.

S. Senyk, The Eucharistie Liturgy in Ruthenian Church Practice. Frequency of Celebration and Attendance before the Nineteenth Century // ОСР 51, 1 (1985). P. 123–155.

А. Шмеман, Евхаристия, таинство Царства. Париж, 1984; L'Eucharistië Sacrement du Royaume. Paris, 1985; The Eucharist: Sacrament of the Kingdom. Crestwood, N. Y., 1988.

E. Ch. Suttner, Eucharistie – Zeichen der Einheit. Erstes Regenburger Ökumenisches Symposion. Regensburg, 1970.

Свод указаний... пастырской практики. Отдел II. Москва, 7-е изд., 1899. С. 87–129.

A. Tanghe, L'Eucharistie pour la remission des péchés // Irénikon, 34(1961). P. 165–181.

С. Тышкевич, Наставления о Св. Евхаристии русских подвижников... Нью-Йорк, 1955.

Экуменизм

N. Arsen'ev, Das christliche Abendland der Gegenwart und der Geist der orthodoxen Kirche. Athenal, 1938.

Н. Арсеньев, Единый поток жизни (К проблеме единства христиан). Брюссель, 1973.

Н. Арсеньев, Православная Церковь и западное христианство. Варшава, 1929.

Н. Арсеньев, Православие, католичество, протестантизм. Париж, 1930.

Н. Арсеньев, Стремление к единению христианских Церквей // Путь (1931). С. 76–88.

Archim. Augustin (Nikitin), Der orthodox-lutherische Dialog in der Tätigkeit der Kiever geistlichen Akademie // Kirche im Osten 31, 1988. S. 9–22.

А. Беляев, О соединении Церквей. Разбор энциклики папы Льва XIII от 20 июля 1894 года. Сергиев Посад, 1897.

N. Berdiaeff, Au seuil de la nouvelle époque. Neuchâtel; Paris, 1947. P. 53–62: La discorde dans le monde et l'unité chrétienne. Русское издание: Н. Бердяев, На пороге новой эпохи // Истина и Откровение. С.-Петербург, 1996. С. 156–326.

N. Berdiaeff, L'œcuménisme et confessionnalisme // Foi et Vie 32 (1931). P. 757–776.

H. Brandenburg, The Meek and the Mighty. The Emergence of the Evangelical Movement in Russia. London-Oxford, 1974.

Прот. С. Булгаков, Una Sancta (Основание экуменизма) // Путь. № 58 (1938–1939). С. 3–14.

A. S. Chomjakov, L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient. Lausanne, 1872. Русский перевод: А. С. Хомяков, Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. 1855 (подлинник по-французски).

Христианское Воссоединение. Сборник статей. Париж, YMCA, 1933.

Г. Флоровский, Проблематика христианского воссоединения. Париж, 1933 (и другие статьи, напечатанные в сборнике: The Heritage of the Early Church // OCA 195. Roma, 1973. P. 437–451).

И. С. Гагарин, О примирении Русской церкви с Римской. Париж, 1858.

Н. С. Гордиенко, Современный экуменизм. Движение за единство христианских Церквей. Москва, 1972.

J. A. Hebl, The Russians and the World Council of Churches. Belfast, 1978.

Th. Hopko, All the Fulness of God. Essays on Orthodoxy, Ekumenism and the Modern Society. Crestwood, N. Y., 1982.

Хризостом ОСВ, Возможно ли восстановление единства между католическою и православною Церковью? Нью-Йорк (1962?), Russian Center.

P. Kovalevskij, L'unité de l'Église. Chauny, 1946.

Н. Лаппо-Данилевская, Эмиграция и католичество. Париж, 1924.

J. Macna, Ecclesiastical Unification. A Theoretical Framework Together With Case Studies From the History of Latin-Byzantine Relations // OCA 198. Roma, 1974.

J. Meyendorff, Vision of Unity. Crestwood, N. Y., 1987.

L. Müller, Solovjev und der Protestantismus. Freiburg, 1951.

K. Onasch, En quête d'une orthodoxie «alternative». Le Christ et l'Église dans l'œuvre de F. M. Dostoevskij // Mille ans. P. 247–252.

P. Pierling, La Russie et Saint-Siège. Paris, 1907.

Россия и латинство. Сборник статей. Берлин, 1923.

J. Rupp, Message ecclésial de Soloviev // Présage et illustration de Vatican II. Paris; Bruxelles, 1974.

H. J. Schulz. Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung. Paderborn, 1976.

R. Slenczka, Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie. Göttingen, 1962.

V. S. Soloviev, La Russie et l'Église universale. Paris, 4 ed., 1922; Россия и Вселенская Церковь // Сочинения. Т. XI. С. 143–350; La Russia e la Chiesa universale. Milano, 1947.

В. С. Соловьев, Великий спор и христианская политика // Сочинения. Т. IV. С. 3–119.

J. Sutton, The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. Hampshire, 1988. P. 102–124: Solovyov's typological classification of religions.

A. Stavrovskij, Essai de théologie irénique. L'orthodoxie et le catholicisme. Madrid, 1966.

C. Swietlinski, La conception sociologique de l'œcuménicité dans la pensée religieuse russe contemporaine. Paris, 1938.

W. Szykarski, Solowjews Stellung zur katholischen Kirche // ОСР 16, 1 (1950). S. 5–38.

С. Тышкевич, Единство Церкви и Византия. Рим, 1951.

S. Tyszkiewicz, La sainteté de l'Église christoforme. Ebauche d'une ecclésiologie unioniste. Roma, 1945.

Л. Успенский, На путях к единству. Париж, 1987.

В. Вилинский, Черты идеологии русско-католического движения. Ужгород, 1928.

А. Волконский, Католичество и священное Предание Востока. В 2-х тт. Париж, 1933.

А. Волконский, О тайных причинах тяготения русской аристократии к католичеству // Путь. № 54 (1937). С. 52–56.

А. Востоков, Об отношении Римской церкви к другим христианским Церквам и ко всему человеческому роду. 2-е изд. С.-Петербург, 1864.

Л. А. Зандер, Бог и мир... Париж, 1948. С. 159–173: Экуменические писания.

L. A. Zander, Einheit ohne Vereinigung. O_Ekumenische Betrachtungen eines russischen Orthodoxen. Stuttgart, 1959.

V. Zen'kovskij, Sur le thème o_ecuménique // Irénikon 16 (1939). P. 209–231.

V. Zen'kovskij, Mouvement O_Euménique // Ibid., 14(1937). P. 505–535.

Святые

La spirtualite. P. 44, 154 ff., 294, 365 ff.

La prière. P. 58 ff., 375 ff.

N. Arsenjev, Types des justes dans la vie du vieux Moscou // Irénikon 16 (1939). P. 545–576.

Н. П. Барсуков, Источники русской агиографии. С.-Петербург, 1883.

E. Benz, Russische Heiligenlegenden. Zürich, 1953.

E. Behr-Sigel, Prière et sainteté dans l'Église russe. Paris, 1950; новое, дополненное издание в сборнике: La spirutualité Orientate 33. Bellefontaine, 1982.

А. С. Хорошев, Политическая история русской канонизации (XI-XVlee.). Москва, 1986.

Л. А. Димитриев, Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII-XVII вв. Ленинград, 1973.

Свт. Димитрий Ростовский, Жития святых на русском языке... Москва, 1908–1916. В 16-ти томах.

A. Dublans'ki, Ukrain's'ki s'vjati. München, 1962.

Г. Федотов, Святые древней Руси. Париж, 1931; Москва, 1990.

Г. Федотов, Трагедия древнерусской святости // Путь. № 27 (1931). С 43–70.

Митр. Филарет (Гумилевский), Жития святых, чтимых Православною Церковью. 3-е изд. С.-Петербург, 1900. В 11-ти тт.

А. Кадлубовский, Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902.

В. Ключевский, Древнерусские жития святых как исторический источник. Москва, 1871.

Л. Кавелин, Святая Русь. С.-Петербург, 1891.

Н. Муравьев, Митрополит Макарий как составитель Великих Четых-Миней // ЖМП, 1953, 5. С. 49–54.

В. Орлов, Русские просветители 1790–1800-х годов. Москва,

Е. Поселянин, Русские подвижники XIX века. С.-Петербург, 1865.

Е. Поселянин, Русская Церковь и русские подвижники XVIII века. С портретами и рисунками. С.-Петербург, 1905.

Е. Поселянин, Сказание о святых вождях Земли Русской. Москва, 1900.

Н. Смирнов, Златая цепь святости на Руси. Буэнос-Айрес, 1958.

T. Špidlík, Saints: dans l'Église byzantine et russe // DS 14 (1990). Col. 197–202.

G. Sticker, Die Kanonisierung der Neomärtyrer in der Russisch-Orthodoxen Auslandkirche // Kirche im Osten 26, 1983. S. 95–136.

В. Васильев, История канонизации русских святых. Москва, 1893.

Русское монашество

V. Arminjon, La Russie monastique. Sisteron, 1974.

E. Behr-Sigel, Prière et sainteté dans l'Église Russe. Suivi d'un essai sur le Rôle du Monachisme dans la vie spirituelle du peuple

russe. Paris, 1950.

E. Behr-Sigel, Monachisme russe / /DS 10(1980). Col. 1591–1603.

E. Benz, Russische Heiligenlegenden. Zürich, 1953.

R. P. Casey, Early Russian Monasticism // OCP 19 (1953). P. 372–423.

Л. Я. Денисов, Православные монастыри Российской империи. Москва, 1908.

G. P. Fedotov, A Treasury of Russian Spirituality. London, 1952.

Е. Голубинский, История Русской Церкви. I, 2. Москва, 1904. С. 552–730.

V. Kojevnikov, Les monastères russes // Irénikon, 6 (1927). P. 146–149.

I. Kologrivof, Essai sur la sainteté en Russie. Bruges, 1953. Русское издание: Иером. Иоанн Кологризов, Очерки по истории русской святости. Сиракузы, 1991.

J. Řezáč, De monachismo secundum recentiore legislationem Russicam // OCA 138. Roma, 1952.

M. J. Rouet de Joumel, Monachisme et Monastères Russes. Paris, 1952.

I. Smolitsch, Das altrussische Mönchtum (11.–16. Jahrhundert). Gesrtafter und Gestalten. Würzburg, 1940.

I. Smolitsch, Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung, Wesen. Würzburg, 1953.

T. Špidlík, Les grands mystiques russes. Paris, 1979.

Нищета

J. Meyendorff, Partisans et ennemis des biens ecclésiastiques au sein du monachisme russe au XV^e et XVI^e siècles // Irénikon, 29 (1956). P. 28–46, 151–164.

J. Meyendorff, Une controverse sur le rôle social de l'Église. La querelle des biens ecclésiastiques au XV^e siècle en Russie. Chevetogne, 1957.

F. von Lilienfeld, Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition in Russland Ivans III. Berlin, 1963.

G. Maloney, The Spirituality of Nil Sorsky. Westmale, 1964.

J. Řesáč, De monachismo secundum recentiore legislationem Russicam // OCA 138. Roma, 1952. P. 186 ff.

T. Špidlík, Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe // OCA 146. Roma, 1956. P. 115 ff.

Старчество

Игумен Иоанн (Алексеев), Письма валаамского старца. Перепечатано из журнала Вечное за 1961 год. Хельсинки, 1984.

J. Beuasobre, Russian Lettres of Direction, 1834–1860. Macarius Starets of Optino. London, 1944.

S. Bolshakoff, I mistici russi. Torino, 1962. P. 162 ff.; 2 ed.: Incontro con la spiritualità russa. Torino, 1990. P. 61 ff., 129 ff.

С. Четвериков, Из истории русского старчества // Путь. №7(1927). С. 23–49.

С. Четвериков, Оптиная пустынь. Париж, 1926.

S. Četverikov, Das russische Starzentum // Die Ostkirche. Sonderheft der Zt. «Una Sancta». Stuttgart, 1927.

S. Četverikov, Les «Starets» russes. La recherche des voies du Seigneur // Irénikon 3 (1927). P. 143–146.

М. Федотов, Гоголь и Оптиная пустынь // ЖМП. 1988,11. С. 68–72.

M. Garzaniti, Starčestvo // Diz. Enc. di Spirit. 2-nd ed. Vol. III (1990). P. 2408–2411.

I. Hausherr. Direction spirituelle en Orient autrefois // OCA 144. Roma, 1955; Spiritual Direction in the Early East. Kalamazoo (Mich.), 1990.

И. Ильичева, Старец Амвросий Оптинский // ЖМП, 1988,11. С. 62–68.

К. Леонтьев, Православный Немец, отец Климент Зодерхольм, иеромонах Оптиной пустыни. Варшава, 1880.

F. von Lilienfeld, Hierarchen und Starzen der Russischen Orthodoxen Kirche Aufsätze der Zt. Des Moskauer Patriarchats. Berlin, 1966.

V. Lossky, N. Arseniev, La paternité spirituelle en Russie aux XVIII^e et XIX^e siècles // Spiritualité orientate 21. Bellefontaine, 1977.

V. Lossky, Les startsi d'Optino // Contacts 13 (1961). P. 4–14.

R. M. Mainka, Der Konflikt des Starzen Artemij mit der russisch-orthodoxen Kirche // Ostkirchliche Studien 15 (1966). S. 3–34.

Игум. Назарий (Кондратьев), Старческое наставление отца Назария, игумена Валаамского, с кратким сказанием о его жизни

и подвигах. С.-Петербург, 1912.

Paisij Velickovskij, Autobiografia di ино starets // Scritti monastici 10. Praglia, 1988.

M. J. Rouet De Joumel, La direction spirituelle dans la Russie ancienne // Rev. Et. Slav. 38 (1961). P. 173–179.

I. Smolitsch, Studien zum Klosterwesen Russlands: I. Der Wedergang des russischen Starzentums // Kyrios 2 (1937). S. 95–112; II. Zum Problem des Kloterwesens im 15. und 16. Ihr. // Ibid. 4 (1939). S. 29–38.

I. Smolitsch, Leben und Lehre der Starzen. Wien, 1936; Köln; Olten, 1952; Santita%` e preghiera. Vita e insegnamenti degli «starets» della santa Russia. Torino, 1984.

A. Соловьев, Старчество по учению Святых Отцев и аскетов. Семипалатинск, 1900.

T. Špidlík, *La direzione spirituale nel monachesimo orientale* // E. AN-CILLI, Mistagogia e direzione spirituale. Roma; Milano, 1985. P. 73–88.

T. Špidlík, Gli startsi russi // Rivista di vita sprituale 39 (1985). P. 58–73.

Сумароков, Старец Макарий Оптинский. Харбин, 1940.

A. Ai. Tachaios, Paisij Veličkovskij (1711–1794) et son école ascétique et philologique (en grec). Thessaloniké, 1964.

Государство

La spiritualité. P. 161 ff., 366 ff.

Н. Алексеев, Христианство и идея монархии // Путь. № 6 (1927). С. 15–31.

Н. Алексеев, Идея «Земного Града» в христианском вероучении // Путь. № 5 (1956). С. 20–41.

N. Auekseev, et d'autres, «Kirche, Staat und Mensch». Genève, 1937.

Н. Алексеев, Русский народ и государство // Путь. № 8 (1927). С. 21–57.

Н. Алексеев, Теория государства. Париж, 1931.

K. Ambrozitis, Die Staatslehre Wl. Solowjews. Paderborn, 1927.

P. Anderson, People, Church and State in Modern Russia. New York, 1944.

Н. Бердяев, Царство Божие и царство Кесаря // Путь. № 1 (1925). С. 31–52.

Н. Бердяев, Царство Духа и царство Кесаря. Париж, 1951.

W. Blum, Byzantinische Fürstenspiegel. Agapetus, Theophylakt von Orchid, Thomas Magister // Übersetzt und erläutert von W. Blum, Bibliothek der Griechischen Literatur 14. Stuttgart, 1981.

J. Bohatec, Der Imperialismusgedanke und die Lebensphilosophie Dostojewskijs. Ein Beitrag zur Kenntnis des russischen Menschen. Graz; Köln, 1951.

S. Bolshakov, The Christian Church and the Soviet State. London, 1942.

С. Н. Булгаков, Философия хозяйства. Москва, 1912.

J. C. Curtiss, Church and State in Russia. The Last Years of the Empire (1900–1917). New York, 1940.

Д. А. Хомяков, Православие, самодержавие и народность. Монреаль, 1982 (Первое издание за границей, в России до революции была издана в 1904, 1905 и 1907 годах).

P. Demetropoulos, Kirche und Staat in griechisch-orthodoxer Sicht // Kirche im Osten 10, 1967. S. 22–23.

H. D. Döpmann, Das Staats- und Gesellschaftsdenken bei Josif Volockij und Nil Sorskij und ihr Einfluss auf die Entwicklung der moskovitischen Staatsidee. Berlin, 1962.

H. D. Döpmann, Der Einfluss der Kirche auf die moskovitische Staatsidee, Staats- und Gesellschaftsdenken bei Josef Volockij und Vassian Patrikeev. Berlin, 1967.

Г. П. Федотов, Основы христианской демократии // Г.П. Федотов, Тяжба о России. Париж, 1982. С. 131–165.

С. Франк, Свет во тьме. Париж, 1949. С. 372 и сл.; Москва, 1998.

H. H. Gantzel. Wladimir Solowjows Rechtsphilosophie auf der Grundlage der Sittlichkeit. Frankfurt am Main, 1968.

Goerdts I. S. 767 (Index: Staat-Land).

L. K. Goetz, Staat und Kirche in Altrussland. Berlin, 1908.

I. Iljin, Die ewigen Grundlagen des Lebens. Zürich, 1943. S. 189–212: Der Staat.

Л. П. Карсавин, Церковь, личность и государство. Париж, 1927.

А. В. Карташев, Церковь и государство. Что было и что должно быть в России. Париж, 1932.

А. В. Карташев, Церковь и государство // С. Верховской (ред.), Православие в жизни. Нью-Йорк, 1953. С. 145–178.

Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien // Kirche und Welt 2. Genf, 1937.

H. Koch, Die Slavisierung der griechischen Kirche im Moskauer Staate als bodenständige Voraussetzung des russischen Raskol // H. Koch, Kleine Schriften zur Kirchen und Geistesgeschichte Osteuropas. Wiesbaden, 1962. S. 42–107.

М. Лебедев, Взаимное отношение Церкви и государства по воззрению славянофилов. Казань, 1907.

F. v. Lilienfeld, Josif Volockij und Nil Sorskij, ihre sogenannten «Schulen» und ihre Stellung im gesellschaftlichen und politischen Leben ihrer Zeit // Zeitschrift für Slawistik 3 (1958). S. 786–801.

Я. С. Лурье, Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV- начала XVI века. Москва; Ленинград, 1960.

H. Neubauer, Zar und Selbstherrscher. Beiträge zur Geschichte der Autokratie in Russland. Wiesbaden, 1964.

H. P. Nies, Der «Domostroj» oder «Wie man als rechtgläubiger Christ leben soll» // Kirche im Osten 14. 1971. S. 26–67.

Архим. Никанор, Церковь и государство. Против графа Л. Толстого. Одесса, 1880.

G. Olšr, La Chiesa e lo Stato nel ceremoniale d'incoronazione degli zar russi nel Periodo del torbidi (1598–1613) // OCP 17,2 (1951). P. 395–434; 18, 2(1952). P. 344–376.

W. Palmer, The Patriarch and the Tsar. 6 vol. London, 1871 – 1876.

W. Philipp, Ansätze zum geschichtlichen und politischen Denken in Russland. Breslau, 1940; перепечатано: Darmstadt, 1967.

G. Podskalsky, Christentum. S. 36–42, note 170 (Bibliographie).

М. Приселков, Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси. С.-Петербург, 1913.

М. А. Рейснер, Государство и верующая личность. С.-Петербург, 1905.

L. Satta Boschian, La cultura e il potere. Da Ivan il Terrible a Sacharov. Roma, 1987.

C. H. Schiel, Die Staats und Rechtsphilosophie des Wladimir Sergiejewitsch Solowjew. Bonn, 1958.

I. Ševčenko, A neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology // Harvard Slavic Studies. Cambridge (Mass.), II, 1954. P. 141–179.

L. J. Shein, S. L. Franks «Grundlagen der Gesellschaft» // Kirche im Osten 21/22, 1978/9. S. 270–285.

I. Smolitsch, Geschichte der russischen Kirche. Leiden, 1964. S. 57 ff., 133 ff.

Вл. Соловьев, Св. Владимир и христианское государство // Сочинения. Т. XI. С. 119–134.

Вл. Соловьев, О духовной власти в России // Сочинения. Т. III. С. 227–244.

Вл. Соловьев, История и будущность теократии // Сочинения. Т. IV. С. 243–642.

The Spiritual Regulation of Peter the Great. Переведено и издано A. V. Muller Seattle; London, 1972.

R. Stupperich, Die orthodoxe Kirche in ihrem Verhältnis zum Staat // Kirche im Osten 2 (1959). S. 9–25.

J. Sutton, The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. Hampshire, 1988. P. 78–86, 124–129.

M. Szeftel, Church and State in Imperial Russia // R. L. Nicols, Th. G. Stavrou, Russian Orthodoxy under the Old Regime. Minneapolis, 1978. P. 127–141.

V. Vodoff, Le christianisme et la formation d'une idéologie politique dans la Russie pré-mongole // Mille ans. P. 17–23.

Б. Вышеславцев, Проблема власти // Путь. № 42 (1934). С. 3–21; ср.: Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955. С. 89–106.

S. V. Utechin, Russian Political Thought. A Concise History. London; New York, 1964.

A. Yanov, The Origins of Authocracy. Ivan the Terrible in Russian History. Los Angeles; London, 1981.

Культура

Н. С. Арсеньев, Из русской культурной творческой традиции. Франкфурт-на-Майне, 1959. С. 15 и сл.

Н. Арсеньев, О жизни преизбыточествующей. Брюссель, 1966. С. 262 и сл.: О смысле культуры.

N. Berdiaeff, *L'idée russe*. Paris, 1969. P. 137–150: Justification de la culture, nihilisme. Русское издание: Н. Бердяев, Русская идея. Париж, 1971.

Н. Бердяев, София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин, 1923.

E. Behr-Sigel, Alexandre Boukharev. *Un théologien de l'Église orthodoxe russe en dialogue avec le monde moderne*. Paris, 1977.

J. H. Billington, *The Icon and the Axe. An Interpretative History of Russian Culture*. New York, 1970.

С. Н. Булгаков, Два града. В 2-х тт. Москва, 1911. С. 303–313; Церковь и культура; перепечатано: Gregg. Intern. Publish. England, 1971.

А. М. Бухарев (архим. Феодор), О Православии в отношении к современности. Петербург, 1860; Там же, 1906.

Г. П. Федотов, О Св. Духе в природе и культуре // Путь. № 35 (1932). С. 3–19.

P. Florenskij, *Christianity and Culture* // *The Pilgrim* IV (1924), 4. P. 421–437; а также: ЖМП за 1983 г., № 4, С. 58–60; № 5. С. 68–73 (в сокращении).

G. V. Florovskij, *Collected Works*. Vol. 2: *Christianity and Culture*. Belmont (Mass.), 1974.

А. Н. Ипатов, Православие и культура. Москва, 1985.

А. Карташев, Влияние Церкви на русскую культуру // Путь. №9 (1928). С. 33–40.

P. Miliukov, *Outlines of Russian Culture*, I. Religion and the Church. Philadelphia, 1942.

Н. Лосский, Техническая культура и христианский идеал // Путь. № 9 (1928). С. 3–13.

Cho Dinh Phan, *Culture and Eschatology. The Iconographical Vision of Paul Evdokimov*. Dissert. Univ. Salesiana. Roma, 1978. R.

Picchio, *La letteratura russa antica*. Milano. 1968.

В. Розанов, Религия и культура. Сборник статей. 1-е изд. – С.-Петербург, 1899; 2-е изд. – Там же, 1901.

В. Виноградов, Жития древнерусских святых, как источник по истории древнерусской школы и просвещения // Богословский Вестник. 1915. Т. I. С. 3–4.

Л. А. Зандер, Бог и мир. Париж, 1948. С. 376–434: Культура, история.

В. В. Зеньковский, Православие и культура // Проблемы русского религиозного сознания. Берлин, 1924. С. 211–285.

Семья

La spirirualite. P. 160 ff.; 366.

Н. Арсеньев, Духовные традиции русской семьи // С. Верховский, Православие в жизни. Нью-Йорк, 1953. С. 211–239.

N. Arsen'ev, Die religiöse Familientradition in Russland // Handbuch der Ostkirchenkunde. Düsseldorf, 1971. S. 633–645.

N. Arsen'ev, La pieté russe. Neuchâtel, 1963. P. 47 ff.

I. Iljin, Die ewigene Grundlagen des Lebens. Zürich, 1943. S. 117–138: Die Familie.

J. Meyendorff, Marriage. An Orthodoxe Perspective // St. Vladimir's Seminary Press. New York. 1970.

А. С. Орлов, Домострой. Исследование. Москва, 1917; The Hague, 1967.

А. С. Орлов, Владимир Мономах. Москва, 1946.

G. Podskalsky, Chrustentum. S. 215–218: Vladimir Monomach.

В. В. Розанов, В мире неясного и нерешенного. С.-Петербург, 1901. С. 52–136.

В. В. Розанов, Семейный вопрос в России. С.-Петербург, 1903.

П. В. Шейн, Материалы для изучения быта и языка русского населения северно-западного края. В 3-х томах. С.-Петербург, 1887–1893.

Р. Терещенко, Быт русского народа. С.-Петербург, 1846.

Свт. Тихон Задонский, Творения. Т. I. Москва, 1898. С. 99 и сл.

С. Троицкий, Брак и Церковь // Путь. № 11 (1928). С. 31–58.

С. Троицкий, Брак и грех. I. Брак до греха // Путь. № 15 (1929). С. 3–38; II. Брак после греха//Там же. № 17(1929). С. 3–24.

С. Троицкий, В защиту «христианской философии брака» // Путь. №51 (1936). С. 58–67.

- И. Забелин, Домашний быт русских царей. Москва, 1915.
История
- N. Berdiaeff, *Au seuil de la nouvelle époque*. Neuchâtel; Paris, 1947. Русское издание: Н. Бердяев, На пороге новой эпохи // Истина и Откровение. С.-Петербург, 1996. С. 156–326.
- N. Berdiaeff, *Christianisme, Marxisme. Conception chrétienne et marxiste de l'histoire*. Paris, 1975.
- N. Berdiaeff, *Essai de métaphysique eschatologique*. Paris, 1946. P. 222–284: Le problème de l'histoire eschatologique. Русское издание: Н. Бердяев, Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947.
- Н. Бердяев, Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Берлин, 1923; *Le sens de l'histoire. Essai d'une philosophie de la destinée humaine*. Paris, 1948; // *senso della storia saggio di una filosofia del destino umano*. Milano, 1971.
- Н. Бельтов, К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. С.-Петербург, 1906.
- И. Д. Холопов, Исторический принцип в философии религии // Христианская Мысль. Киев, 1917. С. 89–96.
- O. Clément, *Transfigurer le temps*. Neuchâtel, 1959.
Copleston, *Philosophy*. P. 168–200.
- P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde*. Tournai; Paris, 1958. P. 115 ff. Русский перевод: П. Евдокимов, Женщина и спасение мира. Минск, 1999.
- P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*. Neuchâtel; Paris, 1959. P. 315–321. Русский перевод: П. Евдокимов, Православие. Москва, 2002.
- G. V. Florovskij, *The Predicament of the Christian Historian // Religion and Culture Essays in Honour of Paul Tillich* (ed. W. Leibrecht). New York, 1959. P. 140–166.
- G. V. Florovskij, *Aspects of Church History // Collected Works*. T. IV. Belmont (Mass.), 1975.
- С. Франк, Свет во тьме. Париж, 1949. С. 352–361: Смысл истории; новое издание – Москва, 1998.
- Goerdts I. S. 766: *Geschichtsphilosophie* (Index).
- Н. И. Кареев, История с философской точки зрения. I-II. С.-Петербург, 1912.

Л. П. Карсавин, Философия истории. Берлин, 1923.

А. П. Лопухин, Промысл Божий в истории человечества. Опыт философско-исторического обоснования воззрений блаженного Августина и Боссюэта. С.-Петербург, 1898.

П. Милюков, Главные течения русской исторической мысли: Москва, 1898.

Е. Л. Радлов, Владимир Соловьев. С.-Петербург, 1913. С. 156–186.

D. B. Richardson. *Berdyayev's Philosophy of History...* The Hague, 1968.

В. В. Розанов, Заметки об истории // Природа и история. С.-Петербург, 1900. С. 164–192.

G. Sacke, W. S. Solowjews Geschichtsphilosophie. Berlin, 1929.

Г. Шпет, История как проблема логики. Москва, 1916.

Л. Шестов, На весах Иова. Странствования по душам. Париж, 1929. С. 235–371: К философии истории; Москва, 2001; ср.: Bubnoff II. S. 412 ff.

J. Sternkopf, Sergej und Vladimir Solov'ev. Eine Analyse ihrer geschichtstheoretischen und geschichtsphilosophischen Anschauungen // Slavistische Beiträge 71. München, 1973.

Л. А. Зандер, Бог и мир. Париж, 1948. Р. 376–434: Культура, история.

В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. Ленинград, 1991. С. 261–262: Историософия (Предметный указатель).

Традиция

La spiritualité. P. 7 ff., 341.

Cyprien (Kern), Traductions russes des Textes patristiques // Irénikon 28(1955). P. 57–70.

Cyprien (Cern), Les Traductions russes des Textes Patristiques. Chevetogne, 1957.

G. Florovsky, Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View // Collected Works I. Belmont, Mass., 1972.

E. Lanne, La Tradition dans la vie de l'Église orthodoxe d'aujourd'hui Le Symposium de Thessalonique // Irénikon 45 (1972). P. 469–484; 46(1973). P. 16–33.

V. Lossky, Tradition und Traditionen // Sinn der Ikonen. Bern, 1952. S. 11–23.

F. Marxer, Le problème de la vérité et de la tradition chez Pavel Florensky // Istina 25 (1980). P. 212–236.

J. Pelikan, The Christian Tradition. 4 vol. Chicago; London, 1971–1977.

A. Schmemmann, The Historical Road of Eastern Orthodoxy. London, 1963.

B. Schultze, Traditio et Scriptura iuxta theologos orientales disiunctos // De Scriptura et Traditione. Roma, 1963. P. 543–573.

B. Schultze, Heilige Schrift und Überlieferung in Verbindung mit dem ökumenischen Konzil in der Lehre der byzantinischen-slavisches Theologie // B. Schultze, J. Chrysostomus, Die Glaubenswelt der orthodoxen Kirchen. Salzburg, 1961. S. 154–190.

T. Szamuely, The Russian Tradition. London, 1976.

Tradition und Glaubensgerechtigkeit. Das Arnoldshainer Gespräch zwischen Vertretern der Evang. Kirche Deutschlands und der Russischen Orth. Kirche vom Oktober 1959 // Studienheft 3. Witten / Ruhr, 1961.

Раскол

В. Андреев, Раскол и его значение в народной русской истории. С.-Петербург, 1870.

Archipriest Avvakum, Life. London, 1926: Das Leben des Protopopen Avvakum von ihm selbst niedergeschrieben. Übers. Von G. Hildebrandt. Göttingen, 1965.

Я. К. Быковский, История старообрядчества всех согласий. Москва, 1906.

Johannes Chrysostomus, Die «Pomorskie otvety» als Denkmal der Anschauungen der russischen Altgläubigen gegen Ende des 1. Viertels des XVIII. Jahrhunderts // OCA 148. Roma, 1957.

Johannes Chrysostomus, Weniger bekannte Gruppen unter russischen Altgläubigen // Kirche im Osten 21 / 22, 1978/1979. S. 247–259.

Н. Каптерев, Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1909–1912. В 2-х томах.

A. Lambrechts, Les Vieux-Croyants en U. R. S. S. // Irénikon, 59 (1986). P. 314–337.

- B. Marchadier, Raskol // DS 13 (1988). Col. 127–134.
- W. Palmer, The Patriarch Nikon. London, 1871–1876. 6 vol.
- P. Pascal, Avvakum et les débuts du Raskol. Paris, 1938.
- P. Pascal, La personnalité d'Avvakum // A. BLANE (ed.). The Religious World of Russian Culture. The Hague; Paris, 1975. P. 207–222.
- Архим. Павел, Краткое руководство к познанию правоты святой Церкви и неправоты раскола. Москва, 1894.
- V. Rochcau, Avvakum fut-il un martyr? // Irénikon, 54 (1981). P. 351–373.
- D. Stiernon, Nicéphore Théotoke's // DS 11 (1982). Col. 208–214.
- Н. Субботин, Материалы для истории раскола. Москва, 1875–1895. В 9-ти тт.
- М. Зызыкин, Патриарх Никон. Варшава, 1931–1938. В 3-х тт.
- Русское мессианство**
- N. Berdiaeff, Dialectique existentielle du divin et de l'humain. Paris, 1947. P. 205–222: Messianisme et l'histoire. Русское издание: Н. Бердяев, Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952.
- G. Guariglia, Il messianismo russo // Universale studium 47. Roma, 1956.
- G. Guariglia, Messianismo // EnFil III. Col. 530–532.
- M. d'Herbigny, L'avvenire religioso russo nel pensiero di Vladimir Solov'ev. Brescia, 1928.
- A. Koyré, La philosophic et le problème national en Russie au début de XIX^e siècle. Paris, 1929.
- G. Piovesana, Storia. P. 213 ff.: Panslavismo.
- E. Sarkisyanz, Russland und der Messianismus des Ostens. Sendungsbewusstsein und politischer Chilianismus des Ostens. Tübingen, 1955.
- B. Schultze, Profetismo e messianismo russo religioso. Essenza, origine e rappresentanti principali // OCP 22 (1956). P. 172–197.
- B. Schultze, Pensatori russi di fronte a Cristo. Vol. I-II. Firenze, 1947–1949; Russische Denker. Wien, 1950.

D. Stremoukhov, Vladimir Soloviev et son œuvre messianique. Paris, 1935.

N. Zernov, The three Russian Prophets. Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev. London, 1944.

Славянофилы

P. Baron, Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX^e siècle Alexis Stepanovich Khomiakov (1804–1860). Son ecclésiologie. Exposé et critique // OCA 127. Roma, 1940.

Н. А. Бердяев, Алексей Степанович Хомяков. Москва, 1912.

S. Bolshakoff, The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler. London, 1946.

А. С. Хомяков, О Церкви. С предисл. и прим. Л. П. Карсавина. Берлин, 1926.

A. S. Chomjakov, The Church is One. With an introduction by Nicolas Zernov. London, 1948; 1968.

P. K. Christoff, An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. T. 1. Khomiakov, T. 2. Kireevskij. The Hague; Paris, 1961; 1972.

Copleston, Philosophy. P. 417 (bibliogr.).

A. Dioletta Siclari, Hegel e Aleksej Stepanoviu Chomjakov // OCP 41, 2(1975). P. 449–473.

A. Graheux, A. S. Khomiakov et le mouvement Slavophile. Vol. 2 // Unam Sanctam 5/6. Paris, 1939.

A. Koyré, La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX^e siècle. Paris, 1929.

M. J. Le Guillou, L'Esprit de l'orthodoxie grecque et russe. Paris, 1961.

А. П. Моисеева, Идейные истоки модернизма современного Православия. Томск, 1984.

S. Obolensky, La philosophie de l'esprit de A. S. Khomjakov. Работа опубликована Грегорианским университетом. Roma, 1943.

L. Peano, La Chiesa nel pensiero russo slavofilo. Brescia, 1964.

G. Piovesana, Storia. P. 109 ff.

N. V. Riasanovsky, Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles. Cambridge (Mass.), 1952.

F. Rouleau, Ivan Kiréievski et la naissance du Slavophilisme. Paris; Namur, 1989.

F. Rouleau, Slavophilisme // DS 14 (1990). Col. 951–959.

G. Samarin, Préface aux o_euvres théologiques de A. S. Khomiakov. Paris, 1939.

B. Schultze, Orthodoxe Kritik an der Ekklesiologie Chomjakovs // OCP 36, 2 (1970). S. 407–431; 37, 1 (1971). S. 160–181.

B. Schultze, Vertiefte Chomjakov-Forschung: Ekklesiologie, Dialektik, Soteriologie, Gemeinschaftsmystik // OCP 34, 2 (1968). S. 360–411.

N. Struve, Alexis Khomiakov // Mille ans. P. 225–231.

Н. И. Чимбаев, Славянофильство. Москва, 1986.

F. Venturi, Il populismo russo. Torino, 1952.

A. Walicki, The Slavophile Controversy. History of a Conservative Utopia in Nineteenth Century Russian Thought. Перевод сделан Н. AND-REWS-RUSIECKA. Oxford, 1975.

Москва – третий Рим

. P. Arrignon, F. Guida, La Russia ha mille anni. Firenze, 1988.

Da Roma alia terza Roma. I. Seminario internazionale di studi storici. Roma 21–23 aprile 1981. Napoli, 1983; les «Séminaires» suivants, éd. Napoli et Roma, 1984 и позднее.

A. Ferrari, La terza Roma. Parma, 1986.

Идея Рима в Москве XV-XVI века... Москва, 1989.

И. Кириллов, Третий Рим. Очерк исторического развития идеи русского мессианизма. Москва, 1914.

H. Koch, Die Theorie des Dritten Rom in der Geschichte des erneuerten Moskauer Patriarchats (1917–1932) // H. Koch, Kleine Schriften zur Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas. Wiesbaden, 1962. S. 195–222.

H. Lamb, The March of Muscovy: Ivan the Terrible and the Growth of the Russian Empire, 1400–1648. Garden City, N. Y., 1948.

W. Lettenbauer, Moskau das Dritte Rom. Zur Geschichte einer politischen Theorie. München, 1961.

В. Малинин, Старец Елеазарова Монастыря Филофей. Киев, 1901.

B. G. Maniscalco, *La sovranita%` ecumenica del gran principe di Mosca. Genesi di una dottrina (fine XV – inizio XVI secolo)*. Milano, 1983.

I. Mirčuk, *Istorično-ideologični osnovi teorii III Rimu*. München, 1954.

Прот. В. Нечаев, *Значение Москвы в отношении к христианской жизни* // *Душеполезное Чтение* 18, 2 (1877). С. 442–451.

O. Ohloblyn, *Moskovs'ka teorija 3 Rimu v XVI-XVIII stol*. München, 1951.

G. Olšr, *Mosca, la terza Roma* // *Humanitas* 1949, n. 1.

H. Schaeder, *Moskau und das dritte Rom*. Hamburg, 1929.

D. Stremouchoff, *Moscow, the third Romë Sources of the Doctrine* // *Speculum* 28, 1953.

R. Stupperich, *Der griechische Einfluss auf die russische Orthodoxe Kirche vom 15. bis 17. Jahrhundert* // *Kirche im Osten* 10 (1967). S. 34–47.

N. Vasilenko-Polonska, *Teorija III Rimu v Rossi protjagom XVIII ta XIX storič*. München, 1952.

Н. Зернов, *Москва – Третий Рим* // *Путь*. № 51 (1936). С. 3–18.

N. Zernov, *Moscow the Third Rome*. London, 1931.

Россия и Европа

Н. Арсеньев, *Из русской культурной и творческой традиции*. Франкфурт-на-Майне, 1959. С. 151–193.

E. Benz, *Die abendländische Sendung der östlichorthodoxen Kirche. Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der Heiligen Allianz*. Mainz, 1950.

Н. Бердяев, *Новое Средневековье. Размышление о судьбе России и Европы*. Берлин, 1924.

N. Berdiaeff, *Orient et Occident*. Paris, 1930.

N. Berdiaeff, *Au seuil de la nouvelle époque*. Neuchâtel; Paris, 1947. P. 141–157: *La Russie et la nouvelle époque mondiale*. Русское издание: Н. Бердяев, *На пороге новой эпохи* // *Истина и Откровение*. С.-Петербург, 1996. С. 156–326.

Н. Бердяев, *Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности*. Москва, 1918; Репринтное переиздание:

Москва, 1990.

G. Berkenkopf, Welterlösung – ein geschichtlicher Traum Russlands. Darstellung und Dokumenten. München, 1962.

E. Brynner, N. M. Karamzin, eine kirchen- und frömmigkeitsgeschichtliche Studie // Oikonomia 3. Erlangen, 1974.

D. Cizevskij, D. Groh, Europa und Russland. Texte zum Problem des westeuropäischen und russischen Selbstverständnisses. Darmstadt, 1959.

D. Cizevskij, Russland zwischen Ost und West. Russische Geistes-geschichte, II. 18.–20. Jahrhundert. Hamburg, 1961.

Copleston, Philosophy. P. 26–44: Chaadaev.

J. W. Edwards, Russian Thinkers and Europe. Ann Arbor (Mich.), 1953.

H. Falk, Das Weltbild Peter J. Tschaadajews nach seinen acht «Philosophischen Briefen». München, 1954.

Г. П. Федотов, Россия, Европа и мы. Париж, 1973.

Г. В. Флоровский, Из истории русских «встреч с Западом» на переломе XVII и XVIII веков // A. Blane (ed.), The Religious World of Russian Culture. Vol. II. The Hague; Paris, 1975. P. 223–234.

I. Gagarin, La Russie sera-t-elle catholique? Paris, 1856.

W. Giusti, // Panslavismo. Roma, 1946.

A. Gratieux, A. S. Khomiakov et le mouvement Slavophile // Unam Sanctam 5–6. Paris, 1939.

A. Gratieux, Le mouvement Slavophile a%` la veille de la Révolution // Unam Sanctam 23. Paris, 1953.

Л. П. Карсавин, Восток, Запад и русская идея. Петроград, 1922.

A. Koyré, La philosophie et le probléte national en Russie au début di XIX^e sie%`cle. Paris, 1929.

F. von Lilienfeld, «Ost» und «West» als Kategorien im ökumenischen Sprachgebrauch in Bezug auf ihre Behandlung in der russischen Geschichtsphilosophie des 19. und 20. Jahrhunderts // The Religious World of Russian Culture. The Hague; Paris, 1975. S. 315–347.

E. Müller, Russischer Intellekt in europäischer Krise. Ivan V. Kireevskij (1806–1856). Graz, 1966.

G. Piovesana, Storia. P. 218 ff.

Ch. Qenet, *Tchaadaev et les Lettres philosophiques. Contribution à l'étude du mouvement des idées en Russie*. Paris, 1931.

G. v. Rauch, *Studien über Verhältnis Russlands zu Europa*. Darmstadt, 1964.

N. Riasanovskij, *Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles*. Cambridge, 1952.

A. Schelting, *Russland und Europa in russischen Geschichtsdenken*. Bern, 1948.

W. Schubart, *L'Europe et l'âme de l'Orient*. Paris, 1938.

N. Semenovskij, *L'Europa cerca Dio. Le metamorfosi della civiltà cristiana*. Milano, 1944.

В. Соловьев, *Национальный вопрос в России* // Сочинения. Т. V. С. 3–404.

D. Stäglich, Vladimir F. Ern (1882–1917). *Sein philosophisches und publizistisches Werk. Ein Beitrag zur russischen Geistesgeschichte des beginnenden 20. Jahrhunderts*. Bonn, 1967.

Н. Страхов, *Борьба с Западом в нашей литературе*. С.-Петербург, 1887.

M. A. de Taube, *La Russie et l'Europe occidentale à travers dix siècles*. Bruxelles, 1926.

C. THADEN, *Conservative Nationalism in Nineteenth-Century Russia*. Seattle (Wash.), 1964.

Н. С. Трубецкой, *Европа и человечество*. София, 1920.

J. Tyciak, *Zwischen Morgenland und Abendland. Ein Beitrag zu einem west-östlichen Gespräch*. Düsseldorf, 1949.

В. В. Зеньковский, *Русские мыслители и Европа*. Париж, 1929.

В. В. Зеньковский, *История русской философии*. Т. II. Ч. 2. Ленинград, 1991. С. 261: *Западничество* (Предметный указатель).

Космология

La spiritualité. P. 121 ff., 359 ff., 395.

Н. С. Арсеньев, *Душа Православия. Радость воскресения и преображение твари*. Новый Сад, 1927.

Н. Бердяев, *Царство Духа и царство Кесаря*. Париж, 1951. С. 37–47: *Человек и космос*.

N. Berdiaeff, *Esprit et Liberté*. Paris, 1933. P. 345–378: *L'Église et le monde*.

Н. Бердяев, *Философия свободного духа*. Париж, 1927. С. 190–236: *Церковь и мир*.

С. Н. Булгаков, *Сборник первый. О Владимире Соловьеве*. Москва, 1911. С. 1–31: *Природа в философии Вл. Соловьева*.

Г. Федотов, *Стихи духовные*. Париж, 1935. С. 17 и сл.; Москва, 1991.

С. Франк, *Свет во тьме*. Париж, 1949. С. 268 и сл.; Москва, 1998.

Kirche und Kosmos. Orthodoxes und evangelisches Christentum // Studienheft 2. Witten / Ruhr, 1950.

Н. О. Лосский, *Мир как органическое целое*. Москва, 1917.

Ю. М. Лотман, *О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам II. Вып. 181*. Тарту, 1965.

Н. Страхов, *Мир как целое. Черты из науки о природе*. С.-Петербург, 1872.

Е.Трубецкой, *Мирозерцание Вл. С. Соловьева*. Москва, 1913. С. 366–394: *Бог и мир*.

Л. А. Зандер, *Бог и мир*. Париж, 1948.

В. Зеньковский, *История русской философии. Т. II. Ч. 2*. Ленинград, 1991. С. 262: *Космология*; С. 263: *Мировая душа, мировой разум*; С. 259: *Биоцентрическое понимание мира (Предметный указатель)*.

Естественное созерцание

La spiritualité. P. 325.

Laprière. P. 197 ff., 405 ff.

С. Н. Булгаков, *Свет невечерний*. Москва, 1917. С. 192–198: *Мир как теофания и теогония*.

Схимонах Иларион, *На горах Кавказа*. Баталпашинск, 1910; ср.: S. Bolšakov, / *mistici russi*. Torino, 1962. P. 247 ff.

П. Коропцев, *Публичные чтения*. Воронеж, 1978. С. 52–65: *Из видимой природы можно поучаться мудрости*.

Свт. Тихон Задонский, *Сокровище духовное, от мира собираемое // Творения. Т. IV*. Москва, 1899.

С. М. Зарин, Аскетизм по православно-христианскому учению II. С.-Петербург, 1907. С. 412 и сл.

Мать сыра-земля

Г. Федотов, Стихи духовные. Париж, 1935. С. 67–84; Москва, 1991.

Г. Федотов, Мать земля. К религиозной космологии русского народа // Путь. № 46 (1935). С. 3–18; перепечатано в сборнике: Г. Федотов, Тяжба о России. Париж, 1982. С. 219–240.

I. Kologrivof, Essai sur la sainteté en Russie. Bruges, 1953. P. 160 ff. Русское издание: Иеромонах Иоанн (Кологривов), Очерки по истории русской святости. Сиракузы, 1991.

M. Murjanov, «Tatjanin den» nella cultura russa // OCP 38, 1 (1972). P. 243–252.

K. Onasch, Geist und Geschichte der russischen orthodoxen Kirche. Berlin, 1947. S. 37 ff.

Преображать космос

N. Afanassieff, «Le monde» dans l'Écriture Sainte // Irénikon 42(1969). P. 6–32.

N. Arsen'ev, Auferstehung. Darmstadt, 1926.

Н. Арсеньев, Просветление мира и жизни в христианской мистике Востока и Запада. Варшава, 1934.

Н. Арсеньев, Преображение мира и жизни. Нью-Йорк, 1959.

R. Žužek, La transfiguration escatológica del mundo visible en la ensenanza catequética y los tratados generados de teología dogmática de la Iglesia Orthodoxa rusa entre 1836 y 1917. Estudio positivo-histórico y crítico. Dissert. Univ. Gregoriana. Roma, 1971.

R. Žužek, La transfiguration escatológica del mundo. Algunas observaciones a Silvestre Malevanskij // OCP 37, 1 (1971). P. 182–222.

R. Žužek, La Transfiguration escatológica del mundo visible en la Teología Rusa // OCA 209. Roma, 1980.

Паломничество и паломники

La prière. P. 318 ff., 340 ff.

N. Arseniew, La piété russe. Neuchâtel, 1963. P. 105 ff.

Свт. Игнатий (Брянчанинов), Сочинения. Т. II. С.-Петербург, 1886. С. 314–321: Странник.

I. Bořšakov, / mistici russi. Torino, 1962. P. 10 ff.

M. Evdokimov, *Pe%`lerins russes et vagabonds mystiques*. Paris, 1987; *Pellegrini russi e vagabondi mistici*. Ed. Paoline, 1990.

G. A. Panichas, / I. D. Salinger and the Russian Pilgrims // *Greek Orth. Theol. Rev.* 8 (1962–1963). P. 111–126.

G. Podskalsky, *Christentum*. S. 194–202: *Wallfahrtsberichte*.

K. D. Seemann, *Die altrussische Wallfahrtsliteratur*. München, 1976.

Archim. Spiridon, *Mes Missions es Sibérie*. Paris, 1950; *Le mie missioni in Siberia*. Torino, 1982.

Русский паломник

La spiritualité. P. 308 ff., 385 ff.

La prière. P. 348 ff., 436.

P. Adnes, *Jésus (prière a%)`* // *DS* 8 (1974). Col. 1306–1310.

I. Hausherr, *Un pèlerin russe de la prière interieure* // *Orient*.

Christ. VI (1926). P. 174–176; переиздано в сборнике: *Hésychasme et prière* // *OCA* 176. Roma, 1966. P. 1–3.

Le Pe%`lerin russe. Trois récits inédits // *Spiritualité orientate* 10. Bellefontaine, 1973.

Откровенные рассказы странника... Новое издание, отредактированное А. Пентковским // *Символ*. № 27. Париж, 1992.

V. Rochcau, *Étude analytique des «Récits du pe%`lerin russe»* // *Plamia* (Meudon, France), n. 45, sept. 1976.

A. Solignac, *Pe%`lerinrusse (Récitsde)* // *DS* 12, 1 (1984).Col. 885–887.

T. Špedlík, *Les grands mystiques russes*. Paris, 1979. P. 282–290.

Эсхатологизм

La spiritualité. P. 66 ff., 351 ff.

A. Asnaghi, *Storia ed escatologia nel pensiero russo*. Genova, 1973.

N. Berdiaeff, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*. Paris, 1947. P. 236–244: *La fin des choses et le nouvel éon*. Русское издание: Н. Бердяев, *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*. Париж, 1952.

N. Berdiaeff, *Esprit et Liberté*. Paris, 1933. P. 319–344: *Le développement spirituel et le proble%`me eschatologique*. Русское

издание: Н. Бердяев, Философия свободного духа. Париж, 1927.

N. Berdiaeff, L'idée russe. Paris, 1969. P. 201–225: L'attente du Royaume. Русское издание: Н. Бердяев, Русская идея. Париж, 1971.

Н. Бердяев, Я и мир объектов. Париж, без указания года издания. С.117 и сл.

Н. Бердяев, Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947.

Н. Бердяев, Война и эсхатология // Путь. № 61 (1939–1940). С. 3–14.

J. Besse, Le ciel et l'enfer dans la liturgie et la spiritualité de l'Orient chrétien // Le messager orthodoxe, n. 114, II, 1990. P. 40–50.

Прот. С. Булгаков, Проблема «условного бессмертия» (Из введения в эсхатологию) // Путь. № 52 (1937). С. 3–23; № 53 (1937). С. 3–19.

С. Н. Булгаков, Свет невечерний. Москва, 1917. С. 406–410: Дурная бесконечность и конец.

P. Evdokimov, L'Orthodoxie. Neuchâtel; Paris, 1959. P. 301–346. Русский перевод: П. Евдокимов, Православие. Москва, 2002.

П. Флоренский, О символах бесконечности // Новый Путь. Сентябрь, 1904. С. 173–235.

С. Франк, Свет во тьме. Париж, 1949. С. 189–197; Москва, 1998.

С. С. Глаголев, Конец земли // Богословский Вестник за 1894 г. Апрель. С. 89–112; Ноябрь. С. 246–276.

Архиеп. Иннокентий (Борисов), О последней судьбе мира и человека // Сочинения. Т. II. С.-Петербург, 1908. С. 449–482.

М. Ф. Ястребов, О таинствах и эсхатологии. Киев, 1906.

W. Krause, Dostoevski's Zukunftshoffnungen // Kirche im Osten IV. 1961. S. 61–83.

В. Розанов, Апокалипсис нашего времени. Сергиев Посад, 1917–1918; L'apocalypse de notre temps. Paris, 1930; Bubnoff II. S. 159–184.

Лев Шестов, ср.: Bubnoff II. S. 450 ff.

H. Skrobucha, Zur Ikonographie des «Jüngsten Gerichts» in der russischen Ikonenmalerei // Kirche im Osten V, 1962. S. 51–74.

D. Stremoukhoff, Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Paris, 1935. P. 281–290: Apocalypse.

J. Sutton, The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. Hampshire, 1988. P.60 sv.

П. Я. Светлов, Что будет с землею? Эсхатологический опыт // Православное Обозрение. Москва, 1889. Часть III. С. 347–388.

Свт. Тихон Задонский, О четырех последних // Творения. Т. II. Москва, 1899. С. 237–252.

A. Triacca, Eschatologie et Liturgie. Conférences Saint Serge, 31. Semaine d'études liturgiques, Paris 26–29 juin 1984 // Bibl. «Ephemerides Liturgicae» / Subsidia 35. Roma, 1985.

Е. Трубецкой, Смысл жизни. Берлин, 1922. С. 118 и сл.

A. A. Vasilev, Medieval Ideas of the End of the World: West and East // Byzantion XVI, 2 (1942–1943). P. 462–502.

Н. И. Виноградов, О конечных судьбах мира и человека. Критико-экзегетическое исследование. 2-е изд. Москва, 1888.

Л. А. Зандер, Бог и мир. Париж, 1948. С. 319–346: Совершенство.

Катастрофический эсхатологизм

В. Эрн, Борьба за Логос. Москва, 1911. С. 234 и сл.: Идея катастрофическая прогресса.

B. Marchadier, Raskol // DS 13 (1988). Col. 127–130.

G. Podskalsky, Russie...// Ibid. Col. 1151 (Avramij de Smolensk).

Е. Трубецкой, Смысл жизни. Берлин, 1922. С. 264–269: Катастрофические эпохи и «последние дни»; ср.: Bubnoff II. S. 320 ff.

Утопический эсхатологизм

Н. Бердяев, О земном и небесном утопизме (рец. на книгу: Е. Трубецкой, Миросозерцание Вл. Соловьева) // Русская Мысль за 1913 г. Сентябрь. С. 46–54.

С. Н. Булгаков, Два града II. Москва, 1911. С. 51–121: Апокалиптика и социализм.

С. Франк, Свет во тьме. Париж, 1949. С. 290–298: Ересь утопизма; Москва, 1998.

В. В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. Ленинград, 1991. С. 266: Утопизм (Предметный указатель).

Христос и Антихрист

C. G. De Michelis, *I nomi dell'Avversario. Il «Papa Anticristo» nella cultura russa.* Torino, 1989.

F. M. Dostoevskij, *Der Grossinquisitor.* Перевод М. Ackermann, издание и комментарии L. Müller. München, 1985.

Г. П. Федотов, Об антихристовом добре // Путь. № 5 (1926). С. 55–66.

Иером. Иоанн (Шаховской), Легенда о Великом Инквизиторе. Варшава, 1933.

Н. Лосский, Условия абсолютного добра. Париж, 1949. С. 145–183: О природе сатанинской.

Е. Лундберг, Мережковский и его новое христианство. С.-Петербург, 1914.

A. Maceina, *Der Grossinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs.* Heidelberg, 1951.

Д. Мережковский, Царство Антихриста. Мюнхен, 1921.

В. В. Розанов, Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Опыт критического комментария. С.-Петербург, 1996.

H. Schreier, *Gogol's religiöses Weltbild und sein literarisches Werk. Zur Antagonie zwischen Kunst und Tendenz // Slavistische Beiträge 115.* München, 1977.

D. Streimoukhoff, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique.* Paris, 1935. P. 281–290: L'Apocalypse.

Этика

La spiritualité. P. 275 ff., 380.

Еп. Антоний (Храповицкий), Нравственная идея догмата Церкви // Рел.-философ, библиотека. Вып. 19. Москва, 1909.

N. Berdiaeff, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain.* Paris, 1947. P. 111–124: Le mal. Русское издание: Н. Бердяев, Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952.

Н. Бердяев, О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931.

В. Ф. Булгаков, Христианская этика. Систематические очерки мировоззрения Л. Н. Толстого. Москва, 1917.

Н. Федоров, Что такое добро? // Путь. № 40 (1933). С. 3–15.

Г. П. Федотов, В защиту этики // Путь. № 60 (1939). С. 4–17.

С. Л. Франк, Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949; Москва, 1998.

F. Kautman, Dostoïevski et Tolstoï sont-ils annonciateurs de la morale de demain? // Istina 32 (1987). P. 7–19.

Н. О. Лосский, Условия абсолютного добра. Париж, 1949.

Нравственные условия богопознания // Рел.-философ. библиотека. Вып. 26. Москва, 1911.

М. Н. Пеунов, О. П. Целиков, В. П. Шкоринов, Очерки истории русской этической мысли. Москва, 1976.

J. Pryszmont, Prawosławna teologia moralna // Theol. (Warszawa) 45(1975).

Религия и нравственность. Сборник. Сергиев Посад, 2-е изд., 1917.

Л. Шестов, Добро в учении Толстого и Ницше. Философия и проповедь. Берлин, 1923; в сборнике: Лев Шестов, Философия трагедии. Москва, 2001. С. 7–134.

Вл. Соловьев, Оправдание добра // Сочинения. Т. VIII. С. 1–516; La justification du bien. Essai de la philosophie morale. Paris, 1939.

N. Stankovič, «Justificatio Dei» bei Lew Schestow. Der Kampf gegen das Böse. Zagreb, 1988.

Л. Зандер, Тайна добра (Проблема добра в творчестве Достоевского). Франкфурт, 1960.

В.Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. Ленинград, 1991. С. 267: Этика (Предметный указатель).

Грех

La spiritualité. P. 180 ff., 370 ff.

Н. Бердяев, Я и мир объектов. Париж. С. 138 и сл.

N. Berdjaev, Esprit et Liberté. Essai de philosophie chrétienne. Paris, 1933. P. 175 ff. Русское издание: Н. Бердяев, Философия свободного духа. Париж, 1927.

Н. Бердяев, О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931.

Свт. Игнатий (Брянчанинов), Сочинения. Т. II. С.-Петербург, 1886. С. 118–127, 362–412.

A. Bukowski, Die russisch-orthodoxe Lehre von der Erbsünde // Zeitschrift für katholische Theologie 40 (1916). S. 67–102, 258–295, 405–440.

Прот. С. Булгаков, Невеста Агнца. Париж, 1945. С. 163–177.

С. Четвериков, О мировом зле и спасающей Церкви (по поводу статьи Н. А. Бердяева) // Путь. № 48 (1935). С. 60–68.

R. N. Fasolo, Peccato e redenzione nell'esperienza esistenziale di Nikolaj Berdiaeff. Verona, 1956.

I. Fuchs, «Ното apostata». Die Enfremdung des Menschen. Philosophische Geistmetaphysik F. M. Dostoewskijs // Slavistische Beiträge 211. München, 1987.

Л. П. Карсавин, Салигия, или Весьма краткое размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах. Париж, 1978.

Свт. Тихон Задонский, Творения. Т. I. Москва, 1898. С. 250 и сл.; Т. II. С. 125 и сл.

Б. П. Вышеславцев, Миф о грехопадении // Путь. № 34 (1932). С. 3–18.

Б. П. Вышеславцев, Образ Божий в грехопадении // Там же. №55 (1938). С. 24–40.

Б. П. Вышеславцев, Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955. С. 179–203.

L. Wenzler, Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. München, 1978.

L. Zander, Dostoïevsky. Le problème du bien. Paris, 1946. Русское издание: Л. Зандер, Тайна добра (Проблема добра в творчестве Достоевского). Франкфурт, 1960.

В. Зеньковский, Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Париж, 1935. С. 106–135.

В. Зеньковский, Зло в человеке // Путь. № 56 (1938). С. 19–36.

Морализм

N. Berdiaeff, Au seuil de la nouvelle époque. Neuchâtel; Paris, 1947. P. 40–52: Deux morales. Русское издание: Н. Бердяев, На

пороге новой эпохи // Истина и Откровение. С.-Петербург, 1996. С. 156–326.

С. Н. Булгаков, Два града I. Москва, 1911. С. 106–149:0 социальном морализме.

В. Ф. Булгаков, Толстой – моралист. Прага, 1923.

Б. П. Вышеславцев, Этика сублимации, преодоление морализма // Путь. № 23 (1930). С. 3–24.

В. В. Розанов, Сумерки просвещения. С.-Петербург, 1899. С. 214–220: Границы закона.

С. Л. Франк, Церковь и мир, благодать и закон // Путь. № 8 (1927). С. 3–20.

Исповедь

Игум. Антоний, Духовные наставления кающемуся по учению Св. Писания и Отцев Церкви. 2-е изд. Москва, 1901.

Митр. Антоний (Храповицкий), Исповедь. Из воспоминаний по моим лекциям. Варшава, 1928.

Архим. Арсений, Общая исповедь. Вена, 1957.

А. Замятин, Покаяние и его значение в жизни христианской. Киев, 1904.

А. С. Ковальницкий, Исповедь пред духовником не лишнее дело? Lomza, 1880.

Макарий Оптинский, Собрание писем. Москва, 1880. С. 8, 36, 239.

И. К. Романов, Поучения. С.-Петербург. С. 158–176, 328–349. Свод указаний пастырской практики. 7-е изд. Москва, 1899. С. 130–192.

Свт. Тихон Задонский, Творения. Т. I. Москва, 1898. С. 6–9, 211–216; Т. II. Москва, 1899. С. 214–237.

S. Tyszkiewicz, Moralistes russes. Roma, 1951.

Versöhnung. Das deutsch-russische Gespräch über das christliche Verständnis der Versöhnung zwischen Vertretern der Evang. Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche // Studienheft 5. Witten, 1957.

L. Weichenrieder, Die Epitimia in der russischen Theologie als kotroverstheologischer Gegenstand. Eine dogmatische Untersuchung. Dissert. Pont. Inst. Orient. Roma, 1982.

Аскетизм

E. Benz, Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart. München, 1952. S. 7, 59 ff., 71, 171, 174 ff. (свидетельства аскетического делания).

P. Evdokimov, L'Orthodoxie. Neuchâtel; Paris, 1959. P. 22 ff., 98–107. Русское издание: П. Евдокимов, Православие. Москва, 2002.

Свящ. П. Флоренский, Дух и плоть // На запросы духа. Москва, 1914. С. 179–190; ср.: ЖМП, 1969, 4. С. 72–74 (в сокращении).

S. Frank, Dieu est avec nous. Paris, 1955. P. 165–179: L'unité de l'ascétisme et de l'amour. Русское издание: С. Франк, С нами Бог. Париж, 1964.

G. Podskalsky, Russie // DS 13 (1988). Col. 156 ff.: courant ascétique.

A. Piovano, La vie quotidienne au monastère des grottes de Kiev // Irénikon 62 (1989). P. 486–530.

П. Пономарев, Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века. Казань, 1899.

V. Soloviev, La justification du bien I, II. Paris, 1939. P. 44–61; Оправдание добра // Сочинения. Т. VIII. С 66–84.

Archim. Sophrony, Principles of Orthodox Ascetism // A. J. Philippou. The Orthodox Ethos. Oxford, 1964. P. 259–286.

T. Špidlík, L'asceti nella Chiesa orientale // E. Ancilli, Ascesi cristiana. Roma, 1977. P. 163–181.

J. Sutton, The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. Hampshire, 1988. P. 55–59: Sacred corporeality.

С. М. Зарин, Аскетизм по православно-христианскому учению. С.-Петербург, 1907.

Сексуальность

E. Behr-Sigel, La place de la femme dans L'Eglise // Irénikon 56 (1983). P. 46–53, 194–214.

E. Behr-Sigel, Le ministère de la femme dans t'Eglise. Paris, 1987.

D. Belonick, Feminism in Christianity. An Orthodox Christian Response. Syosset, N. Y., 1983 (dissert. St. Vlad. Seminary).

С. Н. Булгаков, Свет невечерний. Москва, 1917. С. 287–305: Пол и человек.

P. Florensky, La colonne VIII. Lettre 7. P. 118 ff. Русское издание: Свящ. Павел Флоренский, Столп и утверждение истины. Москва, 1914.

Л. П. Карсавин, Nodes Petropolitanae. Петроград, 1922. С. 181 – 200.

В. В. Розанов, В мире неясного и нерешенного. С.-Петербург, 1901.

В. В. Розанов, Люди лунного света. Метафизика христианства. 2-е изд. С.-Петербург, 1913. С. 61–205: Колеблющиеся напряжения в поле.

Вл. Соловьев, Смысл любви // Сочинения. Т. VII. С. 3–60; Le sens de l'amour. Paris, 1985; Il significato dell'amore... Milano, 1983.

Свт. Тихон Задонский, Творения. Т. I. Москва, 1898. С. 18–19: Инструкция о совершении браков.

С. Троицкий, Христианская философия брака. Париж, без указания года издания.

Е. Трубецкой, Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Москва, 1913. С. 586–631.

Б. Вышеславцев, Этика преображенного эроса. Париж, без указания года издания.

В. В. Зеньковский, Беседы с юношеством о вопросах пола. Париж, 1929.

Смерть

La spiritualité. P. 119 ff., 359.

N. S. Arsen'ev, Auferstehung. Darmstadt, 1926.

N. S. Arsen'ev, Die Botschaft des Sieges. Kassel, 1934.

Н. С. Арсеньев, О жизни преизбыточествующей. Брюссель, 1966. С. 270–277.

L. Gančikov, Orientamenti dello spirito russo. Torino, 1958, P. 167–188: Il tormento della morte – L. N. Tolstoj.

В. Ильин, Великая Суббота (о тайне смерти и бессмертия) // Путь. №57 (1938). С. 48–57.

Л. П. Карсавин, Поэма о смерти. Каунас, 1932.

Н. Лосский, О воскресении во плоти // Путь. № 26 (1931). С. 61–85.

И. К. Романов, Поучения. С.-Петербург, 1880. С. 661–693.

T. Špidlík, *I grandi mistici russi*. Roma, 1977. P. 13–26; *Les grands mystiques russes*. Paris, 1979. P. 13–27.

T. Špidlík, // *мистерио деля мортел нел пелсiero дель кристиани дель'Oриенте* // Е. Анчили, *Ла мортел инконтро кон ла вита*. Рома, 1972. Р. 73–81.

А. Темномеров, Учение Священного Писания о смерти. Догматико-экзегетическое исследование. Москва, 1899.

G. M. Young Jr., Nikolaj Fedorov. *An Introduction*. Belmont (Mass.), 1979.

Страдание

La spiritualité. P. 137 ff., 362.

La prière. P. 241, 414 ff.

N. Berdiaeff, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*. Paris, 1947. P. 89–110: *La souffrance*. Русское издание: К Бердяев, *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*. Париж, 1952.

S. Frank, *Dieu est avec nous*. Paris, 1955. P. 181–194: *Le chemin de la croix*. Русское издание: С Франк, *С нами Бог*. Париж, 1964.

T. Špidlík, *Gesu%` Cristo «Uomo dei dolori» nell' arte iconografica orientate e occidentale* // *Asprenas* 25 (1978). P. 431–436.

T. Špidlík, *Influsso dei mistici russi sulla letteratura russa moderna* // *Mistica e Misticismo Oggi*, *Settimana di Studi di Lucca* 8–13 sett. 1978. Roma, 1979. P. 133–150.

T. Špidlík, *Problema della sofferenza nella spiritualita%` russa* // *La Sapienza della croce oggi*. Atti del congresso internazionale, Roma, 13–18 ottobre 1975. Torino, 1976. Vol. II. P. 479–485.

T. Špidlík, *Les «Strastoterpsi» dans la spiritualité slave ou la valeur chrétienne de la souffrance* // *Revue d'ascétique et mystique* 43 (1967). P. 453–461; перепечатано в: *Les grands mystiques russes*. Paris, 1979. P. 13–27; итал. перевод в: *La vita consacrata* 13 (1977). P. 223–230; и в: *I grandi mistici russi*. Roma, 1977. P. 13–18.

Молитва

La spiritualité. P. 293 ff.

La prière (вся книга).

Métrop. Anthony Of Sourozh (Bloom), *The Essence of Prayer*. London, 1986.

Свт. Игнатий (Брянчанинов), *Сочинения*. Т. II. С.-Петербург, 1886. С. 183 и сл.

Chariton De Valaam, *L'art de la prière* // *Spiritualité orientale* 18. Bellefontaine, 1976; по-английски: London, 1966; по-итальянски: 1980, 2-е изд.

P. Evdokimov, *La preghiera della Chiesa orientale*. Brescia, 1970.

P. Evdokimov, *La prière des chrétiens de Russie*. Cambrai, 1988.

В. Ильин, *Эстетический и богословско-литургический смысл колокольного звона* // *Путь*. № 26 (1931). С. 114–118.

G. Podskalsky, *La prière dans la Russie de Kiev: ses formes, son rôle, ses affirmations* // *Mille ans*. P. 59–78.

F. Scholz, *Studien zu den Gebeten Kirills von Turov* // G. Birkfellner, *Sprache und Literatur Altrusslands*. München, 1987. S. 167–220.

T. Špidlík, *La preghiera presso I popoli slavi* // R. Boccassino (ed.), *La Preghiera*. Milano; Roma, 1967. P. 787–817.

Свт. Тихон Задонский, *Творения*. Т. II. С. 323 и сл.: О молитве.

A. W. Ziegler, *Die unveröffentlichte Gebete Isidors von Kiev* // *ОСР* 21 (1955). S. 327–334.

Мистическая молитва

La spiritualité. P. 23, 325 ff., 386 ff.

La prière. P. 209 ff., 407 ff.

Н. Арсеньев, *Мистицизм и лирика (Из области мистической поэзии Средних веков)*. Петроград, 1917.

N. Arsen'ev, *Ostkirche und Mystik*. München, 1925. Английское издание: *Mysticism and the Eastern Church*. London, 1927; Crestwood, 1979.

Н. Арсеньев, *Несколько слов о мистике, особенно христианской* // *Вечерное чтение*. Варшава, 1931.

Н. Арсеньев, *Жажда подлинного бытия. Пессимизм и мистика*. Берлин, 1922.

V. Ivanov, Dostoevskij. Tragödie – Mythos – Mystik. Tübingen, 1932.

Н. Лосский, Видения святых и мистиков // Путь. № 43 (1934). С 17–34.

М. А. Новоселов, Догмат, этика и мистика в составе христианского вероучения. Москва, 1912.

T. Špidlík, Serafino di Sarov // La Mistica. Roma, 1984. P. 621–644.

T. Špidlík, Solov'ev // Ibid. P. 645–668.

T. Špidlík, Solov'ev als Mystiker // A Rauch, P. Imhof, Tausend Jahre zwischen Wolga und Rhein. Zürich, 1988. S. 197–199.

J. Sutton, The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. Hampshire, 1988.

D. Tschizewskij, Gab es im alten Russland echte Mystiker? // Evangelische Theologie 22 (1962). S. 304–309.

А.Введенский, Философские очерки. С.-Петербург, 1901. С. 39–68: О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева.

В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. Ленинград, 1991. С. 263: Мистицизм (Предметный указатель).

Сердце

La spiritualité. P. 105, 237, 358, 388, 394, 404.

La prière. P. 260 ff., 418 ff..

A. Antoniadou, Le thème du cœur dans la Philocalie // Contacts 34 (1982). P. 235–247, 323–337.

E. Behr-Sigel, Le lieu du cœur: Initiation à la spiritualité de l'Église orthodoxe. Paris, 1989.

P. Florenskij, La colonne XXI. P. 340 ff. Русское издание: Свящ. Павел Флоренский, Столп и утверждение истины. Москва, 1914.

П. Юркевич, Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия // Труды Киев. Духовн. акад. 1 (1860).

Н. Лосский, Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж, 1938.

Н. Лосский, Вечность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Париж, 1931.

T. Špidlík, Le co_eur dans la spiritualité russe // Mille ans. P. 153 – 161.

T. Špidlík, Das russische Starzentrum als Theologie des Herzens //

W. Heller, Tausend Jahre Christentum in Russland. Göttingen, 1988. S. 123–130.

Свт. Тихон Задонский, Творения. Т. II. Москва, 1899. С. 119–123: О сердце человеческом.

Б. Вышеславцев, Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955. С. 208 и сл.

Б. Вышеславцев, Значение сердца в религии // Путь. № 1 (1925). С. 79–98.

В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. Ленинград, 1991. С. 265: Сердце (Предметный указатель).

Русский исихазм

La spiritualité. P. 305 ff., 385 ff.

La prière. P. 321 ff., 431 ff.

S. Bolshakoff, Luce del Tabor. Gradi superiori di preghiera e l'esperienza della trasfigurazione (Ricordi personali di incontri con esicasti). Fratecchie, 1972.

A. J. M. Davids, *Nil Sorskij und der Hesychasmus* // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik 18 (1969). S. 167–194.

Н. К. Голейцовский, Послание иконописцу и отголоски исихазма в русской живописи на рубеже XV-XVI вв. // Византийский временник 26 (1965). Москва. С. 219–238.

S. Jacamon, La vie quotidienne au skit de Nil Sorsky // Irénikon 62 (1989). P. 21–35.

A. A. Maloney, Russian Hesychasm. The Spirituality of Nil Sorskij. The Hague; Paris, 1973; франц. перевод: La spiritualité de Nil Sorskij. Bellefontaine, 1978.

G. Podskalsky, Christentum. S. 201 ff.

G. M. PROCHOROV, Staroruskata дума suvesti i savremenite russki dumi sovest' i soznanie // Ezik i literatura. Sofia, 1973. P. 45–53.

G. M. Prochorov, La littérature vieux-russe et l'hesychasme // Mille ans. P. 89–101.

D. Raccanello, La figure de Basile de Poïana Marului et son enseignement sur la prière Jesus // Irénikon 61 (1988). P. 41–66.

D. Raccanello, Vasilij de Poiana Marului // DS 16 (1992). Col. 292–298.

A. Rigo, Monaci esicasti e monaci bogomili, II Firenze, 1989.

B. Schultze, Maxim Grek als Theologe // OCA 167. Roma, 1963. P. 189 ff.

A. Ai. Tachiaios, Les influences de l'hesychasme sur la politique ecclésiastique en Russie (по-гречески). Thessaloniké, 1962.

Ф. И. Успенский, Философские и богословские движения в XIV веке. Одесса, 1892.

Иисусова молитва

La spiritualité. P. 305 ff., 385 ff.

La prière. P. 334 ff., 434 ff.

G. H. Labonte (перевод), Praying the Name of Jesus. The Spirituality of the Jesus Prayer in Eastern Christianity. By a Monk of Eastern Church. Bronx, N. Y., 1967.

Bolshakoff, Rencontres avec la prière du co_eur ou douze entretiens sur la «Prière de Jésus». Genève, 1981; Incontri con la preghiera del cuore. Dodici colloqui sulla «Preghiera di Gesù». Milano, 1984.

Прот. С. Булгаков, Философия имени. Париж, 1953.

P. Florenskij, La colonne. P. 391 (Bibliogr.). Русское издание: Свящ. Павел Флоренский, Столп и утверждение истины. Москва, 1914.

Brianchaninov Ignatius, On the Prayer of Jesus. London, 1952; 1965.

Схимонах Иларион, На горах Кавказа. Баталпашинск, 1910 (2-е изд.).

А. С. Орлов, Иисусова молитва на Руси в XVI веке//Памятники древней письменности. С.-Петербург, 1914.

D. RACCANELLO, La preghiera di Gesù negli scritti di Basilio di Polana Marului. Allessandria, 1986 (dissert. Univ. S. Thomae, Roma).

P. O. SJORGEN, The Jesus Prayer. London, 1977.

Психосоматический метод

La spiritualité. P. 307 ff., 385 ff.

La prière. P. 343 ff., 435 ff.

A. Bloom, Contemplation et ascèse Contribution orthodoxe // Les Etudes carmélitaines, «Technique et Contemplation». 1949. P. 49–67.

A. Bloom, Creative Prayer. Daily Readings with Metropolitan Anthony of Sourozh. Introduced and selected by Hugh Wybrew. London, 1987.

A. Bloom, L'Hésychasme... yoga chrétien? // Cahiers du Sud, 1933 (специальный выпуск, посвященный йоге).

Ignace Brianchaninov, Approches de la prière de Jésus // La spiritualité orientale 35. Bellefontaine, 1983; по-русски: Сочинения. Т. П. С.-Петербург, 1865. С. 209–375.

Игумен Харитон, Умное делание о молитве Иисусовой. Валаам, 1936; L'art de la prière // La spir. orientale 18. Bellefontaine, 1976; The Art of Prayer. London, 1966; L'arte della preghiera. Torino, 1980.

Свящ. Павел Флоренский, Столп и утверждение истины. Москва, 1914. Письмо 9-е. С. 264 и сл.; La colonne. P. 174 ff.

T. SPIDLIK, // metodo esicastico//Rivista di vita spirituale 32 (1978). P. 506–524; перепечатано в сборнике: E. ANCILLI, Alia ricerca di Dio. Roma, 1978. P. 197–215.

T. Špidlík, Theophane le Rectus. P. 285 ff.

Литургия

La prière. P. 105 ff., 384 ff.

N. Arseniew, La piété russe. Neuchâtel, 1963. P. 59 ff.

Свт. Игнатий (Брянчанинов), Слово о церковной молитве // Сочинения. Т. П. С.-Петербург, 1886. С. 177–182.

А. Дмитриевский, Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Казань, 1884.

B. Fedchenkov, Le ciel sur la terre // Le messenger orthodoxe, n. 114, II, 1990. P. 2–18.

K. Ch. Felmy, Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung // Arbeiten zur Kirchengeschichte 54. Berlin; New York, 1984.

Н. В. Гоголь, Размышления о Божественной литургии. С.-Петербург, 1902; фр. перевод: Amay-sur-Meuse, 1934; Bruges;

Paris, 1952; немецкий перевод: Fribourg en B., 1934.

G. Podskalsky, La prière dans la Russie de Kiev // Mille ans. P. 60 ff.: La liturgie eucharistique.

H. J. Schulz, Die byzantinische Liturgie. Glaubenzeugnis und Symbolgestalt // Sophia 5. Trier, 1980; англ. перевод: New York, 1986.

S. Senyk, The Ukrainian Church and Latinisation // OCP 56, 1 (1990). P. 165–187.

M. Silberer, Die Trinitätsidee im Werk von Pavel Florenskij. Würzburg, 1984. S. 118 ff.: Das Wort des Gebetes.

A. Shmemann, Introduction to Liturgical Theology. London. 1966.

Свт. Тихон Задонский, Творения. Т. I. Москва, 1898. С. 103 и сл.

Пение

Л. Игошев, К вопросу о значении традиции древнерусского певчего искусства // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. Москва, 1982.

E. Koschmieder, Die Monumenta Musicae Slavicae // Kirche im Osten 14(1971). S. 19–25.

S. P. Orlov, La musique religieuse en Russie. Prieuré d'Amay-sur-Meuse (после 1926 г.).

А. Ремизов, Подстриженными глазами. Париж, 1951; фр. перевод: Les yeux tons. Paris, 1957.

I. Reznikoff. Sur l'interprétation du chant dans l'Église russe // Mille ans. P. 213–224.

С. Смоленский, О древнерусских певческих нотациях. С.-Петербург, 1901.

0. Stormer, Die altrussischen Handschriften liturgischer Gesänge // Slavistische Beiträge 209. München, 1987.

1. Totzke, Die russische Kirchenmusik ausserhalb Russlands. Versuch einer Übersicht // Kirche im Osten 27 (1984). S. 36–56.

Н. Д. Успенский, *Древнерусское певческое искусство*. Москва, 1965.

Н. Д. Успенский, Образцы древнерусского певческого искусства. Ленинград, 1968.

Т. Владишевская, К вопросу об изучении традиции древнерусского певческого искусства // Из истории русской и советской музыки. Москва, 1976.

Русская икона

La spiritualité. P. 301 ff, 384.

La prière. P. 314 ff., 429 ff.

М. Алпатов, Древнерусская иконопись. Москва, 1974; Le iconi russe. Torino, 1986.

В. И. Антонова, Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. Москва, 1967.

J. H. Billington, The Icon and the Axe. An Interpretative History of Russian Culture. New York, 1970.

I. Grabar' W. N. Lazarew, W. S. Kremenow, Geschichte der russischen Kunst. 5 vol. Dresden, 1959.

И. Грабарь, О древнерусском искусстве. Москва, 1966.

V. Ivanov, Il grande libro delle icone russe. Cinisello Balsamo (Mi), 1987.

Н. П. Кондаков, Русская икона. В 4-х тт. Прага, 1928–1933; The Russian Icon. Oxford, 1927.

B. Lang, Le icone. Roma, 1990.

N. Labrecque-Pervouchine, L'iconostase. Une évolution historique en Russie. Montréal, 1982.

V. Lazarev, Antiche iconi russe. Milano, 1962.

С. Маковский, Русская икона. С.-Петербург, 1914.

P. P. Muratov, Les icônes russes. Paris, 1927.

P. P. Muratov, Thirty-five Russian Primitives. Paris, 1931.

А. И. Некрасов, Древнерусское изобразительное искусство. Москва, 1937.

M. Quenot, The Icon: Window on the Kingdom. Translated from the French by a Carthusian Monk. Crestwood, N. Y., 1991.

C. Ramponi, Le icone russe // La scuola cattolica, n. 79 (1979).

Н. Skrobucha, Zur Darstellung russischer Heiliger in der Ikonenmalerei // Kirche im Osten 7 (1964). S. 9–32.

Е. С. Смирнов, Живопись древней Руси. Ленинград, 1967.

Софиология

A. M. Ammann, Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland // ОСП 4 (1938). S. 120–156.

- A. M. Ammann, *La pittura bizantina*. Roma, 1957.
- A. Asnaghi, *L'amante della sofia. Vita e pensiero di Vladimir Sergéevič Solov'ev*. Roma, 1980.
- E. Behr-Sigel, *La sophiologie du S. Boulgakov* // *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 19 (1939). P. 130–158.
- Н. Бердяев, Из этюдов о Якове Беме. Этюд II. Учение о Софии и антропогине. Я. Беме и русские софиологические течения // *Путь*. №31 (1930). С. 34–62.
- Н. Бердяев, О вечно-бабьем в русской душе // *Биржевые Ведомости* 14–15, янв. 1915.
- Bilan de la théologie au XX^e siècle. Paris; Toumai, 1970. Т. 1. P. 583–588; Т. 2. P. 358 ff.
- Прот. С. Булгаков, «Малая трилогия. О Се. Софии»: 1) *Купина неопалимая*. Париж, 1927; 2) *Друг Жениха*. Париж, 1927; 3) *Лестница Иаковля*. Париж, 1929.
- Прот. С. Булгаков, «Большая трилогия. О Богочеловечестве»: 1) *Агнец Божий*. Париж, 1933; фр. перевод: *Du Verbe incarné. La Sagesse divine et la théantropie*. Paris, 1943; 2) *Утешитель*. Париж, 1936; *Le Consolateur, Le Paraclet*. Paris, 1944; 3) *Невеста Агнца*. Париж, 1945.
- S. Boulgakov, *The Wisdom of God. A Brief Summary of Sophiology*. London; New York, 1937.
- С. Н. Булгаков, О Софии Премудрости Божией. Указ Московской патриархии и докладные записки проф.-прот. Сергия Булгакова митрополиту Евлогию. Париж, 1937.
- С. Н. Булгаков, *Свет невечерний*. Москва, 1917. С. 210–276: Софийность твари.
- С. Н. Булгаков, *Философия хозяйства*, Москва, 1912. С. 180–184: Софийность науки.
- S. D. Cioran, *Vladimir Soloviev and the knighthood of the Divine Sophia*. Ontario, 1977.
- S. Dabrowski, *L'essence de la féminité dans les oeuvres de V. Soloviev et A. Blok*. Lille, 1987.
- J. Danzas, *Les réminiscences gnostiques dans la philosophie religieuse modern* // *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 25 (1936). P. 658–685.

Свящ. Павел Флоренский, Столп и утверждение истины. Письмо 10-е. Москва, 1914. С. 319 и сл.; *La colonne*. P. 209 ff.

G. V. Florovsky, Sur la vénération de la Sophia Sagesse Divine à Byzance et en Russie // *Actes du 5^e Congrès...* Sofia. 1930. T. I. 1932. P. 485–500.

L. Gančikov, *Sofiologia* // *EnFil* IV. Col. 752–753.

F. Grivec, Konstantin und Method, Lehrer der Slaven. Wiesbaden, 1960. S. 29–34.

A. Joos, La nouvelle creation. Rencontre du divin et de l'humain dans la Sophiä Pavel Florenskij // *Irénikon* 63 (1990). P. 346–358, 463–482.

E. Klum, Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie V. Soloviev's // *Slavische Beiträge* 14. München, 1965.

C. Lialine, Le débat sophiologique // *Irénikon* 13 (1936). P. 168–205.

F. von Lilienfeld, Sophia – die Weisheit Gottes. Über die Visionen des Wladimir Solowiew als Grundlage seiner «Sophiologie» // *Una Sancta* 39(1984). S. 113–129.

A. Litva, La «Sophia» dans la création selon la doctrine de S. Boulgakof // *OCP* 16 (1950). P. 39–74; отдельное издание: Roma, 1951.

Вл. Лосский, Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской патриархии. Париж, 1936.

N. Losski, *Histoire*. P. 82–134, 233–239. Русский перевод: Н. Лосский, История русской философии. Москва, 1991.

S. Obolenskij, La sophiologie et la mariologie de Paul Florensky // *Unitas* 1 (1946), n. 3. P. 63–70; n. 4. P. 31–49.

A. Pawlowski, *Sofiologia Włodzimierza Solowiewa* // *Collectanea theologica* XIII. Lwow, 1937. P. 133–200.

Разговор семи православных о Софии. Берлин, 1936.

V. V., *Sagesse* // *DS* 14 (1990). Col. 57–132.

B. Schultze, *Sophiologie* // *DS* 14 (1990). Col. 122–126.

B. Schultze, La mariologie sophianique russe // *H. du Manoir. Maria*. Vol. 6. Paris, 1961. P. 213–239.

N. von Bubnoff II. S. 460 ff. (L. Šestov).

M. Silberer, Die Trinitätsidee im Werk von Pavel Florenskij. Würzburg, 1984. S. 203–253.

R. Slesinski, Pavel Florenskij. A Metaphysic of Love. New York, 1984.

R. Slesinski, La sofiologia di Pavel Florenskij e la sua attualita%` oggi // Unitas 37, n. 4 (1982). P. 250–266.

Архиеп. Серафим (Соболев), Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935.

Архиеп. Серафим (Соболев), Защита софианской ереси протоиереем С. Булгаковым пред лицом Архиерейского собора Русской Зарубежной Церкви. София, 1937.

W. Szyrkarski, Solowjews Philosophic der All-Einheit. Kaunas, 1932.

D. Stremoukhoff, V. Soloviev et son o_euvre messianique. Strassbourg, 1935.

Т. Кн. О., Кн. Сергей Н. Трубецкой о Св. Софии, Русской Церкви и вере православной. Отношение его к славянофилам // Путь. № 47 (1935). С. 3–14.

Е. Трубецкой, Смысл жизни. Берлин, 1922. С. 125–184: София.

A. Wenger, Expérience et théologie dans la doctrine de S. Boulgakov // Nouvelle revue théologique 72/2 (1955). P. 939–962.

Л. А. Зандер, Бог и мир. Париж, 1948. С. 181–230: София.

L. A. Zander, Die Weisheit Gottes im russischen Glauben und Denken // Kerygma und Dogma 2 (1965). S. 29–53.

L. A. Zander, Notice.(in memoriam) sur Boulgakov // Irénikon 19 (1946). P. 168–185.

В. Зеньковский, Преодоление платонизма и проблема софийной твари // Путь. № 24 (1930). С. 3–10.

Примечания

¹ - Под таким названием опубликовано много трудов. Например: Вл. Соловьев, Русская идея // О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 219–246; Вяч. Иванов, О русской идее // Собр. соч. Т. III. Брюссель, 1979. С. 321–338; Н. Бердяев, Русская идея. YMKA-PRESS Париж, 1971.

² - D.Tchizewskij, Das heilige Russland. Russische Geistesgeschichte 10–17. Jahrhundert. Hamburg, 1959. S. 7. Russland zwischen Ost und West. Russische Geistesgeschichte II, 18.–20. Jahrhundert. Hamburg, 1961.

³ - Ibid.

⁴ - Ср.: С. 182 наст. издания.

⁵ - Вл. Соловьев, Русская идея // О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 220. «Органическая идея, которая возложена на ту или иную нацию в этой вселенской жизни, – вот ее истинная национальная идея, предвечно установленная в плане Бога» (Прим. Пер.)

⁶ - Ср.: S. Tyszkiewicz, Orthodoxie und Humanismus, Wjatcheslaw Iwanows Weg nach Rom, Wort und Wahrheit, 5 (1950). S. 431–442; Вяч. Иванов, Указ. Соч. // Собр. соч. Т. III. С. 429.

⁷ - Мы сердечно благодарим Микелину Теначе, профессора Папского Григорианского Университета и Папского Института Восточных Исследований в Риме, которая оказала нам неоценимую помощь при написании этого труда по-французски.

⁸ - В. В. Зеньковский, История русской философии. Ленинград, 1991. Т. I. Ч 1. С. 16 и сл.; ср.: Т. II. Ч. 2. С. 258: Антропология (Предметный указатель).

⁹ - Там же. Т. I. Ч. 1. С. 72.

¹⁰ - Там же. Т. I. Ч. 1. С. 171–172.

¹¹ - Там же. Т. I. Ч. 2. С. 61.

¹² - В. И. Несмелов, Наука о человеке. 3-е изд. Казань, 1905.

¹³ - Л. Шестов, Скованный Парменид. Об источниках метафизических истин. Париж, без указания года издания,

(YMKA-PRESS).

¹⁴ - Вл. Соловьев, Сочинения. Брюссель, 1977 и позже. Т. VII. С. 117–134.

¹⁵ - P. Evdokimov, Gogol et Dostoïevski ou la descente aux enfers. Bruges, 1961. P. 192 (цит. по фр. изданию. – Прим. Пер.).,

¹⁶ - Там же (цит. по фр. изданию. – Прим. Пер).

¹⁷ - Ср.: P. Leskovec, Basilio Rosanov e la sua concezione religiosa // OCA 151. Roma, 1958. P. 218 ff. Так произошло, например, в Тирасполе в 1896 году, где «старообрядцы» боялись всеобщей переписи населения, ибо считали ее делом Антихриста. Ср.: Н. Лосский, История русской философии. Москва, 1991. С. 436–437.

¹⁸ - Н. Бердяев, Русская идея. YMKA-PRESS. Париж, 1971. С. 98.

¹⁹ - Ср.: Н. Бердяев, О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931.

²⁰ - С. Франк, С нами Бог. YMKA-PRESS. Париж, 1964. С. 188.

²¹ - V. Monod, Dieu dans l'univers... Paris, 1933.

²² - П. Евдокимов, Женщина и спасение мира (пер. с фр.). Минск, 1999. С. 32.

²³ - Наука о человеке. С. 411.

²⁴ - Там же.

²⁵ - Ср.: Athanase, Vie de St. Antoine 67 // PG 26, 939.

²⁶ - Ф. Достоевский, Братья Карамазовы. Ч. II. Кн. 6, гл. 1 // Полное собр. соч. в 30-ти тт. Т. 14. Ленинград, 1976. С. 259; Там же. Ч. IV. Кн. 11, гл. 10. Т. 15. С. 85, 87. Ср.: P. Evdokimov, Gogol... P. 282.

²⁷ - Прот. С. Булгаков, Агнец Божий. Москва, 2000. С. 214. «Поэтому во Христе и с этой стороны не делается насилия над человеческим естеством, не вводится в жизнь его для него несовместимого, но в Новом Адаме исполняется истинный образ Ветхого Адама, его предначертание. Ибо человек есть уже готовая форма для истинного богочеловечества, которого

осуществить сам он не в силах, но для которого создан и призван».

²⁸ - Ср.: N von Bubnoff, *Russische Religionsphilosophen. Dokumente*. Heidelberg, 1956. S. 293.

²⁹ - П. Евдокимов, *Женщина и спасение мира*. С. 31.

³⁰ - Т. Špidlík, *La Spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systematique* // OCA 206. Roma, 1978. P. 257.

³¹ - G. Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237)*. München, 1982. S. 146 ff.

³² - Е. Попов, *Общенародные чтения по православно-нравственному богословию*. С.-Петербург, 1909. С. 961 и сл.

³³ - Т. Špidlík, *La doctrine spirituelle de Théophane le Rectus. Le Cœur et l'Esprit* // OCA 172. Roma, 1965. P. 3 ff.

³⁴ - *Начертание христианского нравоучения*. Москва, 1895. С. 189.

³⁵ - Там же.

³⁶ - *Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться*. Москва, 1899. Гл. 5. С. 17.

³⁷ - *Начертание христианского нравоучения*. С. 209.

³⁸ - *Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться*. Гл. 7. С. 24.

³⁹ - Там же. Гл. 8. С. 26 и сл.

⁴⁰ - *Путь ко спасению*. Москва, 1908. С. 92.

⁴¹ - Там же. С. 95.

⁴² - *La Spiritualité*. P. 58 ff.

⁴³ - О. Clément. *Aperçus sur la théologie de la personne...*// *Mille ans*. P. 303.

⁴⁴ - Н. Лосский, *История русской философии*. Москва, 1991. Гл. XI.

⁴⁵ - В. Зеньковский, *История русской философии*. Т. II. Ч. 1, гл. VII.

⁴⁶ - Н. Бердяев, *Русская идея*. С. 63–64.

⁴⁷ - Н. Лосский, *История русской философии*. С. 378.

⁴⁸ - Там же. С. 486–487.

- ⁴⁹ - Там же. С. 488.
- ⁵⁰ - L. Gančikov // Enciclopedia filosofica. Vol. III (1957). Col. 1389.
- ⁵¹ - W. Goerdts, I, Russische Philosophie. S. 569.
- ⁵² - В. Ф. Эрн, Борьба за Логос. Москва, 1911; ср.: Н. Лосский, История русской философии. С. 416–417.
- ⁵³ - Н. Лосский, История русской философии. С. 399.
- ⁵⁴ - О рабстве и свободе человека. YMCA-PRESS, Париж. С. 20.
- ⁵⁵ - С. Франк, С нами Бог. YMCA-PRESS. Париж, 1964. С. 178.
- ⁵⁶ - Там же. С. 178.
- ⁵⁷ - Н. Лосский, История русской философии. С. 503 и сл.
- ⁵⁸ - Из богословского наследия // Богословские труды. Вып. 17. Москва, 1977. С. 90 и сл.
- ⁵⁹ - Н. Kuhn, Nature. Etude philosophique // Н. Fries, Encyclopédie de la foi. Paris, 1965–1967. T. III. P. 189–194
- ⁶⁰ - La Spiritualité. P. 61 ff.
- ⁶¹ - П. Евдокимов, Женщина и спасение мира. С. 44.
- ⁶² - Там же. С. 44.
- ⁶³ - Н. J. Marx, Incessant Prayer in the Vita Antonii // Antonius Magnus Eremita // Studia Anselmiana 38 (1956). P. 110 ff.
- ⁶⁴ - T. Špidlík, Il matrimonio, sacramento di unia%`net pensiero di Crisostomo // Augustinianum 17 (1977). P. 221–226.
- ⁶⁵ - J. Gribomont, Obéissance et Evangile selon saint Basile le Grand // La vie spirituelle, Suppl. VI (1952). P. 192–215.
- ⁶⁶ - T. Špidlík, Superiore – padrě l'ideale di san Teodoro Studita // Studia missionaria 36 (1987). P. 109–126; IDEM, Les grands mystiques russes. Paris, 1979. P. 111 ff.
- ⁶⁷ - «Persona est naturae rationalis individua substantia» (личность есть индивидуальное существо разумной природы. – Прим. Пер.) (De duabus naturis et una persona Christi, 3 // PL 64, 1345).
- ⁶⁸ - «Omne individuum rationalis naturae dicitur persona» (Всякого индивидуума разумной природы мы называем

личностью. – Прим. Пер.) (Summa theol. I, 29, 3 ad 2).

⁶⁹ - L. Stefanini // EnFil. Vol. III (1957)Xol. 1298.

⁷⁰ - Братья Карамазовы. Ч. II. Кн. 5, гл. 5 // Полное собр. соч. в 30-ти тт. Т. 14. Ленинград, 1976. С. 224 и сл.

⁷¹ - La Spiritualité. P. 47 ff.

⁷² - O. Clément, Aperçus...// Mille ans. P. 307.

⁷³ - Вл. Лосский, Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 129.

⁷⁴ - O. Clément, Aperçus... P. 304.

⁷⁵ - Из богословского наследия // Богословские труды. Вып. 17. Москва, 1977. С. 139 и сл.

⁷⁶ - O. Clément, Aperçus... P. 305.

⁷⁷ - Н. Бердяев, О рабстве и свободе человека. С. 22.

⁷⁸ - O. Clément, Aperçus... P. 306.

⁷⁹ - E. Porret, La philosophie chrétienne en Russie. Nicolas Berdiaeff. Neuchatel, 1944. P. 121.

⁸⁰ - Ср.: Н. Лосский, История русской философии. С. 507.

⁸¹ - Таково определение eros'a, ср.: La Spiritualité. P. 288.

⁸² - 1 Ин. 4,8.16.

⁸³ - La Spiritualité. P. 289.

⁸⁴ - Вечное в русской философии // Этика преображенного Эроса. Москва, 1994. С. 188.

⁸⁵ - O. Clément, Aperçus... P. 305.

⁸⁶ - O éros'e и agapé см.: La Spiritualité. P. 286 ff.

⁸⁷ - С. Франк, «Я» и «ты» (социально-философский набросок) // Сборник статей, посвященных Петру Бернгардовичу Струве. Прага, 1925. С. 442–443.

⁸⁸ - Ср.: П. Евдокимов, Женщина и спасение мира. С. 54.

⁸⁹ - Прот. С. Булгаков, Агнец Божий. С. 389 и сл.

⁹⁰ - Свящ. Павел Флоренский, Столп и утверждение истины. Гл. V, письмо 4-е. Москва, 1914. С. 91–92.

⁹¹ - Там же. С. 92.

⁹² - Вл. Лосский, Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 129.

⁹³ - Там же. С. 129. Постичь личность можно только «посредством откровения» (V. Lossky et N. Arseniev, *La paternité spirituelle en Russie au XVIIIe et XIXe siècles* // *Spiritualité orientale* 21. Betlefontaine, 1977. P. 109). См. также П. Я. Чаадаев у В. Зеньковского, *История русской философии*. Т. I. Ч. I. С. 177.

⁹⁴ - О. Clément, *Aperçus...* P. 304.

⁹⁵ - Ср.: Записки из подполья, I, IX // Полное собр. соч. в 30-ти тт. Т. 5. Ленинград, 1973. С. 118–119.

⁹⁶ - Свящ. Павел Флоренский, *Столп и утверждение истины*. Гл. V, письмо 4-е. Москва, 1914. С. 82 и сл. «Можно сказать, что “Я” не есть существование, но сверхсуществование, поскольку оно не существует в обычном понимании этого слова». О. Сергей Булгаков развивает идею, заимствованную у о. П. Флоренского, о том, что «Я» не может быть концептуализировано, ибо концепция восходит к тому порядку вещей, к которому личность не принадлежит – порядку господства, владения. Личность же восходит к порядку кенозиса, не-владения. (О. Clément, *Aperçus...* P. 304).

⁹⁷ - Н. Бердяев, *О рабстве и свободе человека*. С. 21; О. Clément, *Aperçus...* P. 305.

⁹⁸ - Ср.: B. Schultze, *Vissarion Grigorjewitsch Belinskij. Vorbereiter des revolutionären Atheismus in Russland*. München, 1959. S. 113; см. также: В. Зеньковский, *История русской философии*. Т. I. Ч. 2. С. 60 и сл.

⁹⁹ - *Столп и утверждение истины*, XVIII. С. 518.

¹⁰⁰ - См.: Hans von Eckhardt // E. Benz, *Die Ostkirche im Lichte derprote-tantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*. München, 1952. S. 343.

¹⁰¹ - Л. Н. Толстой, *Война и мир*. Самара, 1996. Т. IV. С. 530.

¹⁰² - Там же.

¹⁰³ - Ср.: G. Podskalsky, *Christentum...* S. 146.

¹⁰⁴ - *Философия общего дела*. Т. 2. Москва, 1913. С. 162 и сл.; В. Зеньковский, *История русской философии*. Т. II. Ч. 1. С. 144.

¹⁰⁵ - Goerd, I. S. 526 ff.

- ¹⁰⁶ - В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч. 2. С. 57.
- ¹⁰⁷ - Вечное в русской философии // Этика преображенного Эроса. Москва, 1994. С. 160.
- ¹⁰⁸ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 13–14; ср.: G. Piovesana, *Storia del pensiero russo contemporaneo* (1988–1988). Roma, 1992. P. 160 ff.
- ¹⁰⁹ - Н. Бердяев, Константин Леонтьев. YMCA-PRESS. Париж, 1926. С. 204.
- ¹¹⁰ - См. ниже с. 308 наст. издания.
- ¹¹¹ - *La Spiritualité*. P. 101 ff.
- ¹¹² - Н. Бердяев, Самопознание (Опыт философской биографии). YMCA-PRESS. Париж, 1989. С. 60; M. Spinka, *Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom*. Philadelphia, 1950
- ¹¹³ - Мирозерцание Достоевского. YMCA-PRESS. Париж, 1968. С. 3.
- ¹¹⁴ - См.: T. Špidlík, *L'antropologia dell'Oriente Cristiano* // *Temi di Antropologia Teologica*. Teresianum, Roma, 1981. P. 388 ff.; *Der anthropologische Aspekt der Freiheit bei Dostoevski* // *Festschrift für Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag*. Erlangen, 1982. S. 294–316.
- ¹¹⁵ - Братья Карамазовы. Ч. II. Кн. 5, гл. 5 // Собр. соч. Т. XIV. С. 224 и сл.
- ¹¹⁶ - Бесы // Собр. соч. Т. X.
- ¹¹⁷ - Братья Карамазовы. Ч. III. Кн. 7, гл. 4 // Собр. соч. Т. XIV. С. 326 и сл.
- ¹¹⁸ - Замечание Н. Бердяева в Экзистенциальной диалектике божественного и человеческого. YMCA-PRESS. Париж, 1952. С. 87.
- ¹¹⁹ - Вечное в русской философии. С. 173 и сл.
- ¹²⁰ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 163.
- ¹²¹ - То есть одновременно «род мышления» и «форма мышления».
- ¹²² - П. Чаадаев, Философические письма. Письмо 4-е // Сочинения. Москва, 1989. С. 61.

- ¹²³ - Ср.: Столп и утверждение истины. I. С. 6–7.
- ¹²⁴ - Смысл жизни. Москва, 1918. С. 163 и сл.
- ¹²⁵ - Н. Бердяев, На пороге новой эпохи. Санкт-Петербург, 1996. С. 269–270.
- ¹²⁶ - *La Spiritualité*. P. 30 ff.
- ¹²⁷ - Н. Бердяев, Философия свободного духа. Ч. I. Париж, 1927. С. 179.
- ¹²⁸ - Бог и человек взаимно нуждаются друг в друге, ибо любящий ни одного мгновения не может существовать без любимого существа (Н. Бердяев, Философия свободного духа. Ч. II. С. 33–34); ср.: *La Spiritualité*. P. 49.
- ¹²⁹ - P. Klein, Die «kreative Freiheit» nach Nikola] Berdjajew. Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt. Regensburg, 1976; A. Dell'Asta, La creatività a partire da Berdjaev. Milano, 1977.
- ¹³⁰ - Париж, 1923.
- ¹³¹ - Н. Бердяев, Философия свободного духа. Ч. I. С. 201; E. Porret, Berdiaeff. P. 177 ff.
- ¹³² - Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956. С. 283–298.
- ¹³³ - Братья Карамазовы. Собр. соч. Ч. I. Кн. 3, гл. 3. С. 100.
- ¹³⁴ - Ср.: С. Франк, Реальность и человек. С. 297.
- ¹³⁵ - Е. Трубецкой, Смысл жизни // Смысл жизни. Антология. Москва, 1994. С. 419.
- ¹³⁶ - Т. 57. С. 163–169.
- ¹³⁷ - Б. Вышеславцев, Вечное в русской философии // Этика преображенного Эроса. Москва, 1994. С. 288.
- ¹³⁸ - В. Розанов, Религия и культура. Санкт-Петербург, 1899. 2-е изд. – 1901.
- ¹³⁹ - Там же.
- ¹⁴⁰ - Н. Бердяев, На пороге новой эпохи. С. 276–277.
- ¹⁴¹ - *La Spiritualité*. P. 57 ff.
- ¹⁴² - В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 1. С. 211.
- ¹⁴³ - О началах. Берлин, 1925. Гл. I, 14. С. 50 и сл.

- 144 - Н. Лосский, История русской философии. С. 383.
- 145 - Там же. С. 387.
- 146 - Ср.: С. 37 наст, издания.
- 147 - Ср.: С. 28–29 наст, издания.
- 148 - Ср.: С. 38 наст, издания.
- 149 - Жить – любви служить. Москва, 1900. С. 19.
- 150 - Оправдание добра. Ч. II, гл. 8, VIII // Собр. соч. Т. VII. С.-Петербург, 1903. С. 190.
- 151 - Там же.
- 152 - Ср.: С. 31 наст, издания.
- 153 - Ср.: E. Porret, Berdiaeff. P. 118 ff.
- 154 - Оправдание добра. С. 209.
- 155 - P. Klein, Die «kreative Freiheit»... S. 218 ff.
- 156 - Н. Бердяев, Миросозерцание Достоевского. С. 109–110.
- 157 - Ср.: С. 63 и сл. наст, издания.
- 158 - La Spiritualité. P. 63 ff.
- 159 - Ср. у Г. Сковороды: «Служить Богу означает служить самим себе, поскольку мы обожены» (L. Gančikov // EnFil IV, стб. 670); Л. Карсавин, О началах. С. 48: «Theosis»; Goerd. I. S. 768: «Vergöttlichung» (Index).
- 160 - Вл. Соловьев, Оправдание добра. Ч. III, гл. 19, X // Собр. соч. Т. VII. С.-Петербург, 1903. С. 448.
- 161 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 174.
- 162 - Н. Бердяев, Философия свободного духа. Ч. II. С. 7. В связи с этим Бердяев приводит высказывание архим. Феодора (Бухарева): «Будет ли и когда будет у нас это духовное преобразование, по которому и все земное мы стали бы разуметь по Христу?» (Русская идея. С. 187).
- 163 - Н. Бердяев, О достоинстве христианства и недостоинстве христиан. Варшава, 1928. С. 12.
- 164 - Не мир, но меч. С.-Петербург, 1908. С. 37; К будущей критике христианства. Москва, 1914; В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. С. 57–58.

¹⁶⁵ - О сопротивлении злу силою. Берлин, 1925; ср.: Н. Лосский, История русской философии. С. 495.

¹⁶⁶ - Л. Карсавин, О началах. С. 28–29; см.: Bubnoff. II. P. 307 ff: «Я есть единство. Воссоединение, достигнутое через самосознание, через познание, не является полным. И потому нам кажется, что наше самосознание есть “нечто нереальное, нечто вроде сновидения”. Осознать эту иллюзорность своего собственного бытия означает определить его с точки зрения высшего бытия; тем самым подразумевается, что в дополнение к моему низшему бытию я обладаю также и высшим бытием, другими словами, я представляю собой то совершенное всеединство, которым я обладаю в Богочеловеке, но всеединство умаленное». Ср.: Н. Лосский, История русской философии. С. 386–387.

¹⁶⁷ - Мысли о символизме. Борозды и межи // У Собр. соч. Т. П. Брюссель, 1974. С. 614.

¹⁶⁸ - Идиот. Ч. IV, V // Собр. соч. Т. 8. С. 433.

¹⁶⁹ - P. Evdokimov, Gogol... P. 285; ср.: K. Onasch, En quête d'une Ofihodoxie «alternative». Le Christ et l'Eglise dans l'oeuvre de F.M. Dostoevskij // Mille ans. P. 250 ff.: Возможно, что прототипом «идиота» был А. М. Бухарев, не сумевший реализовать своего идеала и умерший от туберкулеза.

¹⁷⁰ - Ср.: Н. Бердяев, Русская идея. С. 6.

¹⁷¹ - В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч. 1. С. 94.

¹⁷² - Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Париж, 1945. Отдел I, гл. 3: «Зло»; ср.: Н. Лосский, История русской философии. С. 275.

¹⁷³ - Вл. Соловьев // Сочинения. Брюссель. Т. VIII. С. 556–582.

¹⁷⁴ - Братья Карамазовы. Ч. II, кн. 5 // Собр. соч. Т. 14. С. 224 и сл.

¹⁷⁵ - Ср.: Н. Лосский, История русской философии. С. 417.

¹⁷⁶ - L. Gančikov // EnFil I, стб. 1020.

¹⁷⁷ - Ср.: E. Behr-Sigel, Bouhkharev. Un théologien de l'Eglise orthodoxe russe en dialogue avec le monde moderne. Paris, 1977;

А. Белоруков, Внутренний перелом в жизни А. М. Бухарева (архимандрита Феодора) // Богословский Вестник, 1915, III.

¹⁷⁸ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 94.

¹⁷⁹ - Там же. С. 90–91: «Метафизическая диалектика гуманизма... была раскрыта Достоевским. Достоевский отказывается от идеалистического гуманизма 40-х годов, от Шиллера, от культа “высокого и прекрасного”, от оптимистических представлений о человеческой природе, он переходит к “реализму действительной жизни”, но к реализму не поверхностному, а глубинному, раскрывающему сокровенную глубину человеческой природы во всех ее противоречиях, но и во всей ее красоте, наполненной Христом». На Западе появление Ницше ознаменовало конец гуманистического царства.

¹⁸⁰ - M. Lot-Borodine // Revue d'histoire des religions 106 (1935). P. 35.

¹⁸¹ - La Spiritualité. P. 48.

¹⁸² - Ibid. P. 34ff.

¹⁸³ - Письма о духовной жизни. Москва, 1903. С. 247; Théophane. P. 196

¹⁸⁴ - I. Goraïnoff, Séraphim de Sarov // La Spiritualité orientate 11. Bellefontaine, 1973. P. 179–221; ср.: V. Rochecau, Saint Séraphim. Sarov et Diéyevo, Etudes et Documents // La Spiritualité orientate 45. Bellefontaine, 1987.

¹⁸⁵ - Архим. Софроний (Сахаров), Старец Силуан. Париж, 1952. С. 146.

¹⁸⁶ - P. Evdokimov, La nouveauté de l'Esprit // La Spiritualité orientate 20. Bellefontaine, 1977. P. 109.

¹⁸⁷ - La Spiritualité. P. 33.

¹⁸⁸ - Б. Вышеславцев, Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955. С. 20 и сл.

¹⁸⁹ - Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Москва, 1897. С. 49; Théophane. P. 33.

¹⁹⁰ - Théophane. P. 29 ff...; La Spiritualité. P. 31.

¹⁹¹ - Ibid. P. 29 ff.

- ¹⁹² - Théophane. Р. 33.
- ¹⁹³ - Невеста Агнца. Париж, 1945. С. 262.
- ¹⁹⁴ - О сопротивлении злу силою. Берлин, 1925; ср.: Н. Лосский, История русской философии. С. 494–495.
- ¹⁹⁵ - Письма о духовной жизни. Москва, 1903; Théophane. Р. 193 ff. Ср.: Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. С. 170: «Трудясь всеусильно, всю печаль вашу об успехе возверзите на Господа» (Прим. Пер).
- ¹⁹⁶ - Ср.: Т. Špidlík, Per una mariologia antropologica (usando le analisi di S. L. Frank) // Marianum 41 (1979). Р. 491–506.
- ¹⁹⁷ - Ср.: С. 57 наст. издания.
- ¹⁹⁸ - La Spiritualité. Р. 74.
- ¹⁹⁹ - Théophane. Р. 98 ff.
- ²⁰⁰ - La spiritualité. Р. 74 ff.
- ²⁰¹ - Архим. Софроний (Сахаров), Старец Силуан. С. 123.
- ²⁰² - В связи с этим следует упомянуть Д. С. Мережковского, З. Н. Гиппиус, Д. Filosofova.
- ²⁰³ - Свящ. Павел Флоренский, Столп и утверждение истины. VI, письмо 5-е. С. 128–129.
- ²⁰⁴ - Там же. С. 113 и сл.
- ²⁰⁵ - С. М. Зарин, Аскетизм по православно-христианскому учению. С.-Петербург, 1907. Т. II. С. 67 и сл.
- ²⁰⁶ - Творения. Т. I. Размышления и благодарения. Москва, 1899. С. 212; ср.: И. Кологривов, Очерки по истории русской святости. Сиракузы, 1991. С. 332–333.
- ²⁰⁷ - Е. Попов, Общенародный чтения по православно-нравственному богословию. С. 68.
- ²⁰⁸ - Ф. М. Достоевский, Письма // Собр. соч. Т. 28,1. 1985. С. 176. См. также: Р. Evdokimov, Gogol... Р. 195 ff.
- ²⁰⁹ - Творения святого отца нашего Кирилла, епископа Туровского. Киев, 1880. С. 117.
- ²¹⁰ - Там же. С. 93.
- ²¹¹ - Сокровище духовное, от мира собираемое, гл. 72 // Творения. Т. IV. Москва, 1899. С. 158.

²¹² - Ср.: С. Остроумов, Жить – любви служить. Москва, 1900. С. 101; Tyszkiewicz, Moralistes. P. 179.

²¹³ - La Spiritualité. P. 43.

²¹⁴ - Н. Менстров, Уроки по христианскому православному нравоучению. С.-Петербург, 1912. С. 81.

²¹⁵ - Столп и утверждение истины. IX, прим. 400. С. 448.

²¹⁶ - Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 237.

²¹⁷ - Оправдание добра. Ч. II, гл. 9, V // Собр. соч. Т. VII. С. 205–206.

²¹⁸ - La Spiritualité. P. 41 ff.

²¹⁹ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 187.

²²⁰ - Ср.: С. 87 и сл. наст. издания.

²²¹ - Прот. Сергей Булгаков, Агнец Божий. Гл. 3. С. 184–239. «Богословие Воплощения неверно ограничивать пределами сотериологии». «Боговоплощение не есть акт Бога над миром, но в мире». «В этом Бог открывает тайну воли Своей по Своему благоволению, которое Он предустановил в нем в устроение полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главой Христом (Еф. 1:10)». «Боговоплощение есть и внутреннее основание творения, его целепричина. Бог создал мир не для того, чтобы держать его от Себя на том непреодолимом метафизическом расстоянии, на которое Творец отстоит от творения, но чтобы преодолеть и это расстояние и совершенно соединиться с миром, не извне только, как Творец и даже Промыслитель, но и изнутри».

²²² - Еф. 1, 10; Гал. 4, 4; ср. также: Мк. 1, 15.

²²³ - Оправдание добра. Ч. II, гл. 9, VI // Собр. соч. Т. VII. С. 208.

²²⁴ - Там же. С. 200.

²²⁵ - Там же. С. 208: «Итак, разум истории в самом ее фактическом ходе заставляет нас признать в Иисусе Христе не последнее слово царства человечества, а первое и всеединое Слово Царства Божия – не человекобога, а Богочеловека, или безусловную индивидуальность. С этой точки зрения

совершенно понятно и то, почему Он сперва явился среди истории, а не в конце ее».

²²⁶ - *La spiritualité*. P. 127 ff.

²²⁷ - Сочинения. Минск, 1999. С. 30.

²²⁸ - Оправдание добра. Ч. II, гл. 9, III // Собр. соч. Т. VII. С. 201.

²²⁹ - А. С. Хомяков, Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // Сочинения. Т. II. Москва, 1907. С. 57 и сл.

²³⁰ - А. С. Хомяков, Там же. Эсхатологическое объединение людей в личности Христа поверх всех традиций, к которым они принадлежат, – основная тема Краткой повести об Антихристе Вл. Соловьева (Т. VIII. С. 556–582).

²³¹ - С. Н. Булгаков доказывает это христологическое единство Церкви посредством своих рассуждений о любви, преодолевающей индивидуальность созданием личности, соединенной с другими. Воплощенный Христос есть истинный Человек. Вобрав в Себя человеческую природу, Господь становится историческим индивидом, но Его индивидуальность не скована онтологическими ограничениями. Он не обладает индивидуальностью в отрицательном и ограничительном смысле, каковою она стала вследствие падения Адама. Он – Человек, Человек Универсальный, ибо Его Личность, содержащая в Себе все человеческие образы, воистину есть «Личность всех личностей» (Свет невечерний. Москва, 1917. Гл. II. С. 334 и сл.: «Второй Адам»).

²³² - T. Špidlík, Un facteur (d'uition: la poésie. Viacheslav Ivanoff // ОСР 33 (1967). P. 130–138.

²³³ - Сочинения. Москва, 1989. С. 408.

²³⁴ - Сочинения и письма. Т. I. Москва, 1913. С. 153.

²³⁵ - *Le Christ dans la pensée russe*. Paris, 1970. P. 41.

²³⁶ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 9.

²³⁷ - M. F. Lacan, Humilité...// X. Leon-Dufour, Vocabulaire de Théologie Biblique. Paris, 1971. Col 555 ff.

²³⁸ - См. ниже с. 330 наст, издания.

- 239 - L'amour fou de Dieu. Paris, 1973. P. 31.
- 240 - О жизни преизбыточествующей. Брюссель, 1966. С. 80.
- 241 - С нами Бог. С. 264.
- 242 - М. Тареев, Уничтожение Господа нашего Иисуса Христа. Москва, 1901; Сергиев Посад, 1908.
- 243 - Агнец Божий. Гл. 4, 1: «Уничтожение Господа (кенозис)».
- 244 - Свящ. Павел Флоренский, Столп и утверждение Истины. VI, письмо 5-е. С. 138; Там же. XI, письмо 10-е. С. 325–326.
- 245 - Л. Карсавин, О началах. С. 39 и сл.; С. 58 и сл.
- 246 - Н. Лосский, История русской философии. С. 279 и сл.
- 247 - . Булгаков, Православие. Париж, без даты. С. 319 и сл.; Вл. С Лосский, Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 237.
- 248 - Ф. Тютчев, Лирика. Т. I. Москва, 1965. С 161.
- 249 - Г. Федотов, Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). Москва, 1991.
- 250 - Там же.С. 43.
- 251 - Ср.: И. Кологривов, Очерки по истории русской святости. С. 293 и сл.
- 252 - Там же. С. 335.
- 253 - «Вот почему трагическая сторона мистической ночи, ночи чувств, очень мало разрабатывается на Востоке» (П. Евдокимов, Женщина и спасение мира. С. 94).
- 254 - T. Špidlík, Gesu%` Cristo «иото dei dolori» nell' arte iconografica orientate e occidentale // Asprenas 25, 4 (1978). P. 431–436.
- 255 - La Spiritualité. P. 47.
- 256 - Житие / /Памятники литературы древней Руси, XIV – середина XV века. Москва, 1981. С. 265 и сл.
- 257 - Г. Федотов, Стихи духовные. С. 28.
- 258 - Ср.: Elisabeth de la Trinité // DS 4, 2 (1960). Col. 589–594.
- 259 - «Вознесение на небо через призывание (эпikleзу) и их преложение в Тело и Кровь Христовы, вновь приносимые на

видимый алтарь храма. Таким образом, хлеб и вино соединяются с небесной реальностью Христа и становятся его частицей». См.: П. Евдокимов, Православие (пер. с фр.). Москва, 2002. С. 351 и сл.; ср. латинский эпиклезис *Supplices rogamus*.

²⁶⁰ - E. Porret, Berdiaeff. P. 114.

²⁶¹ - Bubnoff II. P. 247.

²⁶² - La Spiritualité. P. 47 ff.

²⁶³ - В письме от 2 октября 1852 г., адресованном А. И. Кошелеву, И. В. Киреевский пишет: «Учение о Святой Троице не потому только привлекает мой ум, что является как высшее средоточие всех святых истин, нам откровением сообщенных, но и потому еще, что, занимаясь сочинением о философии, я дошел до того убеждения, что направление философии зависит, в первом начале своем, от того понятия, которое мы имеем о Пресвятой Троице» (цитируется по книге: Свящ. П. Флоренский, Столп и утверждение истины. С. 805, прим. 1037; И. Киреевский, Полное собрание сочинений. Москва, 1911. Т. I. С. 74).

²⁶⁴ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 163.

²⁶⁵ - P. Evdokimov, Gogol... P. 220 ff. См. также: Ф. М. Достоевский, Письма, I. Москва; Ленинград, 1928. С. 290. П. Евдокимов и К.-Г. Юнг дают одно и то же – тринитарное – объяснение.

²⁶⁶ - Вл. Соловьев, Русская идея // О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 245. В брошюре, где обсуждается конференция, посвященная девятистой годовщине крещения Руси, говорится: «Девятьсот лет тому назад мы были крещены Святым Владимиром во имя Животворящей Троицы, а не во имя бесплодного единства. Русская идея не может заключаться в отречении от нашего крещения».

²⁶⁷ - Ср.: Bubnoff, П. P. 344.

²⁶⁸ - Н. Лосский, История русской философии. С. 386.

²⁶⁹ - L. Gančikov // EnFil. Col. 467; M. Silberer, Die Trinitätslehre im Werk von Pavel A. Florenskij. Würzburg, 1984.

²⁷⁰ - Столп и утверждение истины. XXIX. С. 593–599.

- 271 - Там же. С. 595 и сл.
- 272 - Там же. IV, письмо 3-е. С. 63–66.
- 273 - Там же. VI, письмо 3-е. С. 52–58.
- 274 - *La Spiritualité*. P. 55, 153 ff.
- 275 - Ср.: T. Špidlík, *La Trinità nella spiritualità della Chiesa orientate* // E. Ancilli, *Il mistero del Dio vivente*. Roma, 1968. P. 235 ff.
- 276 - В Добротолубии. Т. IV. Изд. Св. Горы Афон, 1889. С. 423 и сл.
- 277 - Ср.: исследование V. Zander о социальных выводах из учения о Св. Троице в *Le Semeur*, журнале французского объединения студентов-христиан, май 1963.
- 278 - Вл. Соловьев, *Русская идея*. С. 245.
- 279 - *Antverpiae*, 1660.
- 280 - Столп и утверждение истины. V, письмо 4-е. С. 85 и сл.
- 281 - Там же. С. 457 и сл.
- 282 - Там же. С. 439.
- 283 - Там же.
- 284 - Там же. С. 457.
- 285 - Там же. С. 439.
- 286 - Fr. Rouleau, *Ivan Kireïevski et sa place dans la pensée russe*. Paris, 1972. Vol. I. P. 108 ff.
- 287 - G. Wetter, L. P. Karsavins *Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins. Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit*. Roma, 1943.
- 288 - Столп и утверждение истины. X, письмо 9-е. С. 278–279.
- 289 - Там же. С. 78–79.
- 290 - Ср.: С. 88 и сл. наст. издания.
- 291 - M. Silberer, *Op. cit.* P. 154 ff.
- 292 - О началах. Берлин, 1925. С. 155 и сл.
- 293 - Ср.: В. Зеньковский, *История русской философии*. Т. I. Ч. 1. С. 13 и сл.; Н. Лосский, *История русской философии*. С. 513 и сл.; Goerd, I, S. 556 ff.

- ²⁹⁴ - Н. Лосский, История русской философии. С. 340–341.
- ²⁹⁵ - *La Spiritualité*. P. 315; *La priere*. P. 171 ff.
- ²⁹⁶ - В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч. 1. С. 70–71; Goerdts, I. S. 205.
- ²⁹⁷ - Ср.: М. Alcalá, Andrej Tarkovskij // *La civiltà cattolica* 137 (1986) I. P. 234–245.
- ²⁹⁸ - Сочинения. Т. I. Москва, 1911. С. 249; В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч. 2. С. 17.
- ²⁹⁹ - Эти слова Ф. Голубинского цитирует В. Зеньковский в своей *Истории русской философии*. Т. I. Ч. 2. С. 108–109.
- ³⁰⁰ - Столп и утверждение истины. III, письмо 2-е. С. 15 и сл.; ср.: T. Špidlík, Grégoire de Nazianze...// *OCA* 189. Roma, 1971. P. 1 ff.
- ³⁰¹ - I. De La Potterie, Vérité // X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de Théologie Biblique*. Paris, 1970. Col. 1329.
- ³⁰² - См. далее. с. 72 наст. издания.
- ³⁰³ - Н. Арсеньев, О жизни преизбыточествующей. С. 243 и сл.
- ³⁰⁴ - Там же. С. 245.
- ³⁰⁵ - L. Gančikov // *EnFil* IV. Col. 1536; Н. Лосский, История русской философии. С. 422.
- ³⁰⁶ - С. Аскольдов, Философия и жизнь // Проблемы идеализма. Москва, 1902, С. 196–215.
- ³⁰⁷ - Борьба за Логос. Москва, 1911.
- ³⁰⁸ - L. Gančikov // *EnFil* IV. Col. 1221.
- ³⁰⁹ - Столп и утверждение истины. XXV. С. 579; Там же. I. С. 3.
- ³¹⁰ - Н. Бердяев Русская идея. С. 44.
- ³¹¹ - Н. Лосский (История русской философии. С. 48), цитирующий это утверждение Хомякова, замечает, что тот «неверно истолковывал систему Гегеля как систему абстрактного панлогизма».
- ³¹² - Сочинения. Т. II. Москва, 1948. С. 512–522; ср.: Goerdts, I. S. 81; Copleston, *Philosophy*. P. 81.
- ³¹³ - Сочинения. Т. II. С.-Петербург, 1903. С. 1–397.

- 314 - Философия общего дела. Т. II. Москва, 1913. С. 60 и сл.; В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 1. С. 138.
- 315 - Goerdts, I. S. 600 ff.; Copleston, Philosophy. P. 390 ff.
- 316 - Ср.: Evdokimov, Gogol... P. 192.
- 317 - L. Del Pane // EnFil. Col. 564 ff.
- 318 - Н. Лосский, История русской философии. С. 512.
- 319 - Там же. С. 512.
- 320 - Там же. С. 491.
- 321 - И. Ильин, Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Москва, 1918. 2 тт.; по-немецки (в сокращении): Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre. Bern, 1946.
- 322 - Г. Флоровский, Пути русского богословия. YMCA-PRESS. 1983. С. 500.
- 323 - См. ниже с. 83 и сл. наст. издания.
- 324 - В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. С. 267 (предметный указатель: Этика).
- 325 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 116.
- 326 - R. Onasch, En quête d'une Orthodoxie alternative. Le Christ et l'Eglise dans l'oeuvre de F. M. Dostoevskij // Mille ans. P. 249 ff.
- 327 - Бог и государство. Петроград, 1918; Dieu et l'Etat, Oeuvres. Paris, 1907–1911. Т. I. P. 261–320.
- 328 - Copleston, Philosophy. P. 140.
- 329 - Paris, 1907.
- 330 - Москва, 1909.
- 331 - Ср.: Théophane. P. 52.
- 332 - Н. Бердяев, Философия свободного духа. Париж, 1933. С. 31; он же, Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж, 1947; E. Porret, Berdiaeff. P. 105 ff.
- 333 - PG 150, 932d, Théophanes; ср.: П. Евдокимов, Женщина и спасение мира. С. 95.

³³⁴ - Интересно отметить, что утверждал Л. Шестов, говоря о В. Белинском. «Как человек, искушенный опытом, – говорит он, – он слишком глубоко чувствовал, сколько опасности кроется во всяком чрезмерно страстном увлечении идеей. Он знал уже, что в глубине идеи таится неразрешимое противоречие, и потому старался держаться ее поверхности». Ср.: Л. Шестов, *Философия трагедии. Достоевский и Ницше*. Москва, 2001. С. 157.

³³⁵ - Н. Лосский, *История русской философии*. С. 425 и сл.; С. 268 и сл.

³³⁶ - Л. Карсавин у Н. Лосского, *История русской философии*. С. 381 и сл.; 395 и сл.; ср.: L. Gančikov // *EnFil II*. Col. 1679

³³⁷ - С. Франк, *Свет во тьме*. Париж. С. 29.

³³⁸ - Свящ. П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*. XXVI. С. 582–586: к истории термина «антиномия».

³³⁹ - См. рисунок к письму 6-му в «Столпе...». С. 143.

³⁴⁰ - Там же. С. 808.

³⁴¹ - E. Porjret, *Berdiaeff*. P. 12.

³⁴² - *Душа России*. Москва, 1916; ср.: *Судьба России...* Москва, 1918; *Русская идея*. С. 5.

³⁴³ - T. Špidlík, *Les grands mystiques russes*. Paris, 1979. P. 373 ff.

³⁴⁴ - J.-L. Seifert, *Die Weltrevolutionäre von Bogomil über Huss zu Lenin*. Wien, 1931.

³⁴⁵ - Н. М. Минский, *Религия будущего (Философские разговоры)*. С.-Петербург, 1905; ср.: Н. Лосский, *История русской философии*. С. 429.

³⁴⁶ - Л. Н. Толстой, *Война и мир*. Ч. I, X. Самара, 1996. Т. 3. С. 45–46.

³⁴⁷ - Как Н. Лобачевский создал свою систему неевклидовой геометрии, независимую от аксиомы о параллельных прямых, так и мы можем принять неаристотелеву логику, независимую от принципа противоречия (Н. Васильев, *Воображаемая*

(неаристотелева) логика // Журнал Министерства Народного Просвещения. Август, 1912. С. 207–246).

³⁴⁸ - Goerd, I. S. 306 ff.

³⁴⁹ - V. A. Gratieux, A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile. Vol. II. Paris, 1939. P. 207.

³⁵⁰ - Афины и Иерусалим. Париж, 1951.

³⁵¹ - L. Chestov, La philosophie de la Tragédie. Dostoïevski et Nietzsche. Paris, 1926.

³⁵² - Е. Трубецкой, Смысл жизни. Берлин, 1922. С. 10.

³⁵³ - P. Evdokimov, L'amour fou de Dieu. Paris, 1973. P. 14.

³⁵⁴ - Доктрина металогического познания, как высшего дополнения познания логического, особенно интересовала о. П. Флоренского, о. С. Булгакова и Н. Бердяева. Но наиболее подробно и убедительно она была разработана С. Франком в его книге Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Петроград, 1915; В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. С. 162–163; Н. Лосский, История русской философии. С. 343.

³⁵⁵ - La priere. P. 209 ff.

³⁵⁶ - Ф. М. Достоевский, Записки из подполья // Собр. соч. Т. V. С. 119.

³⁵⁷ - E. Porret, Berdiaeff. P. 106.

³⁵⁸ - Апофеоз беспочвенности. Петербург, 1905; ср.: L. Gančikov // EnFil IV. Col. 577 ff.

³⁵⁹ - Н. Арсеньев, О жизни преизбыточествующей. С. 9.

³⁶⁰ - Метафизика в древней Греции. Москва, 1890. С. 9 и сл.; ср.: Goerd, I. S. 554.

³⁶¹ - Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955. С. 247 и сл.

³⁶² - С нами Бог. С. 184 и сл.

³⁶³ - Н. Лосский, История русской философии. С. 424–425.

³⁶⁴ - Для него «человек есть одновременно тварь и нетварь, абсолютное в относительном и относительное в абсолютном». Человеческий дух невыразим в каком бы то ни было определении. «Поэтому человеку присуще стремление к

абсолютному творчеству по образу Божьему, однако своими собственными силами он не в состоянии создать что-либо совершенное, “шедевр”». «Его сотворенное бытие складывается из бытия и не-бытия» и потому «гениальностью и ничтожеством отмечена природа человека». Ср.: Н. Лосский, История русской философии. С. 275.

³⁶⁵ - С. Н. Булгаков, Свет невечерний. Москва, 1917. Ч. II. Божественное ничто; ср.: Н. Лосский, История русской философии. С. 273.

³⁶⁶ - В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. С. 153 и сл.; Н. Лосский, История русской философии. С. 389; Там же. С. 430 (Мережковский).

³⁶⁷ - С. Франк, С нами Бог. С. 374 и сл.

³⁶⁸ - Столп и утверждение истины. VII, письмо 6-е. С. 162.

³⁶⁹ - Старец Силуан. С. 14.

³⁷⁰ - Столп и утверждение истины. VII, письмо 6-е. С. 159–160.

³⁷¹ - См. ниже с. 63 и сл.

³⁷² - Столп и утверждение истины. VII, письмо 6-е. С. 155.

³⁷³ - Ср.: Н. Лосский, История русской философии. С.276: «Антиномии религиозного сознания не могут быть разрешены простым формулированием двух логически противоречивых суждений. Необходимо подняться до такого уровня, где их противоположность отчасти устраняется».

³⁷⁴ - Б. Вышеславцев, Вечное в русской философии. С. 228–249: два пути спасения.

³⁷⁵ - Там же. С. 228. Далее он пишет: антиномии жизни принимают поистине трагические формы: «стремишься жить – а надо умирать; хочешь быть здоровым и радостным – а нужно страдать... Человек, заслуживающий высшего уважения, приговаривается к смертной казни!... Мы подходим к вершине трагизма, когда повышается степень несправедливости: это страдание и обвинение невинного человека, человека уважаемого, святого – и, наконец, Богочеловека! Это предел трагизма... Вершина трагичного есть Голгофа».

³⁷⁶ - La Spiritualité. P. 318; La prière. P. 179.

- 377 - См. ниже с. 300 наст, издания.
- 378 - Б. Вышеславцев, Вечное в русской философии. С. 156. Ср.: В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. С. 234–235.
- 379 - Н. Лосский, История русской философии. С. 514.
- 380 - Сочинения. I. Москва, 1900. С. 34; A. Gratieux, A. S. Khomiakov... II. Paris, 1939. P. 8; Н. Лосский, История русской философии. С. 49.
- 381 - Н. Лосский, История русской философии. С. 514.
- 382 - M. George, *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solovevs*. Göttingen, 1988; ср.: T. Špidlík, *Solov'ëv // La mistica, fenomenologia e riflessione teologica*. Roma, 1984. P. 647–668.
- 383 - Опыт эсхатологической метафизики // Царство Духа и царство Кесаря. Москва, 1995. С. 164.
- 384 - *Übergegenständliches und ungegenständliches Wissen // Commentationes Ordinis Philologorum. Lib. II. Université de Kansas, 1927; Beiträge zum Erkenntnisproblem: Das Logikrationale // Erasmus. Commentationes Societatis Philos. Lituaniae. Vol. I (1930). Kansas.*
- 385 - *La prière*. P. 254.
- 386 - См. выше с. 30 наст, издания.
- 387 - Н. Лосский, История русской философии. С. 321.
- 388 - С. Франк, Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Петроград, 1915; переизд.: Париж, 1974; ср.: Н. Лосский, История русской философии. С. 341.
- 389 - Ср.: O. Clément, *Orient – Occident. Deux penseurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*. Genève, 1985. P. 35–37.
- 390 - Евагрий, Наставления о подвижничестве // Добротолюбие. Париж, 1988. Т. I. С. 570.
- 391 - *La Spiritualité*. P. 321; *La prière*. P. 192.
- 392 - А. Хомяков, Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // Сочинения. Т. II. Москва, 1900. С. 108–109.
- 393 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 163.

- 394 - Столп и утверждение истины. V, письмо 4-е. С. 74.
- 395 - Одиссея. XII, стих 191. Москва, 1993. С. 154.
- 396 - Ср.: схоластический принцип: *quo major extensio eo minor comprehensio* (чем больше я познаю, тем меньше понимаю).
- 397 - Ср.: Н. Лосский, История русской философии. С. 48 и сл.
- 398 - В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч. 1. С 159.
- 399 - Там же. С. 65–66,
- 400 - Ср.: T. Špidlík, *Un facteur d'union: l'apocryphe*. Viatcheslaf Ivanoff // ОСП 33 (1967. Р. 130–138).
- 401 - *La Spiritualité*. Р. 121; *La prière*. Р. 203.
- 402 - Например, у В. Н. Карпова (умер в 1867 г.), ср.: Goerdts, I. Р. 346 ff.
- 403 - В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. С. 150.
- 404 - Špidlík, Solov'ev // *La mystique...* Roma, 1984. Р. 647–668.
- 405 - См. ниже с. 94 и сл. наст. издания.
- 406 - Ср.: A. Carlini, *Ideal* // *EnFil* II. Col. 1175; J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*. Paris, 1945.
- 407 - Оправдание добра. Ч. II, гл. 8, VI // Собр. соч. Т. VII. С. 188.
- 408 - Там же.
- 409 - Философские начала цельного знания // Сочинения. Т. I. Брюссель, 1966. С 308.
- 410 - *La Spiritualité*. Р. 325; *La prière*. Р. 206 ff.
- 411 - Столп и утверждение истины, XXIX. С. 594.
- 412 - Там же. Прим. к письму 2. С. 610–612.
- 413 - В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. С. 259, предметный указатель: Всеединство; Н. Лосский, История русской философии. С. 514–515.
- 414 - Ср.: S. Basile, *Not. in principium Proverbiorum* 3 // PG 31, 389.

⁴¹⁵ - В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч. 2. С. 106–107.

⁴¹⁶ - O. Clément, Orient – Occident... P. 27–29.

⁴¹⁷ - L. Gančikov // EnFil II. Col. 1678 ff.; Н. Лосский, История русской философии. С. 382.

⁴¹⁸ - Н. Лосский, История русской философии. С. 381–382.

⁴¹⁹ - L. Gancikov // EnFil II. Col. 1719 ff. Мы еще будем говорить об этом аспекте в главе, посвященной сердцу, см. ниже.

⁴²⁰ - Н. Лосский, История русской философии. С. 516.

⁴²¹ - Вечное в русской философии. С. 308–324.

⁴²² - Вечное в русской философии. С. 310–311.

⁴²³ - Там же. С. 312 и сл.

⁴²⁴ - Ту же идею можно найти и у П. Чаадаева: «Народы живут лишь могучими впечатлениями, которые оставляют в их душе протекшие века, да общением с другими народами. Вот почему каждый отдельный человек проникнут сознанием своей связи со всем человечеством. Что такое жизнь человека, говорит Цицерон, если память о прошлых событиях не связывает настоящего с прошедшим?» См.: П. Чаадаев, Философические письма // Сочинения. С. 21; цитата из Цицерона, Orator 35, 12 (ad sensum).

⁴²⁵ - См. выше с. 56 наст. издания.

⁴²⁶ - «Таким образом, память – творческое начало мысли, то есть мысль в мысли и собственной мысли. То, что у Бога называется памятью, – совершенно сливается с мыслию Божией, потому что в Божественном сознании время тождественно с вечностью». См.: Столп и утверждение истины. VIII, письмо 7-е. С. 196 и 202.

⁴²⁷ - Столп и утверждение истины. XIV, послесловие. С. 483 и сл.; III, письмо 2-е. С. 30–31.

⁴²⁸ - Там же. XIV. С. 484–485.

⁴²⁹ - Там же. С. 488.

⁴³⁰ - Там же. IV, письмо 3-е. С. 64 и сл.; XIV, послесловие. С. 483 и сл.

- ⁴³¹ - Повесть временных лет. Год 6495 (987). Москва, 1997. С. 106.
- ⁴³² - Полное собрание русских летописей. Т. II. С.-Петербург. 1908. С. 53.
- ⁴³³ - *Le ciel sur la terre*. München, 1928.
- ⁴³⁴ - Красота в природе // Собр. соч. С.-Петербург, 1903. Т. VI. С. 30–68; Общий смысл искусства // Там же. С. 69–83; Первый шаг к положительной эстетике // Там же. С. 424–431.
- ⁴³⁵ - Вл. Соловьев // Собр. соч. Т. VI. С. 32 и сл.: видеть одно в другом; ср.: Špidlík, Solov'ëv // *La mistica...* Roma, 1984. P. 658 ff.
- ⁴³⁶ - Вл. Соловьев // Собр. соч. Т. VI. С. 35 и сл.
- ⁴³⁷ - Духовные основы жизни // Собр. соч. Т. III. С. 376.
- ⁴³⁸ - Свт. Димотрий Ростовский. Сочинения. Т. III. Киев, 1881. С. 270 и сл.
- ⁴³⁹ - Цитируется по книге: Н. Лосский, История русской философии. С. 235.
- ⁴⁴⁰ - Н. Бердяев, Константин Леонтьев. Париж, 1926. С. 27.
- ⁴⁴¹ - Братья Карамазовы. Ч. 1, кн. 3, III // Собр. соч. Т. 14. С. 100; ср.: С. Франк, Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956. С. 297.
- ⁴⁴² - Столп и утверждение истины. VIII. письмо 7-е. С. 178 и сл.
- ⁴⁴³ - Там же. V, письмо 4-е. С. 99 и сл.
- ⁴⁴⁴ - Ср.: L. Gančikov // *EnFil* III. Col. 1395–1396.
- ⁴⁴⁵ - Столп и утверждение истины. XXVII. С. 585 и сл.
- ⁴⁴⁶ - *Il Sabato*, n. 1. Январь 1987. P. 6; Там же. п. 37. Сентябрь 1983. P. 16.
- ⁴⁴⁷ - Сочинения. Брюссель, 1977. Т. III. С. 110 и сл.; J. Sutton, *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. Towards a Reasement*. London, 1988. P. 66.
- ⁴⁴⁸ - Столп и утверждение истины. V, письмо 4-е. С. 75.
- ⁴⁴⁹ - Там же. III, письмо 2-е. С. 48–49.
- ⁴⁵⁰ - M. Semon, *Le conflit de l'art et de la religion chez Gogol et Tolstoï*// *Mille ans*. P. 236–246.

- ⁴⁵¹ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 229.
- ⁴⁵² - Там же.
- ⁴⁵³ - De l'art parfait // Слово. Рига, 1925–1926; ср.: газета Возрождение. Париж, n. 1678, 1.10.1932; n. 2772, 3.12.1932.
- ⁴⁵⁴ - Начертание христианского вероучения. Москва, 1895. С. 320; Théophane. P. 48 ff.
- ⁴⁵⁵ - Начертание... С. 316.
- ⁴⁵⁶ - То же относится и к природе: недостаточно знать ход событий, нужно понимать идею, которую Божественный Художник вложил в Свое творение. Однако разум неспособен постичь эту идею, поскольку проникнуть в область божественного может только дух. См.: Théophane. P. 22; Начертание... С. 237.
- ⁴⁵⁷ - П. Евдокимов, Женщина и спасение мира. С. 125.
- ⁴⁵⁸ - V. Lepakhine, L'ontologisme de l'icône dans l'interprétation de Paul Florenski // Mille ans. P. 282.
- ⁴⁵⁹ - Н. Лосский, История русской философии. С. 162.
- ⁴⁶⁰ - В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч. 2. С. 41.
- ⁴⁶¹ - П. Евдокимов, Женщина и спасение мира. С. 126.
- ⁴⁶² - Там же. С. 125.
- ⁴⁶³ - Н. Лосский, История русской философии. С. 417.
- ⁴⁶⁴ - Идиот. Ч. III, V // Собр. соч. Т. 8. С. 317; K. Onasch, Die Schönheit wird die Welt erlosen. Zum 100. Todestag F. Dostoevskis am 9. Januar 1981 // Theologische Literaturzeitung 11, 105 (1980). Col. 801–816; M. Tenace, La beauté unité spirituelle dans les écrits esthétiques de Vladimir Soloviev. Troyes, 1993. P. 55 ff.
- ⁴⁶⁵ - Н. Бердяев, О назначении человека. Париж, 1931. С. 266.
- ⁴⁶⁶ - Н. Лосский, История русской философии. С. 274; ср.: A Bulgakov Anthology. Ed. by J. Pain, N. Zernov. Philadelphia, 1976, n. 6. Economic Ideals, n. 12. The Corpse of Beauty.
- ⁴⁶⁷ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 163.
- ⁴⁶⁸ - Это вопрос, обращенный Н. Арсеньевым к И. Киреевскому. См.: Н. Арсеньев, О жизни преизбыточествующей.

С. 244 и сл.

⁴⁶⁹ - См. выше с. 44–47 наст. издания.

⁴⁷⁰ - Цитируется по: Gančikov // EnFil IV. Col. 1331.

⁴⁷¹ - Н. Лосский, История русской философии. С. 261; S. Bulgakov, Dialog zwischen Gott und Mensch. Ein Beitrag zur christlichen Offenbarung // Orthodoxe Beiträge 1. Marburg, 1961.

⁴⁷² - С. Н. Булгаков, Свет невечерний. Сергиев Посад, 1917.

С. 1 и сл.

⁴⁷³ - Ср.: Th. Spáčil, Doctrina theologica Orientis separati de revelatione, fide, dogmate. Roma, 1935. P. 106 ff.; Théophane. P. XIII ff.

⁴⁷⁴ - Вл. Лосский, цитируемый в книге: O. Clément, Orient-Occident... P. 19.

⁴⁷⁵ - Th. Spáčil, Loc. cit.

⁴⁷⁶ - Goerdts, I. S. 370–373.

⁴⁷⁷ - В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч. 2.

С. 112.

⁴⁷⁸ - Ср.: Н. Лосский, История русской философии. С. 49.

⁴⁷⁹ - С. Франк, С нами Бог. С. 140.

⁴⁸⁰ - Л. Шестов, цитируемый в книге: L. Gančikov // EnFil IV. Col. 579.

⁴⁸¹ - В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч. 2. С. 204.

⁴⁸² - Correspondance de G. Samarine avec la baronne de Raden (1861–1876), опубликованная Д. Самариным. Москва, 1894. С. 192–194. Письмо написано по-французски (цитируется в книге: Н. Арсеньев, La piété russe. Neuchâtel, 1963. P. 96.)

⁴⁸³ - Столп и утверждение истины. IV, письмо 3-е. С. 61 и сл.

⁴⁸⁴ - Ср.: Tertullien, De la chair du Christ // PL 2, 761a (приблизительно).

⁴⁸⁵ - Ср.: P. Rousseau, Anselme de Cantorbéry // Catholicisme I (1948). Col. 615–619.

⁴⁸⁶ - Столп и утверждение истины. V, письмо 4-е. С. 73–74.

⁴⁸⁷ - Там же. III, письмо 2-е. С. 23.

⁴⁸⁸ - П. Чаадаев, Философические письма. Письмо 5-е. С. 75.

⁴⁸⁹ - Там же. Письмо 3-е. С. 49.

⁴⁹⁰ - В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч. 2. С. 103–104.

⁴⁹¹ - А. Хомяков, цитируемый в книге: Н. Лосский, История русской философии. С. 49.

⁴⁹² - Г. Флоровский, Пути русского богословия. С. 516–517.

⁴⁹³ - Н. Лосский, История русской философии. С. 519. В том же духе Н. Бердяев пишет: «Обычный взгляд, что философия Средневековья была христианской, философия же Нового времени – нехристианской и даже антихристианской. Но в действительности скорее верно обратное... Фома Аквинат был, конечно, гораздо более христианин, чем Гегель, но философия его по своей теме и направленности менее христианская, чем философия Гегеля, не говоря уже о Канте. Эта философия прибавляет к чисто эллинской философии лишь верхний этаж теологии, которая заражается аристотелевскими категориями мысли» (Опыт эсхатологической метафизики // Царство Духа и царство Кесаря. Москва, 1995. С. 170).

⁴⁹⁴ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 159.

⁴⁹⁵ - Вл. Соловьев, Значение догмата // Собр. соч. Т. VIII. С.-Петербург, 1903. С. 122.

⁴⁹⁶ - П. Евдокимов, Православие. С. 275–276.

⁴⁹⁷ - Вл. Соловьев, История и будущность теократии // Сочинения. Т. IV. Брюссель, 1977. С. 263; K. Kupiec, La théorie du développement dogmatique de Pavel Svetlov comparée avec la théorie de Vladimir Solov'ev. Roma, 1972. P. 104; P. F. Gössmann, Der Kirchenbegriff bei Solovieff. Würzburg, 1934. S. 256, 282, 299.

⁴⁹⁸ - П. Евдокимов, Православие. С. 275.

⁴⁹⁹ - Ср.: Русская идея. С. 159.

⁵⁰⁰ - La prière. P. 216.

⁵⁰¹ - П. Евдокимов, Православие. С. 247.

⁵⁰² - Там же. С. 274–275.

⁵⁰³ - Вл. Лосский, Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 98.

⁵⁰⁴ - La Spiritualité. P. 325; La prière. P. 206 ff.

⁵⁰⁵ - Ср.: V. Losski, A l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris, 1967. P. 149; далее (P. 160) он уточняет: «Догмат не притязает на то, чтобы объяснить, ни даже на то, чтобы выявить тайну. Он является орудием разума, с помощью которого мы получаем доступ к полноте Истины. Он требует подлинного онтологического преображения (и предоставляет возможность для этого), богословской харизмы, которая направляет нас к созерцанию».

⁵⁰⁶ - Н. Бердяев, О назначении человека. С. 21–22.

⁵⁰⁷ - Ср.: Cinq méditations sur l'existence. Paris, 1936. P. 116. E. Porret, Berdiaeff. P. 108.

⁵⁰⁸ - Там же.

⁵⁰⁹ - Очень много серьезных трудов по русской философии, ее истории и ее специфическим особенностям было уже опубликовано в России и за границей. Мы же хотим лишь наметить здесь некоторые ориентиры.

⁵¹⁰ - E. Denisoff, L'Eglise russe devant le thomisme. Paris, 1936. P. 50.

⁵¹¹ - PG 94, 521–676; интересно посмотреть работу E. Weiher, Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung. Wiesbaden, 1969.

⁵¹² - Труды св. Иоанна Дамаскина неоднократно переводились.

⁵¹³ - E. Denisoff, Op. cit. P. 54.

⁵¹⁴ - Ibid. P. 15.

⁵¹⁵ - Ibid. P. 15–16.

⁵¹⁶ - Ibid. P. 16.

⁵¹⁷ - В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч. 2. С. 107.

⁵¹⁸ - Н. Лосский, История русской философии. С. 501; о. Г. Флоровский, Пути русского богословия. С. 505.

⁵¹⁹ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 237; Н. Лосский, История русской философии. С. 514 и сл.; О. Clément, Orient – Occident... Р. 9.

⁵²⁰ - Ср.: Т. G. Masaryk, Zur russischen Geschichts-und Religionsphilosophie. Sociologische Skizzen. Т. I-II. Jena, 1913; Düsseldorf; Köln, 1965.

⁵²¹ - Свящ. Павел Флоренский, Философия культа // Богословские труды. Вып. 17. Москва, 1977. С. 134.

⁵²² - Свящ. Павел Флоренский, Философия культа. С. 126.

⁵²³ - Там же.

⁵²⁴ - Ср.: Вл. Лосский, Очерк мистического богословия Восточной Церкви.

⁵²⁵ - Goerd, I. S. 47.

⁵²⁶ - Эта фраза помещена в качестве подзаголовка к его книге О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). С.-Петербург, 1887; Goerd, I. S. 542.

⁵²⁷ - С. Н. Булгаков, Интеллигенция в России // Вехи. Москва, 1991. С. 84. Е. Porret приводит этот отрывок в своей книге Berdiaeff (Р. 101–102) с таким комментарием: «Эти замечательные строки Сергея Булгакова, слегка романтические, написанные до начала его увлечения софиологией, заканчивают его статью в сборнике Вехи. Они свидетельствуют о болезненной проблеме, перед лицом которой оказались христианские мыслители после поражения революции 1905 г. Они оказались непонятым меньшинством, несправедливо отнесенным к числу реакционеров, среди многочисленной интеллигенции самой различной ориентации, исповедующей европейскую материалистическую философию».

⁵²⁸ - Н Бердяев, Русская идея. С 102.

⁵²⁹ - Ср.: Т. Špidlík, Les grands mystiques russes. Paris, 1979. Р. 378.

⁵³⁰ - К. Onasch, Geist und Geschichte der russischen Ostkirche. Berlin, 1947. S. 38.

⁵³¹ - La Spiritualité. Р. 147 ff.

⁵³² - См. выше с. 25 и сл. наст. издания.

- 533 - Чем больше пребываешь среди людей, тем в меньшей степени человеком возвращаешься (Прим. Пер.). Ср.: Z. Alszeghy, *Fuite du monde (Fuga mundi)* // DS 5 (1964). Col. 1576 ff.
- 534 - Цит. по книге: В. Зеньковский, *История русской философии*. Т. I. Ч. 2. С. 18.
- 535 - См. его книгу *Взаимопомощь как фактор эволюции*. Санкт-Петербург, 1902.
- 536 - *Оправдание добра*. Ч. III, гл. 19,1 // *Собр. соч.* С.-Петербург, 1903. Т. VII. С. 420.
- 537 - Н. Лосский, *История русской философии*. С. 354.
- 538 - *Lettera ad Alessandro Pellegrini sopra la «docta pietas»* (*Собр. соч.* Т. III. Брюссель, 1979. С. 444).
- 539 - Н. Лосский, *История русской философии*. С. 340.
- 540 - См. выше с. 99 наст. издания.
- 541 - *Философия общего дела*. В 2-х тт. Москва, 2003.
- 542 - Ср.: L. Gančikov // *EnFil N*. Col. 1536.
- 543 - Copleston, *Philosophy*. P. 191.
- 544 - *Философские начала цельного знания* // *Собр. соч.* Т. I. С. 232.
- 545 - K. Swietlinski, *La conception sociologique de l'o_ ecuménicité dans la pensée russe contemporaine*. Paris, 1938. P. 27; Copleston, *Philosophy*. P. 227 ff.
- 546 - *Смысл любви* // *Собр. соч.* Т. VI. С. 416–417.
- 547 - В. Зеньковский, *История русской философии*. Т. I. Ч. 1. С. 74.
- 548 - Л. Л. Кобылинский, цитируемый в книге: Н. Лосский, *История русской философии*. С. 489.
- 549 - С. Н. Булгаков, *Свет невечерний*. Москва, 1917. Отдел 3: *Человек, первый Адам, второй Адам*. См. также того же автора: *The Wisdom of God*. London, 1937. P. 128.
- 550 - Там же. С. 344–348.
- 551 - Там же.
- 552 - *Столп и утверждение истины*. V, письмо 4-е. С. 86 и сл.; ср.: X, письмо 9-е. С. 295.

- 553 - Архим. Софроний (Сахаров), Старец Силуан. С. 22.
- 554 - Н. М. Коркунов, Русское государственное право. С.-Петербург, 1886; Лекции по общей теории права. С.-Петербург, 1890.
- 555 - Война и мир. Ч. III, гл. XXV. Т. 3. С. 316.
- 556 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 78; ср.: В. Schultze, Vissarion Gregorje-witch Belinskij. München, 1958. S. 141 ff.
- 557 - Оправдание добра. Часть III, гл. 11, II // Сочинения. Т. VII. С. 238.
- 558 - К. Леонтьев // Собрание сочинений (изд. В. М. Саблина). Москва, 1912. Т. V – VII Восток, Россия, славянство.
- 559 - Русская идея. С. 145–146.
- 560 - Там же. С. 153.
- 561 - J. RUPP, Message Ecclésial de Solowiev // Présage et illustration de Vatican II. Paris, 1974. P. 545.
- 562 - Н. Лосский, История русской философии. С. 313.
- 563 - Философия неравенства. Берлин, 1923.
- 564 - Ср.: Вл. Соловьев, Оправдание добра. Ч. III, гл. 10, 1 // Собр.соч.Т. VII. С. 211.
- 565 - Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 215.
- 566 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 51; ср.: L. Gančikov // EnFil I. Col. 116.
- 567 - Подобная амплитуда колебания, свойственная К. Леонтьеву, была всеобщей; ср.: В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч. 2. С. 264.
- 568 - Н. Бердяев, О рабстве и свободе человека // Царство Духа и царство Кесаря. Москва, 1995. С. 5.
- 569 - Свящ. П. Флоренский, Философия культа // Богословские труды. Вып. 17. Москва, 1977. С. 143.
- 570 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 89.
- 571 - N. Arseniew, La piété russe. Neuchâtel, 1963. P. 88. Ниже (Р. 91) Н. Арсеньев утверждает: «В русской классической литературе постоянно встречается одна тема, которая неявным образом, пунктирно проходит через нее. Эпиграфом для этой

литературы можно было бы взять слова великого поэта А. С. Пушкина: “И милость к падшим призывал”».

572 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 155.

573 - Он же, О назначении человека. С. 121–122.

574 - Там же. С. 113.

575 - В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч. 1. С. 185–186.

576 - См.: A. Tolstoï, Ma vie avec топ père. Paris, 1933. P. 23.

577 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 89.

578 - Там же. С. 210; см. также: L. Gančikov // EnFil II. Col. 303.

579 - С. Н. Булгаков, Свет невечерний. Москва, 1917. Ч. 3: Человек, первый Адам, второй Адам; см.: Н. Лосский, История русской философии. С. 280.

580 - Архим. Софроний (Сахаров), Старец Силуан. С. 22.

581 - Братья Карамазовы. Ч. II. Кн. 5, IV // Собр. соч. Т. 14. С. 223.

582 - Фридрих Ницше и этика любви к дальнему // Проблемы идеализма. Москва, 1902. С. 137–195.

583 - «По византийским понятиям, если какой-нибудь господин не мучил своих рабов и хорошо кормил их, то ничего больше от него не требовалось в отношении к рабству, и ни ему, ни его духовнику, ни самому автократу «ромеев» как будто не приходила в голову даже та простая мысль, что от хорошего положения рабов у доброго господина нисколько не легче несчастным рабам его злых соседей, тогда как законодательное упразднение рабства сразу облегчило бы участь всех и сразу придвинуло бы земное царство к Царству Божию, где нет господ и рабов» (Вл. Соловьев, Византизм и Россия // Сочинения. Т. V. С. 515); П. Чаадаев, Сочинения. Москва, 1989. С. 35–49.

584 - N. Arseniew, La piété russe. Neuchâtel, 1963. P. 108.

585 - Сергиева Лавра, 1903.

586 - Цитируется по книге: С. И. Смирнов, Указ. соч. Сергиев Посад, 1903. С. 52; ср.: N. Arseniew, La piété russe. P. 108.

587 - С. И. Смирнов, Указ. соч. С. 55.

- ⁵⁸⁸ - Там же. С. 62; N. Arseniew, *La piété russe*. P. 109.
- ⁵⁸⁹ - Для сравнения отметим, что шесть недель поста налагались на того, кто побил священника или бедняка (См.: С. И. Смирнов, *Древнерусский духовник*. Москва, 1913. С. 181; Tyszkiewicz, *Moralistes*. P. 10).
- ⁵⁹⁰ - Е. Попов, *Общенародные чтения по православно-нравственному богословию*. С. 516.
- ⁵⁹¹ - Ч. II, 2, 31, 41–46 // ОС, X. Roma, 1927. P. 84; Tyszkiewicz, *Moralistes*. P. 32.
- ⁵⁹² - Там же.
- ⁵⁹³ - Н. Бердяев, *Русская мысль*. С. 101.
- ⁵⁹⁴ - L. Gančikov // *EnFil IV*. Col. 673.
- ⁵⁹⁵ - Н. Бердяев, *Русская идея*. С. 30.
- ⁵⁹⁶ - P. Evdokimov, *Gogol...* P. 136.
- ⁵⁹⁷ - *Оправдание добра*. Ч. III, гл. 12, 1 // *Собр. соч.* Т. VII. С. 262; Там же. Ч. III, гл. 19, 1. С. 419.
- ⁵⁹⁸ - Н. Бердяев, *Русская идея*. С. 101 и сл.; «В 80-ые годы XIX века подготавливается русский марксистский социализм... Это открывает новую эру в русских социалистических течениях». «Но на почве марксизма у нас возникнет среди левой интеллигенции течение более высокой и сложной культуры, подготовившее русский идеализм начала XX века» (см.: Там же. С. 130, 223).
- ⁵⁹⁹ - Там же. С. 182–183.
- ⁶⁰⁰ - Н. Бердяев, *Русская идея*. С. 130.
- ⁶⁰¹ - Ср. его статью *Церковь и культура*, цитируемую в *Истории русской философии* Н. Лосского. С. 260 и сл.
- ⁶⁰² - См.: Н. Лосский. *История русской философии*. С. 260.
- ⁶⁰³ - S. Tyszkiewicz, *Le sens ecclésial... ches les Russes separees* // *DS 4*, 1 (1960). Col. 442–450.
- ⁶⁰⁴ - *Письма к разным лицам*. Москва, 1892. С. 229; T. Špidlík, *Théophane*. P. 172.
- ⁶⁰⁵ - *Письма о духовной жизни*. Москва, 1903. С. 105; *Théophane*. P. 171.

⁶⁰⁶ - K. Onasch, En quête d'une Orthodoxie «alternative». Le Christ et l'Eglise dans l'oeuvre de F. M. Dostoïevski // Mille ans. P. 247.

⁶⁰⁷ - Интересно отметить, что тот же самый процесс происходил и в Западной Церкви. «Темы Мёлера предшествовали темам Хомякова и предваряли их. Необходимость пересмотреть вопрос о Церкви ощущалась как на Востоке, так и на Западе несомненно как ответ на вызов секуляризации, которая мало-помалу предлагала христианство без Церкви или новые типы устройства общества без религии. Этот экклезиологический период обрел свое наивысшее выражение у православных в работах о. Сергия Булгакова и Николая Афанасьева, и в трудах Конгара – у католиков» (N. Struve, Alexis Khomiakov // Mille ans. P. 228).

⁶⁰⁸ - В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч. 1. С. 202–203.

⁶⁰⁹ - Столп и утверждение истины, I. С. 7–8.

⁶¹⁰ - Вл. Соловьев, История и будущность теократии // Сочинения. Т. IV. С. 560 и сл.

⁶¹¹ - C. de Clercq, Les textes juridiques dans les Pandectes de Nicon de la Montagne Noire. Venezia, 1942.

⁶¹² - Просветитель. Казань, 1857. С. 537 и сл.; T. Špidlík, Joseph de Volokolamsk // ОКА 146. Roma, 1956. P. 12.

⁶¹³ - П. Евдокимов, Православие. С. 263.

⁶¹⁴ - Там же. С. 263.

⁶¹⁵ - См.: J. Rupp, Message ecclésial de Soloviev.... P. 373.

⁶¹⁶ - П. Евдокимов, Православие. С. 234.

⁶¹⁷ - В. Marchadier, Raskol // DS 13 (1988). Col. 130.

⁶¹⁸ - Оправдание добра. Ч. III, гл. 19, VIII // Собр. соч. Т. VII. С. 444.

⁶¹⁹ - Вл. Соловьев, История и будущность теократии // Собр. соч. Т. IV. С. 556–557.

⁶²⁰ - Там же. С. 560.

⁶²¹ - Письмо 1851 года, цит. в книге: Н. Лосский, История русской философии. С. 41; ср.: А. И. Кошелев, Записки. Берлин,

1884.

⁶²² - G. Cioffari, *La sobornost' nella teologia russa*. Bari, 1978; см. библиографию в конце книги.

⁶²³ - Прот. Сергей Булгаков, *Православие*. Париж. С. 145 и сл.

⁶²⁴ - Там же.

⁶²⁵ - Там же. С. 150.

⁶²⁶ - А. Хомяков, Письмо к редактору «L'union Chrétienne» о значении слов «Кафолический» и «Соборный», 1860. С. 312.

⁶²⁷ - П. Евдокимов, *Православие*. С. 222.

⁶²⁸ - Н. Бердяев, *Русская идея*. С. 53; N. Arseniew, *Die Ostkirche (Khomiakov und Möhler) // Una Sankta. Sonderheft*, Stuttgart, 1927.

⁶²⁹ - Ibid. S. 166.

⁶³⁰ - N. Struve, *Alexis Khomiakov // Mille ans*. P. 225.

⁶³¹ - Н. Бердяев, *Русская идея*. С. 166.

⁶³² - Столп и утверждение истины, I. С. 7.

⁶³³ - P. Grelot, *Peuple // X. Léon-Dufour, Vocabulaire de Théologie Biblique*. Paris, 1971. Col. 979–991.

⁶³⁴ - Цит. по сборнику *Ранние славянофилы*: А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. и И. С. Аксаковы. Сост. Н. Л. Бродский. Москва, 1910. С. 122; см.: E. Porret, *Berdiaeff*. P. 52.

⁶³⁵ - В. Розанов, *Апокалипсис нашего времени* (цитата переведена с франц. – Прим. Пер).

⁶³⁶ - Н. Бердяев, *Русская идея*. С. 104.

⁶³⁷ - P. Grelot, *Loc. cit.*

⁶³⁸ - Н. Бердяев, *Русская идея*. С. 104.

⁶³⁹ - См. библиографию в конце книги.

⁶⁴⁰ - «Никакого главы Церкви, ни духовного, ни светского, мы не признаем... Непогрешимость почиет единственно во вселенскости Церкви, объединенной взаимной любовью» (А. Хомяков, *Собрание сочинений*. Т. П. Москва, 1900. С. 54); ср.: прот. Сергей Булгаков, *Православие*. С. 155.

⁶⁴¹ - Н. Бердяев, *Русская идея*. С. 167.

- 642 - Н. Лосский, История русской философии. С. 59.
- 643 - Столп и утверждение истины, I. С. 7.
- 644 - П. Евдокимов, Православие. С. 228.
- 645 - Р. Evdokimov, Gogol... Р. 257; ср.: Н. Бердяев, Русская идея. С. 155–156.
- 646 - Р. Ternant, Eglise // X. Léon-Dufour, Vocabulaire de Théologie Biblique. Paris, 1971. Col. 323.
- 647 - Т. Špidlík, La doctrine spirituelle de Théophane le Rectus. Le Coeur et l'Esprit // OCA 172. Roma, 1965. P. 239.
- 648 - Ibid. P. 40ff.
- 649 - Ibid. P. 42.
- 650 - Ibid. P. 124.
- 651 - П. Евдокимов, Православие. С. 375.
- 652 - Там же. С. 184.
- 653 - J. Meyendorff, Témoignage universel et identité local dans l'Orthodoxie russe // Mille ans. P. 103.
- 654 - П. Евдокимов, Православие. С. 233.
- 655 - Там же. С. 263.
- 656 - См.: G. Cioffari, La sobornost' nella teologia russa. Bari, 1978. P. 46.
- 657 - П. Евдокимов, Православие. С. 222.
- 658 - N. Struve, Alexis Khomiakov // Mille ans. P. 230.
- 659 - O. Clément, Aperçus sur la théologie de la personne dans la «diaspora russe» // Mille ans. P. 306.
- 660 - Н. Бердяев, Философия свободного духа. С. 161.
- 661 - Там же. С. 24.
- 662 - См.: G. I. Gargano, La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici // OCA 216 (1981). P. 208 ff.
- 663 - Моя жизнь во Христе. Москва, 1988, Т. II. С. 43.
- 664 - Столп и утверждение истины, I. С. 7–8.
- 665 - Православие. С. 33; см. также: П. Евдокимов, Православие. С. 175.
- 666 - Столп и утверждение истины, I. С. 7.

- 667 - В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч. 1. С. 125.
- 668 - Н. Лосский, История русской философии. С. 52.
- 669 - Copleston, Philosophy. P. 69.
- 670 - См.: L. Gančikov // EnFil IV, 1957. Col. 1331.
- 671 - The Church Universal // St. Vladimir's Seminary Quarterly II, n. 1 (November). New-York, 1954. P. 407–447; In Search for Unity: St. Andrews 1960 // Harvard Divinity School Student Paper. Cambridge (Mass.), 1961 (February).
- 672 - Сочинения и письма. Москва, 1913–1914. Т. I. С. 117.
- 673 - Н. Лосский, История русской философии. С. 53.
- 674 - С. Франк, С нами Бог. С. 270–271.
- 675 - Философия свободного духа. С. 229, 233.
- 676 - Там же. С. 197.
- 677 - Цит. по: С. Swietlinski, La conception sociologique de l'o_ ecumenicité dans la pensée russe contemporaine. Paris, 1938. P. 56.
- 678 - L'amour fou de Dieu. Paris, 1933. P. 30.
- 679 - Православие. С. 473.
- 680 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 180.
- 681 - П. Евдокимов, Православие. С. 178.
- 682 - Вот почему она так настаивала на том, что ап. Андрей проповедовал на ее территории. См.: Podskalsky, Christentum. S. 11 ff.
- 683 - См.: М. Лабунка, Митрополит Иларион и его писания. Рим, 1990. С. 33 и сл.
- 684 - Православие. С. 228–229.
- 685 - P. Evdokimov, L'amour fou de Dieu. P. 126.
- 686 - Н. Бердяев, Философия свободного духа. С. 195.
- 687 - А. Бухарев, цит. по: L. Gančikov // EnFil I. Col. 822.
- 688 - L'amour fou de Dieu. P. 23 ff.
- 689 - Macaire, évêque de Vinnitza, Théologie dogmatique orthodoxe. Paris, 1860. Т. II. P. 663 ff.

⁶⁹⁰ - G. Podskalsky, *La prière dans la Russie de Kiev: ses formes, son rôle, ses affirmations* // Mille ans. P. 71.

⁶⁹¹ - Молитвы, которые читались на исход души в эпоху Киевской Руси, свидетельствуют о явном богомо-моравском влиянии. В них призываются святые Латинской церкви, такие как Вито, Лоренцо, Флориан, Сильвестр, Амвросий, Иероним, Мартин, Лукия, Цецилия, Фелицитата, Вальпурга, Бенуа, Адалберт (Войцех), Вацлав, Канут (Кнут), Олаф.

⁶⁹² - E. Behr-Sigel, *Prière et sainteté dans l'Eglise russe*. Paris, 1950. P. 35; новое издание – в сб. *Spiritualité orientale* 33. Bellefontaine, 1982.

⁶⁹³ - Ibid. P. 32 ff.

⁶⁹⁴ - Истории русского монашества посвящено много исследований. См. библиографию в конце книги.

⁶⁹⁵ - См.: D. Amand, *L'ascèse monastique de Saint Basile*. Maredsous, 1949. P. 128 ff.

⁶⁹⁶ - G. M. Colombas, *Paradis et vie angélique*. Paris, 1961.

⁶⁹⁷ - Житие, составленное Епифанием Премудрым // Памятники древнерусской письменности и искусства. Вып. LVIII. 1885. С. 106.

⁶⁹⁸ - Е. Голубинский, *История Русской Церкви*. I, 2. Москва, 1881. С. 608.

⁶⁹⁹ - *Духовная грамота* // Макарий, Великие Минеи Четьи. Сентябрь. С.-Петербург, 1868. Стб. 566; T. Špidlík, Joseph de Volokolamsk...// OCA 146. Roma, 1956. P. 92.

⁷⁰⁰ - *История Русской Церкви*. I, 2. Москва, 1904. С. 634.

⁷⁰¹ - P. De Meester, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam*. Vaticano, 1942. P. 75 ff.

⁷⁰² - PG 65,88a.

⁷⁰³ - См.: T. Špidlík, *La sophiologie de S. Basile* // OCA 162. Roma, 1961. P. 223 ff.

⁷⁰⁴ - T. Špidlík, Joseph de Volokolamsk. P. 10 ff.

⁷⁰⁵ - *Духовная грамота*. Стб. 547, 571; T. Špidlík. P. 94 ff.

⁷⁰⁶ - См.: I. Řezáč, *De monachismo secundum recentiore legisla-tionem russicat* // OCA 138. Roma, 1952. P. 18.

- ⁷⁰⁷ - См.: Т. Špidlík, Superiore – padre l'ideale di san Teodoro Studita // *Studia missionalia* 36 (1987). P. 109–126.
- ⁷⁰⁸ - Жизнь преп. Феодосия // Печерский патерик / Изд. Д. Абрамович. Санкт-Петербург, 1911. С. 41.
- ⁷⁰⁹ - Письма. Т. III. С.-Петербург, 1911 (Брюссель, 1970). С. 191.
- ⁷¹⁰ - Cassien, *Collationes* 19 // PL 49, 1125 ff.; SC 64 (1959). P. 37 ff.
- ⁷¹¹ - См.: Т. Špidlík, Il monachesimo bizantino sul crocevia fra lo studitismo e l'esicismo // *Vetera Christianorum* 23 (1986). P. 117–129.
- ⁷¹² - Франц. пер.: Bellefontaine, 1980; ср.: F. von Lilienfeld, *Nil Sorskij und seine Schriften*. Berlin, 1963. S. 184 ff.
- ⁷¹³ - Scété // *DACL* 15 (1950). Col. 994–1002.
- ⁷¹⁴ - F. von Lilienfeld, *Op. cit.* S. 184 ff.
- ⁷¹⁵ - См.: Уставная грамота архиепископа Дионисия Суздальского для монастыря Счетная Гора; F. von Lilienfeld, *Op. cit.* S. 287 ff.
- ⁷¹⁶ - A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Milano; Roma, 1953.
- ⁷¹⁷ - См.: I. Řesáč, *De monachismo secundum recentiore legislationem russicam* // *OCA* 138. Roma, 1952. P. 186.
- ⁷¹⁸ - Cassien, *Collat.* 19, 9 // PL49, 1138.
- ⁷¹⁹ - Жизнь преп. Феодосия // Печерский патерик. № 38–40. С. 42 и сл.
- ⁷²⁰ - Там же; см.: Житие Сергия Радонежского // Памятники древнерусской письменности и искусства. Вып. LVIII, 1885. С. 82.
- ⁷²¹ - А. С. Архангельский, Преподобный Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. С.-Петербург, 1882; Ю. С. Лурье, К вопросу об идеологии Нила Сорского // Труды Отдела древнерусской литературы XIII, 1957. С. 182–212; Т. Špidlík, *Joseph de Volokolamsk*. P. 137 ff.
- ⁷²² - J. Meyendorff, *Partisans et ennemis des biens ecclésiastiques au sein du monachisme russe au XV-XVI siècles*

// Irénikon 29 (1956). P. 28–46, 151–164; IDEM, Les biens ecclésiastiques en Russie des origines au XVIe siècle // Ibid. 28 (1955). P. 396–405; I. Řesáč. Op. cit. P. 211 ff.

⁷²³ - См. историю Николая Святоши в Печерском Патерике, 20. С. 113 и сл.; ср.: T. Špidlík, San Francesco d'Assisi e san Sergio di Radonež // S. Graciotti, Battesimo delle terre russe... Firenze, 1991. P. 423–435.

⁷²⁴ - La Spiritualité. P. 271 ff.

⁷²⁵ - T. Špidlík, Les grands mystiques russes. Paris, 1979. P. 205 ff.

⁷²⁶ - Ibid.

⁷²⁷ - Idem, Josef de Volokolamsk. P. 18 ff.

⁷²⁸ - Les grands mystiques russes. P. 153 ff.; T. Špidlík, Fous pour le Christ en Orient // DS (1964). Col. 752–761.

⁷²⁹ - См. выше с. 31 и сл. наст. издания.

⁷³⁰ - См. библиографию, в конце книги.

⁷³¹ - V. Losski, N. Arseniev, La paternité spirituelle en Russie aux XVIIIe et XIXe siècles // Spiritualité orientale, 21. Bellefontaine. P. 91 ff.

⁷³² - V. Losski, N. Arseniev, Op. cit. P. 91.

⁷³³ - См. выше с. 30 наст. издания.

⁷³⁴ - См.: И. Кологривов, Очерки по истории русской святости. Сиракузы, 1991. С. 368–368.

⁷³⁵ - V. Losski, N. Arseniev, Op. cit. P. 109.

⁷³⁶ - Ibid. P. 108.

⁷³⁷ - Ibid. P. 130 ff.

⁷³⁸ - I. Goraïhoff, Seraphim de Sarov // Spiritualité orientale, 11. Bellefontaine, 1973. P. 64.

⁷³⁹ - V. Losski, N. Arseniev, Op. cit. P. 109.

⁷⁴⁰ - La Spiritualité. P. 22; La prière. P. 190 ff.

⁷⁴¹ - I. Hausherr, Direction spirituelle en Orient autrefois // OCA, 144. Roma, 1955. P. 82 ff.

⁷⁴² - И. Кологривов, Очерки по истории русской святости. С. 355.

⁷⁴³ - С. Hainsworth, *Spiritual direction within Russian monasticism, historical outline*. Roma, 1977.

⁷⁴⁴ - См. библиографию в конце книги.

⁷⁴⁵ - См.: А. А. Зимин, О политической доктрине Иосифа Волоцкого // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы. Вып. IX. Москва; Ленинград, 1953. С. 159–177.

⁷⁴⁶ - Полное собрание сочинений. С.-Петербург, 1913. Т. II. С. 339 (цитата переведена с фр. – Прим. Пер.); Tysckiewicz, *Moralistes*. P. 74.

⁷⁴⁷ - П. Евдокимов, *Женщина и спасение мира*. С. 111.

⁷⁴⁸ - В книге *L 'amour fou de Dieu* (Р. 125) Павел Евдокимов уточняет: «Весь манихейский дуализм и все несторианское разделение, всякий монофизитский упор только на божественном или только на человеческом осуждены лапидарной формулой Халкидонского собора: божественное и человеческое соединены неслиянно и нераздельно. Эта формула очень точно определяет отношения между Церковью и миром, Церковью и историей, Церковью и культурой. Нормативно социальная и культурная жизнь должна строиться на догмате и основываться на принципах богословской социологии, ибо “христианство есть подражание божественной природе”» (цитата из св. Григория Нисского, *De professione christiana* // PG 46, 244с).

⁷⁴⁹ - Вл. Соловьев, *Владимир Святой и христианское государство* // Сочинения. Т. XI. Брюссель. С. 125.

⁷⁵⁰ - Там же. С. 128.

⁷⁵¹ - I. A. Minea, *Russie du X^e au XVI^e siecle* // DS, 13 (1988). Col. 1169.

⁷⁵² - Л. Карсавин // Bubnoff II. S. 338, 371; Н. Лосский, *История русской философии*. С. 394.

⁷⁵³ - Г. Федотов, *Стихи духовные*. Москва, 1991. С. 24.

⁷⁵⁴ - V. Vodoff, *Le christianisme et la formation d'une idéologie politique dans la Russie pré-mongole* // Mille ans. P. 17–26.

⁷⁵⁵ - Вл. Соловьев, *Византизм и Россия* // Собр. соч. Т. V. С.-Петербург, 1903. С. 520.

- ⁷⁵⁶ - См.: I. A. Minea, Op. cit. Col. 1171.
- ⁷⁵⁷ - Домострой, 7. С.-Петербург, 1902. С. 9.
- ⁷⁵⁸ - Tyszkiewicz, Moralistes. P. 71, 79, 108, 165, 186.
- ⁷⁵⁹ - Пути русского богословия. С. 87
- ⁷⁶⁰ - Н. Бердяев, Константин Леонтьев. С. 100 и сл.
- ⁷⁶¹ - См. ниже с. 200 наст. издания.
- ⁷⁶² - См. выше с. 133 наст. издания. Впрочем, в таком же духе был и патриархально-теократический идеализм Гоголя. См.: Н. Бердяев, Русская идея. С. 84.
- ⁷⁶³ - Там же..
- ⁷⁶⁴ - См.: T. Špidlík, Joseph de Volokolamsk // OCA 146. Roma, 1956. P. 141.
- ⁷⁶⁵ - Отрывки из трактата Увещательные главы (PG 86, 1163–1186) можно найти уже в Изборнике от 1076 года; см.: I. Ševčenko, A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology // Essay dedicated to Francis Dvorník. Harvard Univ. Press, 1954. P. 141–180; он же, «Ljubomudřejšij Kyr» Agapit Diakon. On a Kiev edition of a Byzantine Mirror of Princes with a fascimile reproduction. Cambridge (Mass.), 1974.
- ⁷⁶⁶ - Podskalsky, Christentum. S. 174, Anm.
- ⁷⁶⁷ - N. Arseniew, La piété russe. P. 110.
- ⁷⁶⁸ - Св. Филипп, митрополит Московский. Париж, 1928.
- ⁷⁶⁹ - N. Arseniew, Op. cit. P. 110 ff.
- ⁷⁷⁰ - G. Prokhorov, La littérature vieux-russe et l'hésychasme // Mille ans. P. 91.
- ⁷⁷¹ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 218–219.
- ⁷⁷² - Там же. С. 208.
- ⁷⁷³ - Г. П. Федотов, Основы христианской демократии // В собрании статей в 4-х тт. Тяжба о России. Т. III. Париж, 1982. С. 141.
- ⁷⁷⁴ - Там же. С. 141. Федотов напоминает, что царство в истории Израиля было лишь одной из форм теократии и, конечно, не самой удачной. И потому не очевидно, что эта политическая форма наиболее приспособлена для конкретного осуществления принципов веры.

- ⁷⁷⁵ - Вечное в русской философии. Гл. V. Проблема власти. С. 204–212.
- ⁷⁷⁶ - Там же. С. 207 и сл.
- ⁷⁷⁷ - Оправдание добра. Ч. II, гл. 8, IX // Собр. соч. С.-Петербург, 1903. Т. VII. С. 193.
- ⁷⁷⁸ - См.: *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri* (Eta%` Postnicena) // S. Felici, *Bibl. di scienze religiose*, 80. Roma, 1988; A. J. Festugiere, *Les moines d'Orient*. Paris, 1961. Т. I Le moine et l'étude.
- ⁷⁷⁹ - Т. Špidlík, *Basilio Magno e la cultura* // *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri*. P. 67–72.
- ⁷⁸⁰ - Idem, *Les grands mystiques russes*. P. 205–230.
- ⁷⁸¹ - Русская идея. С. 133.
- ⁷⁸² - Т. Špidlík, «Fous pour le Christ» en Orient // *DS* 5 (1971). Col. 752–761; G. OURY, *Idiota* // *Ibid.*, 7, 2 (1971). Col. 1242–1248.
- ⁷⁸³ - В. Зеньковский, *История русской философии*. Т. I. Ч. 2. С. 5.
- ⁷⁸⁴ - Русская идея. С. 133.
- ⁷⁸⁵ - Там же. С. 140.
- ⁷⁸⁶ - С.-Петербург, 1860.
- ⁷⁸⁷ - В. Зеньковский, *История русской философии*. Т. I. Ч. 2. С. 121.
- ⁷⁸⁸ - Там же. С. 123.
- ⁷⁸⁹ - *Смысл истории*. Париж, 1969. С. 255.
- ⁷⁹⁰ - N. Berdiaev. *Fragm.* 18 // *Bubnoff* II. S. 293 ff.
- ⁷⁹¹ - *Женщина и спасение мира*. С. 123.
- ⁷⁹² - P. Evdokimov, *L'amour fou de Dieu*. Paris, 1973. P. 134.
- ⁷⁹³ - Автореферат П. А. Флоренского // *Собр. соч.* Т. 1. Москва, 1994. С. 39 и сл.
- ⁷⁹⁴ - П. Евдокимов, *Женщина и спасение мира*. С. 129.
- ⁷⁹⁵ - Ср.: *L'amour fou de Dieu*. P. 123.
- ⁷⁹⁶ - Там же. P. 129.
- ⁷⁹⁷ - Н. Бердяев, *Человек и машина* // *Путь*, 1933. № 38. С. 7–8.

⁷⁹⁸ - В. Зеньковский, История русской философии. Т. I.4.1. С. 179,192–193.

⁷⁹⁹ - Н. Арсеньев, О жизни преизбыточествующей. С. 262 и сл.

⁸⁰⁰ - Ср.: С. 47.

⁸⁰¹ - Автореферат П. А. Флоренского // Там же. С. 39 и сл.

⁸⁰² - N. Arseniew, *La piété russe*. Neuchâtel, 1963. P. 47.

⁸⁰³ - N. Struve, Alexis Khomiakov // *Mille ans*. P. 226 ff. (цитата из А. С. Хомякова переведена с франц. – Прим. Пер).

⁸⁰⁴ - Оправдание добра. Ч. III, гл. 13, IV // Собр. соч. Т. VII. С. 286.

⁸⁰⁵ - Podskalsky, *Christentum*. S. 247 ff.

⁸⁰⁶ - Ibid. S. 215 ff.

⁸⁰⁷ - Ibid. S. 217 ff.

⁸⁰⁸ - G. P. Fedotov, *The Russian Religious Mind II*. Cambridge. Mass., 1969. P. 39; Podskalsky, *Christentum*. S. 247 ff.

⁸⁰⁹ - Термин домострой – это перевод греческого слова *oikonomia* (N. Arseniew, *La piété russe*. P. 53). Последнее русское издание: В. В. Колесов. Москва, 1991; см.: Н. P. Nies, *Der «Domostroj» oder «Wie man als rechthgläubiger Christ leben soll»* // *Kirche im Osten* 14 (1971). S. 26–67.

⁸¹⁰ - T. A. Greenan, *Ioulia Lazarevskaja, symbole d'un peuple croyant* // *Mille ans*. P. 153–188.

⁸¹¹ - *Vie de sainte Ioulia Lazarevskaja, écrite par son fils*. Éd. M. O. Skripil'; Повесть об Иулиании Осоргиной // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 6. Москва; Ленинград, 1948. С. 256–323; А. В. Толстая, *Праведная Иулиания Лазаревская*. Париж, 1928.

⁸¹² - См. комментарии П. Евдокимова // *Женщина и спасении мира*. С. 171.

⁸¹³ - Русская идея. С. 13; ср.: Goerdt, I. S. 398–400 (Pisarev); S. 393–398 (A. N. Dobroljubov).

⁸¹⁴ - Русская идея. С. 13.

⁸¹⁵ - «С рабами, как с родными обходилась; была для них мать, а не госпожа», – пишет ее сын; см.: А. В. Толстая,

Праведная Иулиания Лазаревская. С. 13.

⁸¹⁶ - Письмо госпоже Мухановой // Сочинения. VIII. С. 422.

⁸¹⁷ - L. Gančikov // EnFil II. Col. 1678 (единство, создаваемое во множественности. Прим. Пер.).

⁸¹⁸ - «Ошибочно думать, что народы и общества живут в настоящем. Настоящее почти неуловимо. Гораздо более живут властью прошлого и притяжением грядущего» (Н. Бердяев, На пороге новой эпохи // Истина и Откровение. Санкт-Петербург, 1996. С. 262).

⁸¹⁹ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 34.

⁸²⁰ - Ср.: С. 32–33.

⁸²¹ - Ср.: P. Evdokimov, L'amour fou de Dieu. Paris, 1973. P. 20.

⁸²² - П. Чаадаев, Сочинения. Философические письма. Письмо 1-е. Москва, 1989. С. 27; В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч.1. С. 170.

⁸²³ - Ср., например: G. Florovskij, The Predicament of the Christian Historian // Religion and Culture Essays in Honor of Paul Tillich (Herausg. W. Leibrecht). New York, 1959. P. 140–166; Collected Works II. Belmont, 1974. P. 31–65; G. Piovesana, Storia del pensiero russo. Torino, 1992: «La filosofia della storia degli slavofili». P. 109–116.

⁸²⁴ - Л. П. Карсавин, Философия истории. Берлин, 1923.

⁸²⁵ - Е. Трубецкой, К характеристике учения Маркса и Энгельса о значении идеи в истории // В сб. под ред. П. В. Новгородцева, Проблемы идеализма. Москва, 1902. С. 48–71.

⁸²⁶ - П. Евдокимов, Женщина и спасение мира. С. 115–116.

⁸²⁷ - Письмо, напечатанное в Телескопе, издано F. Rouleau, Op. cit. P. 47–63; Н. Бердяев, Русская идея. С. 38–39.

⁸²⁸ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 96.

⁸²⁹ - Там же. С. 69.

⁸³⁰ - L. Gančikov // EnFil IV. Col. 1221.

⁸³¹ - Лев Толстой, Война и мир. Ч. I, I // Т. 3. С. 9.

⁸³² - Там же. С. 7.

- 833 - В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч. 2. С. 182.
- 834 - Там же. С. 182; L. Gančikov // EnFil II. Col. 1676.
- 835 - В. Розанов, Природа и история. С.-Петербург, 1900. С. 164.
- 836 - E. Pasquinelli // EnFil IV. Col. 803.
- 837 - A. Gratieux, A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile. Vol. II. Paris, 1939. P. 91.
- 838 - С. Франк, Свет во тьме. Москва, 1998. С. 117–124.
- 839 - В. Зеньковский, История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С. 177; Н. Бердяев, Русская идея. С. 38.
- 840 - В. Белинский, Сочинения. С.-Петербург, 1913. Т. I. С. 26.
- 841 - E. Porret, Berdiaeff. P. 138; Н. Лосский, История русской философии. С. 314.
- 842 - П. Евдокимов, Православие. С. 448.
- 843 - Там же. С. 291.
- 844 - «Абсолютным субъектом истории является Христос, только в Нем человечество – в качестве Его Тела – Церкви – также является субъектом истории» (П. Евдокимов, Женщина и спасение мира. С. 117).
- 845 - Там же. С. 116.
- 846 - См. выше с. 57–58 наст, издания.
- 847 - Сб. Смысл жизни. Антология. Вып. II. Москва, 1994. С. 478–479.
- 848 - П. Евдокимов, Женщина и спасение мира. С. 117.
- 849 - V. Monod, Dieu dans l'univers. Essai sur l'action exercée sur la pensée chrétienne par les grands systemes cosmologiques depuis Aristote jusqu'à nos jours. Paris, 1933.
- 850 - A. Vanhoye, Accomplir// X. Léon-Dufour, Vocabulaire de Théologie Biblique. Paris, 1970. Col. 8.
- 851 - M. F. Lacan, Providence // Ibid. Col. 1058–1060.
- 852 - La prière. P. 196 ff.
- 853 - Ibid. P. 203.

- 854 - Podskalsky, Christentum. S. 218.
- 855 - Ibid. S. 208.
- 856 - Podskalsky, Russie // DS 13. Col. 1142.
- 857 - Ibid. Col. 1145.
- 858 - Podskalsky, Christentum. S. 219–223.
- 859 - Ibid. S. 223 ff.
- 860 - L. Gančikov // EnFil I. Col. 847.
- 861 - Ibid. Col. 780; Вл. Соловьев, Русская идея // О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 220; В. Зеньковский, История русской философии..Т II. Ч. 1.С. 21.
- 862 - В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. С. 74–75.
- 863 - Свт. Игнатий (Брянчанинов), Сочинения. Т. 2. Аскетические опыты. С.-Петербург, 1886. С. 83.
- 864 - Там же. С. 93.
- 865 - Ср.: Т. Špidlík, Serafino di Sarov // La mistica. Roma, 1984. P. 639.
- 866 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 86.
- 867 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 87.
- 868 - Goerdts, I. S. 487 ff.
- 869 - В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч.1. С. 168–169; L. Gančikov // EnFil I. Col. 848.
- 870 - Философия истории. Берлин, 1923.
- 871 - Н. Лосский, История русской философии. С. 390–391.
- 872 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 119.
- 873 - Н. Бердяев, Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы. Берлин, 1924.
- 874 - Смысл истории. Париж, 1969.
- 875 - Париж, 1936.
- 876 - Смысл истории. С. 5, 7.
- 877 - Там же. С. 23: «“Историческое” есть не только феномен, но и онтологический ноумен, пребывающий по ту сторону простых фактов и сокрытый от рационалистической науки. Греческая культура его не знала. А евреи его ощущали,

поскольку благодаря своему мессианскому сознанию они были повернуты к будущему» (Ср.: Е. Porret, Berdiaeff. P. 133).

878 - Ср.: Е. Porret, Op. cit. P. 137.

879 - Н. Лосский, История русской философии. С. 311.

880 - Там же. С. 311 и сл.

881 - Н. Бердяев, Смысл истории. С. 49.

882 - Он же, На пороге новой эпохи. С. 267.

883 - Ср.: Е. Porret, Berdiaeff. P. 138.

884 - L. Gančikov // EnFil I. Col. 1392; ср. также: Н. Бердяев, Русская идея. С. 66.

885 - G. V. Florovskij, Collected Works. T. I. Bible, Church and Tradition: an Eastern Orthodox View. Bellemont (Mass.), 1972.

886 - Н. Лосский, История русской философии. С. 261–262.

887 - В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч. 1. С. 176.

888 - П. Чаадаев, Неизданные философические письма Чаадаева // Литературное наследство. Вып. 22–24. Москва, 1935. С. 53.

889 - В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч. 2. С. 119.

890 - Столп и утверждение истины. V, письмо 4-е. С. 107–108.

891 - G. Florovsky, Revelation and Interpretation // A. Richardson, W. Schweitzer, Biblical Authority for Today. London; Philadelphia, 1951. P. 163–180.

892 - G. V. Florovsky, The Church: her Nature and Task // Universal Church in God's Design. Vol. I, London, 1948. P. 42–58.

893 - Это убеждение, согласно о. Г. Флоровскому, лежит в основе движения раскола (Пути русского богословия. С. 67).

894 - П. Евдокимов, Православие. С. 277.

895 - Прот. С. Булгаков, Православие. С. 197–198.

896 - Сочинения. Москва, 1913. Т. I, С. 84; Е. Porret, Berdiaeff. P. 43.

897 - Пути русского богословия. Т. I. С. 1.

⁸⁹⁸ - I. Reznikov, Sur l'interprétation du chant dans l'Eglise russe // Mille ans. P. 213.

⁸⁹⁹ - Заветы символизма // Борозды и межи / Собр. соч. Т. II. С. 589 и сл.; T. Špidlík, Un facteur d'union: l'apoésie. Viatcheslaf Ivanoff (1866–1949) // ОСР 33 (1967). P. 137.

⁹⁰⁰ - Н. Бердяев, Философия свободного духа. С. 113.

⁹⁰¹ - Пути русского богословия. I, 1. С. 1 и сл.

⁹⁰² - Вл. Лосский, Предание и предания // Богословие и Боговидение. Москва, 2000. С. 513–544.

⁹⁰³ - G. Florovsky, The Doctrine of the Church and the Ecumenical Problem // The ecumenical review, 2. Genève, 1950. P. 152–161.

⁹⁰⁴ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 28.

⁹⁰⁵ - «Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est» (Commonitorium, 2 // PL 50, 640).

⁹⁰⁶ - P. E. Bonnard, P. Grelot, Messie // X. Leon-Dufour, Vocabulaire de Théologie Biblique. Paris, 1971. Col. 746.

⁹⁰⁷ - J. Guillet, Vocation // Ibid. Col. 1373–1376.

⁹⁰⁸ - C. Molari, L'attesa messianica oggi nel cristianesimo // Vita monastica, 41 (1988). P. 60–90.

⁹⁰⁹ - L'amour fou de Dieu. Paris, 1973. P. 11.

⁹¹⁰ - Н. Лосский, История русской философии. С. 258; Н. Бердяев, Русская идея. С. 11.

⁹¹¹ - А. Карташев, Православие и Россия // Сб. под ред. С. Верховского, Православие в жизни. Нью-Йорк, 1957. С. 192.

⁹¹² - Н. Бердяев, Русская идея. С. 42.

⁹¹³ - Там же. С. 34.

⁹¹⁴ - И действительно, «мессианизм был свойственен не только русским, но и полякам. Страдальческая судьба Польши его обострила. Интересно сопоставить русские мессианские и эсхатологические идеи с идеями величайшего философа польского мессианизма Чешковского, который до сих пор еще недостаточно оценен. Его главное четырехтомное сочинение «Notre Père» [изд. по-фр.] построено в форме толкования молитвы Отче наш. Это есть оригинальное толкование

христианства в целом, но в особенности есть христианская философия истории». См.: Н. Бердяев, Русская идея. С. 213–214.

⁹¹⁵ - Goerdts, I. S. 504.

⁹¹⁶ - Здесь уместно процитировать следующее утверждение П. Чаадаева: «Мы принадлежим к числу тех наций, которые как бы не входят в состав человечества, а существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок. Наставление, которое мы призваны преподать, конечно, не будет потеряно; но кто может сказать, когда мы обречем себя среди человечества и сколько бед суждено нам испытать, прежде чем исполнится наше предназначение?» (П. Чаадаев, Сочинения и письма. Т. II. Москва, 1914. С. 113).

⁹¹⁷ - Вл. Соловьев, Русская идея // О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 183–184.

⁹¹⁸ - Ср.: Бердяев, Русская идея. С. 104.

⁹¹⁹ - См. выше с. 135 наст. издания.

⁹²⁰ - Вл. Соловьев, Поэзия Ф. И. Тютчева // Сочинения. Брюссель. Т. VI. С. 477.

⁹²¹ - Ср.: Р. Evdokimov, Gogol... Р. 104.

⁹²² - Бесы. Ч. II, гл. 1, VII // Собр. соч. Т. 10. С. 200.

⁹²³ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 16.

⁹²⁴ - Там же. С. 204.

⁹²⁵ - Там же. С. 49, 66; Н. Лосский, История русской философии. С. 316; Copleston, Philosophy. Р. 46.

⁹²⁶ - Послание старца Филофея великому князю Василию о неблагоприятных днях и часах // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. Москва, 1984. С. 453.

⁹²⁷ - См. библиографию в конце книги.

⁹²⁸ - Ср.: J. Meyendorff, Témoignage universel et identité locale dans l'Orthodoxie russe // Mille ans. Р. 112.

⁹²⁹ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 12.

⁹³⁰ - Там же. С. 15 и сл.

⁹³¹ - B. Marchadier, Raskol // DS 13 (1988). Col. 127–134.

- 932 - Н. Бердяев, Константин Леонтьев. Париж, 1926. С. 216.
- 933 - Знаменитая формула министра просвещения Уварова (1833–1845) при Императоре Николае I; ср.: A. Koyré, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle*. Paris, 1929. P. 11; Copleston, *Philosophy*. P. 46; M. Winkler, *Slavische Geistwelt*. T. I. Russland. Darmstadt; Genf, 1955. S. 178–184; Goerdt, I. S. 49; G. Piovesana, *Storia...* P. 83 ff.
- 934 - Вл. Соловьев, Сочинения. Брюссель. Т. VI. С. 463–480.
- 935 - S. Bolshakoff, *The foreign missions of the Orthodox Church*. London, 1943.
- 936 - E. Porret, *Berdiaeff*. P. 39.
- 937 - А. Хомяков, Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // Сочинения. Т. II. Москва, 1907. С. 108–109.
- 938 - Н. Лосский, История русской философии. С. 71.
- 939 - G. Guariglia, *Il messianismo russo*. Roma, 1956. P. 144 ff.
- 940 - B. Schultze, *Profetismo e messianismo russo religioso*. *Essenza, origini e rappresentanti principali* // ОСП 22 (1956). P. 182.
- 941 - А. Каревский, Россия – светоч Православия. Казань, 1894. С. 8.
- 942 - В числе прочих это произошло и с П. А. Флоренским и С. Н. Булгаковым.
- 943 - Goerdt, I. S. 27; *Ibid.* S. 767, Index: Russland und Europa; см. также: В. Зеньковский, Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. Париж, 1955.
- 944 - Goerdt, I. S. 27.
- 945 - *Geist und Geschichte der russischen Ostkirche*. Berlin, 1947. S. 5.
- 946 - Goerdt, I. S. 33–35.
- 947 - W. Lambert, *Franz von Baaders Philosophie des Gebetes*. *Ein Grundriss seines Denkens* // *Innsbrucker theologische Studien*, 2. Innsbruck; Wien; München, 1978.
- 948 - A. Koyré, *La philosophie le problème national en Russie...* Paris, 1929. P. 208.

- 949 - Ibid. P. 209.
- 950 - Россия и Европа. Санкт-Петербург, 1871.
- 951 - Издано Ф. Руло. Париж, 1970.
- 952 - Н. М. Карамзин, Сочинения. Санкт-Петербург, 1835. Т. VI (переведено с фр. – Прим. Пер.). С. 86; ср.: E. Brynner, N. M. Karamzin, eine kirchen- und frömmigkeitsgeschichtische Studie. Erlangen, 1974.
- 953 - Русский Вестник. III. С. 41 и сл. (пер. с фр. – Прим. Пер.); ср.: А. Койре, Философская и национальная проблема в России начала XIX века. Москва, 2003. С. 17.
- 954 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 118.
- 955 - Е. Попов, Общественные чтения по православно-нравственному богословию. Санкт-Петербург, 1901. С. 378 (пер. с фр. – Прим. Пер.); Tyszkiewicz, Moralistes. P. 166.
- 956 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 40.
- 957 - Цит. по: A. Gratieux, A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile. Paris, 1939. P. 27 (цитата переведена с фр. – Прим. Пер.).
- 958 - N. Struve, Alexis Khomiakov // Mille ans. P. 230.
- 959 - Г. Флоровский, Пути русского богословия. С. 514–515.
- 960 - См.: V. Lossky, Sept jours sur les routes de France. Неопубл. рукопись. P. 60–61; O. Clément. Orient – Occident... Genève, 1985. P. 32.
- 961 - В сб. под ред. С. Верховского, Православие в жизни. С. 203.
- 962 - Батюшков, Прогулка по Москве // Русский Архив. 1860. С. 1191;
- 963 - Е. М. De Vogue, Le roman russe. Paris, 1888 // E. Porret, Berdiaeff. P. 9.
- 964 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 72–73.
- 965 - Ф. Достоевский, Дневник писателя. Август 1880 // Собр. соч. Т. 26. С. 148.
- 966 - E. Porret, Berdiaeff. P. 51.
- 967 - Ibid. P. 53.
- 968 - G. Guariglia, Il messianismo russo. Roma, 1956. P. 173 ff.

- 969 - См. выше с. 88 наст. издания.
- 970 - Вл. Соловьев, Краткая повесть об Антихристе // Собр. соч. Т. VIII. С.-Петербург, 1903. С. 556–582.
- 971 - См. выше с. 57–58 наст. издания.
- 972 - Подросток. Ч. III, гл. 7, III // Собр. соч. Т. 13. С. 377.
- 973 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 70.
- 974 - См. выше с. 64 наст. издания.
- 975 - Вл. Соловьев, Русская идея // О христианском единстве. С. 245–246.
- 976 - La Spiritualité. P. 323; La prière. P. 146, 197.
- 977 - Слово о небесных силах, приписываемое преп. Кириллу; ср.: Podskalsky, Christentum. S. 102.
- 978 - Прокофий Коропцев, Публичные чтения... Воронеж, 1878. С. 65.
- 979 - Творения. Т. III. Москва, 1899.
- 980 - Т. Špidlík, La sophiologie de S. Basile // OCA 162, Roma, 1961. P. 25 ff.
- 981 - Свящ. П. Флоренский, Собрание сочинений. Т. I. Статьи по искусству. Париж, 1985. С. 193.
- 982 - Там же. С. 204–205; ср.: V. Lepakhtine, L'ontologisme de l'icône dans l'interprétation de Paul Florenskij // Mille ans. P. 278: «Чем больше усилий прилагает личность для того, чтобы приблизиться к Богу, тем сильнее действует благодать, которая дается ей для того, чтобы помочь в этом, и тем в большей степени открывается ей мир невидимый и сбрасывает свои покровы, так что и она сама раскрывается для воздействия на нее божественных энергий, чтобы преобразившись, стать наконец способной (по мысли Флоренского) к непосредственному созерцанию идей вещей, ноуменов».
- 983 - Ср.: Т. Špidlík, Les grands mystiques russes. Paris, 1979. P. 352.
- 984 - Goerdts, I. S. 197–202.
- 985 - О жизни преизбыточествующей. С. 105.
- 986 - А. Ф. Лосев, Философия имени. Москва, 1927; Н. Лосский, История русской философии. С. 376.

- ⁹⁸⁷ - La sophiologie de S. Basile. P. 227 ff.
- ⁹⁸⁸ - См. замечательные автобиографические тексты о. С. Булгакова, цитируемые Н. Лосским в его Истории русской философии. С. 250–253.
- ⁹⁸⁹ - Братья Карамазовы. Ч. II, кн. 6, III // Собр. соч. Т. 14. С. 289, 292.
- ⁹⁹⁰ - Ср.: Copleston, Philosophy. P. 360.
- ⁹⁹¹ - С. Л. Франк, Непостижимое // Сочинения. Москва, 1990. С. 519, 523, 527; Н. Лосский, История русской философии. С. 350 (Семен Франк).
- ⁹⁹² - С. Л. Франк, Непостижимое // Сочинения. С. 517 и сл.; Н. Лосский, История русской философии. С. 350; В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. С. 168; Е. Трубецкой, Смысл жизни // Смысл жизни. Антология. Вып. II. Москва, 1994. С. 350 и сл.
- ⁹⁹³ - Оправдание добра. Ч. II, гл. 8, VII // Собр. соч. Т. VII. С. 188.
- ⁹⁹⁴ - P. Evdokimov, L'amour fou de Dieu. P. 130–131.
- ⁹⁹⁵ - О началах. С. 50–51.
- ⁹⁹⁶ - La Spiritualité. P. 125.
- ⁹⁹⁷ - Н. Лосский, История русской философии. С. 377.
- ⁹⁹⁸ - В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 1. С. 206.
- ⁹⁹⁹ - Там же. Т. I. Ч. 2. С. 219.
- ¹⁰⁰⁰ - Copleston, Philosophy. P. 39.
- ¹⁰⁰¹ - Ср. его книгу La structure de la vie, которую после его смерти издал Г. В. Вернадский в 1931 г. (Н. Лосский, История русской философии. С. 420).
- ¹⁰⁰² - Природа и история. С.-Петербург, 1900. С. 1–24.
- ¹⁰⁰³ - В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч. 2. С. 144–145.
- ¹⁰⁰⁴ - La Spiritualité. P. 121.
- ¹⁰⁰⁵ - Н. Лосский, Мир как органическое целое // Вопросы Философии и Психологии, 1915; В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. С. 218.

- ¹⁰⁰⁶ - La Spiritualité. P. 222.
- ¹⁰⁰⁷ - Г. Флоровский, Пути русского богословия. С. 119.
- ¹⁰⁰⁸ - Борьба за Логос. Москва, 1911; ср.: Н. Лосский, История русской философии. С. 416.
- ¹⁰⁰⁹ - L. Gančikov // EnFil II, Col. 1753.
- ¹⁰¹⁰ - Г. П. Федотов, Мать-земля // Тяжба о России. Париж, 1982. С. 224.
- ¹⁰¹¹ - Там же. С. 223. Библейское описание творения так вспоминается в Стихах духовных: Очи Адама взяты от солнца, мысли – от облаков (однако, разум – от Святого Духа). К тому же, «солнце красное от лица Божия... Зори белая (или “звезды частая”) от очей Божиих... Ночи темная от дум Господних... Дожди сильные от мыслей Божиих... Роса утренная, роса вечерняя (или “дробен дождик”) от слез Его, самого Христа» (Г. Федотов, Стихи духовные. С. 34).
- ¹⁰¹² - T. Špidlík, Les grands mystiques russes. Paris, 1979. P. 371.
- ¹⁰¹³ - Г. Федотов, Стихи духовные. С. 75.
- ¹⁰¹⁴ - См. выше с. 98 наст. издания.
- ¹⁰¹⁵ - М. М. Тареев, ср.: L. Gančikov // EnFil IV, 1957. Col. 1082.
- ¹⁰¹⁶ - Ф. Достоевский, Бесы. Ч. I, гл. 4 // Собр. соч. Т. 10. С. 116.
- ¹⁰¹⁷ - Ф. Достоевский, Преступление и наказание. Ч. VI, VIII // Собр. соч. Т. 6. С. 405; Братья Карамазовы. Ч. III, кн. 7, IV // Собр. соч. Т. 14. С. 328.
- ¹⁰¹⁸ - Copleston, Philosophy. P. 39, 229; Goerdts, I. S. 482.
- ¹⁰¹⁹ - Н. Ф. Федоров, Философия общего дела. Т. II, Москва, 2003; ср.: В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 1. С. 138.
- ¹⁰²⁰ - Философия истории. Берлин, 1923; Н. Лосский, История русской философии. С. 391.
- ¹⁰²¹ - Вл. Лосский, Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 166–167; O. Clément, Aperçu sur la

théologie de la personne dans la «diaspora» russe // Mille ans. P. 308.

¹⁰²² - Вл. Лосский, Там же. С. 167. Человеческая природа связана со всем космосом. «Ощущение «космического» никогда не было чуждо духовному аспекту Восточной церкви. Оно выражается как в богословии, так и в литургической поэзии, в иконографии, а может быть, главным образом в аскетических творениях учителей духовной жизни» (Там же. С. 166)

¹⁰²³ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 127–128; Вл. Соловьев, Чтения о Богочеловечестве // Сочинения. III. Брюссель, 1966. С. 130.

¹⁰²⁴ - Н. Бердяев, О назначении человека. С. 314.

¹⁰²⁵ - Н. Бердяев, Опыт эсхатологической метафизики // Царство Духа и царство кесаря. Москва, 1995. С. 170.

¹⁰²⁶ - С. Франк, Свет во тьме. С. 130–151.

¹⁰²⁷ - Архим. Софроний (Сахаров), Старец Силуан. С. 42, 41.

¹⁰²⁸ - La Spiritualité. P. 141.

¹⁰²⁹ - Chrysostome, In Gen., hom. 27, 4 // PG 53, 244.

¹⁰³⁰ - In Rom., hom. 14, 5 // PG 60, 530.

¹⁰³¹ - Г. Федотов, Стихи духовные. С. 91 и сл.; Там же (С. 128) в Стихе о Голубиной книге содержится описание красоты мироздания, заканчивающееся изложением спора между Правдой и Кривдой: в нашем мире Кривда сильнее из-за грехов людей.

¹⁰³² - Philarete De Moscou, Choix de sermons et discours. Paris, 1866. P. 317; T. Špidlík, Les grands mystiques russes. P. 75.

¹⁰³³ - С. Франк, Свет во тьме. С. 130; Н. Лосский, История русской философии. С. 362.

¹⁰³⁴ - С. Н. Булгаков, Свет невечерний. Москва, 1917. С. 353–354; ср.: Л. Зандер, Бог и мир (Мирозерцание о. Сергия Булгакова). Париж, 1948. Т. I. С. 244.

¹⁰³⁵ - Н. Лосский, История русской философии. С. 245.

¹⁰³⁶ - Г. Федотов, Стихи духовные. С. 30–31.

¹⁰³⁷ - С. Н. Булгаков, Искусство и теургия. Отрывок // Русская Мысль, 1916. № 12. С. 1–24; Свет невечерний. Ч. 2: Тварность мира, софийность твари.

¹⁰³⁸ - С. Франк, С нами Бог; ср.: Н. Лосский, История русской философии. С. 354–355.

¹⁰³⁹ - В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. С. 150 и сл.

¹⁰⁴⁰ - Философия истории. Берлин, 1923. С. 71.

¹⁰⁴¹ - T. Špidlík, Serafino di Sarov // La mistica, I. Roma, 1984. P. 640 ff.

¹⁰⁴² - С. Остроумов, Жить – любви служить. Москва, 1900. С. 308; Tyszkiewicz, Moralistes. P. 183.

¹⁰⁴³ - Общенародные чтения по православно-нравственному богословию. С.-Петербург, 1901. С. 354 и сл.; Tyszkiewicz, Moralistes. P. 169 ff.

¹⁰⁴⁴ - Реальность и человек. Париж, 1956. Гл. IV, 6: Творческая природа человека. С. 283–298.

¹⁰⁴⁵ - В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 1. С. 150.

¹⁰⁴⁶ - Там же. С. 140.

¹⁰⁴⁷ - Там же. С. 173–174 (Бакунин: природа есть производное от человека).

¹⁰⁴⁸ - Н. Лосский, История русской философии. С. 106; ср. с фильмом Андрея Тарковского Солярис.

¹⁰⁴⁹ - В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 1. С. 138 и сл.

¹⁰⁵⁰ - E. Porret, Berdiaeff. P. 21; Н. Бердяев, О назначении человека. С. 318: «Поступай так, как будто бы ты слышишь Божий зов и призван в свободном и творческом акте соучаствовать в Божьем деле».

¹⁰⁵¹ - В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 1. С. 136; ср.: D. Stremoukhoff, Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Paris, 1935. P. 122.

¹⁰⁵² - Н. Бердяев, Русская идея. С. 211.

¹⁰⁵³ - Там же. С. 244.

¹⁰⁵⁴ - В. И. Вернадский, О научном мировоззрении // Вопросы Философии и Психологии. № 65. Москва, 1902. С. 1409–1465.

¹⁰⁵⁵ - Р. Evdokimov, L'amour fou di Dieu. С. 121.

¹⁰⁵⁶ - Н. Бердяев, Человек и машина // Путь, 1933. № 38. С. 33.

¹⁰⁵⁷ - Там же.

¹⁰⁵⁸ - Н. Лосский, История русской философии. С. 318; В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 1. С. 138–139, 145–146.

¹⁰⁵⁹ - Это находит свое выражение в естественной склонности детей и народов, которые в рассказах, сказках, в мифологии стремятся к персонификации твари.

¹⁰⁶⁰ - Прот. С. Булгаков, Агнец Божий. Москва, 2000. С 187.

¹⁰⁶¹ - Н. Лосский, История русской философии. С. 350–351 (С. Л. Франк).

¹⁰⁶² - Н. Бердяев, Человек и машина. С. 35. «Техника должна использоваться в целях дела спасения, в целях победы над иррациональными стихиями. Она тоже может стать христианской, если только не будет одушевлена материалистическим духом» (E. Porret, Berdiaeff. P. 93).

¹⁰⁶³ - La Spiritualité. P. 125 ff.

¹⁰⁶⁴ - Ibid. P. 143 ff.

¹⁰⁶⁵ - Духовные основы жизни // Собр. соч. Т. III. С. 274 и сл.; K. V. Truhlar, Der Vergöttlichungsprozess bei Vladimir Soloviev. Roma, 1941; Idem, Teilhard und Soloviev. Dichtung und religiöse Erfahrung. Freiburg. Br., 1966; P. P. Zouboff, Godmanhood as Main Idea of the Philosophy of Vladimir Solovyev. Poughkeepsie (N. Y.), 1944.

¹⁰⁶⁶ - Достоевский вкладывает в уста дурочки откровение о том, что Матерь Божия есть вместе с тем и мать-земля (Бесы. Ч. I, гл. 4, V // Собр. соч. Т. 10. С. 116). Только «дураки» могут позволить себе сказать такое, но именно потому они и раскрывают какую-то грань тайны, как и в этом конкретном случае, тайну синергии каждого существа, во всей полноте участвующего в рождении Христа космического.

- 1067 - Н. Лосский, История русской философии. С. 283.
- 1068 - См. выше с. 128 наст. издания.
- 1069 - П. Светлов, Идея Царства Божия и ее значение для христианского мирозерцания. Троицкая Лавра, Сергиев Посад, 1905. С. 130–134.
- 1070 - Вл. Лосский, Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 168.
- 1071 - В. Розанов, Русская Церковь. С.-Петербург, 1906; E. Porret, Berdiaeff. P. 96.
- 1072 - La Spiritualité. P. 144.
- 1073 - «Посредством эволюции Бог ведет мир к совершенству любви» (А. Д. Беляев, Любовь Божественная. Опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви божественной. Москва, 1880; 2-е изд. – 1884. С. 123–150).
- 1074 - Оправдание добра. Ч. II, гл. 9, III // Собр. соч. Т. VII. С. 203.
- 1075 - Там же.
- 1076 - Там же. Ч. III, гл. 19, II. С. 424.
- 1077 - Там же. Ч. II, гл. 9, I С. 196.
- 1078 - Вл. Соловьев. София, второй диалог // Собр. соч. Москва, 2000. Т. II. С. 91–101; В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 1. С. 47.
- 1079 - La Spiritualité. P. 199.
- 1080 - См. выше с. 148 наст. издания.
- 1081 - L'amour fou de Dieu. P. 118.
- 1082 - Ср.: A. Minea, Russie du XIIIe au XVIe siècle // DS 13 (1988). P. 49.
- 1083 - Ph. Strahl († 1840 г.) // E. Benz, Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart. München, 1952. S. 163 ff.
- 1084 - «Склонность к мистическим странствиям – особенность темперамента, кажется, чаще встречающаяся в России, чем в других странах, как то удостоверяют документы и другие свидетельства, в изобилии представленные и в

этнологии, и в агиографии, и в литературе» (М. Evdokimov, *Pelerins russes et vagabonds mystiques*. Paris, 1987. P. 11).

¹⁰⁸⁵ - Podskalsky, *Christentum*. S. 195, Anm. 184.

¹⁰⁸⁶ - Ibid. S. 196, Anm. 844.

¹⁰⁸⁷ - В. de Khitrow собрал и перевел большое количество таких заметок в *Itinéraires russes en Orient* (Publication de la Société de l'Orient chrétien. Genève, 1889). Эти тексты охватывают период с XII по XVI век.

¹⁰⁸⁸ - Podskalsky, *Christentum*. S. 196.

¹⁰⁸⁹ - Ibid. S. 200.

¹⁰⁹⁰ - E. Benz, *Op. cit.* S. 163 ff.

¹⁰⁹¹ - М. Evdokimov, *Pe%`lerins...* P. 183.

¹⁰⁹² - Ibid. P. 35.

¹⁰⁹³ - В. Зеньковский, *История русской философии*. Т. I. Ч. 1. С. 67.

¹⁰⁹⁴ - N. Arseniew, *La piété russe*. Neuchâtel, 1963. P. 16.

¹⁰⁹⁵ - М. Evdokimov, *Pe%`lerins...* P. 69.

¹⁰⁹⁶ - Очарованный странник // Собр. соч. Т. 4. Москва, 1957. С. 385–513.

¹⁰⁹⁷ - Существует множество изданий на русском языке.

¹⁰⁹⁸ - Опубликована в альманахе *Христианское Чтение* в Киеве в 1917 году.

¹⁰⁹⁹ - М. Evdokimov, *Pe%`lerins...* P. 17; *La prie%`re*. P. 318 ff.

¹¹⁰⁰ - *La piété russe*. P. 26.

¹¹⁰¹ - Рассказ о том, как князь Владимир отправил посланцев (Повесть временных лет, год 988), заканчивается такими словами: «Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького; так и мы не можем уже здесь пребывать в язычестве». М. Евдокимов так комментирует этот текст: «Был задан начальный импульс: это то место, где Бог обитает вместе с людьми; и позднее племя странников не останавливалось до тех пор, пока не открывало для себя такого места» (*Pe%`lerins...* P. 10)

¹¹⁰² - Архим. Софроний (Сахаров), *Старец Силуан*. С. 8.

- ¹¹⁰³ - См. выше наст. издания.
- ¹¹⁰⁴ - Е. Попов, Общенародные чтения по православно-нравственному богословию. С. 58 и сл.; Tyszkiewicz, Moralistes. P. 158.
- ¹¹⁰⁵ - Ср.: Е. Benz, Op. cit. S. 253; La Spiritualité. P. 66 ff.
- ¹¹⁰⁶ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 17.
- ¹¹⁰⁷ - XIX век в этом смысле является хорошим примером. Там одновременно можно было найти «бурное стремление к прогрессу, к революции, к последним результатам мировой цивилизации, к социализму, и вместе с тем – глубокое и острое сознание пустоты, уродства, бездушия и мещанства всех результатов мирового прогресса, революции, цивилизации и пр.» (Н. Бердяев, Русская идея. С. 35).
- ¹¹⁰⁸ - Ср.: Н. Бердяев, Русская идея. С. 195–197.
- ¹¹⁰⁹ - С. Н. Булгаков, Свет невечерний. Москва, 1917. С. 406.
- ¹¹¹⁰ - П. Евдокимов, Православие. С. 435.
- ¹¹¹¹ - Вл. Лосский, Богословие и Боговидение (пер. с фр.). Москва, 2000. С. 254.
- ¹¹¹² - P. Evdokimov, L'amour fou de Dieu. P. 24.
- ¹¹¹³ - Ср.: A. Minea, Russie...// DS 13 (1988). Col. 1161; Podskalsky, Christentum. S. 102.
- ¹¹¹⁴ - Podskalsky, Christentum. S. 102.
- ¹¹¹⁵ - Достаточно обратиться к произведениям К. Леонтьева и Вл. Соловьева, которые лучше других обрисовали эту атмосферу (Н. Бердяев, Русская идея. С. 206).
- ¹¹¹⁶ - Там же. С. 86.
- ¹¹¹⁷ - Там же. С. 196–197.
- ¹¹¹⁸ - Эта икона находится в музее Павла Корина.
- ¹¹¹⁹ - Первый раз это выражение было использовано В. Эрном и Е. Трубецким. Ср.: Н. Лосский, История русской философии. С. 417.
- ¹¹²⁰ - Е. Трубецкой, Смысл жизни. С. 476.
- ¹¹²¹ - С. Франк, Свет во тьме. С. 95–101.
- ¹¹²² - Там же. С. 185–189.

- ¹¹²³ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 31.
- ¹¹²⁴ - Таким был В. Г. Белинский, если судить на основании его высказываний о будущем. Таким был и Лев Толстой, «максималист, который хочет срыва истории, прекращения истории. Он не хочет продолжать жить в истории, которая покоится на безбожном законе мира» (Н. Бердяев, Русская идея. С. 29,81,202). Ср.: также В. Schultze, Vissarion Gregorjewitch Belinskij... München, 1958. S. 181.
- ¹¹²⁵ - La Spiritualité. P. 144, not. 32.
- ¹¹²⁶ - П. Евдокимов, Женщина и спасение мира. С. 33.
- ¹¹²⁷ - Там же.
- ¹¹²⁸ - Н. Лосский, История русской философии. С. 310; Столп и утверждение истины. IX, письмо 8-е: «Геена». С. 205 и сл.
- ¹¹²⁹ - Le Banquet 1, 4 (23) // SC, 95 (1963). P. 63; La Spiritualité. P. 145.
- ¹¹³⁰ - Н. Бердяев, Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955.
- ¹¹³¹ - Философия общего дела. Т. II; ср.: E. Porret, Berdiaeff. P. 94 ff.; Н. Бердяев, Русская идея. С. 212.
- ¹¹³² - E. Porret, Berdiaeff. P. 21.
- ¹¹³³ - T. Špidlík, L'eternità e il tempo, la zoé e il bios, problema dei Padri Cappadoci // Augustinianum, 16 (1976). P. 107–116.
- ¹¹³⁴ - Духовные основы жизни // Собр. соч. Т. III. С. 575–279; История и будущность теократии // Собр. соч. Т. IV. С. 228.
- ¹¹³⁵ - Свящ. Павел Флоренский, Философия культа. С. 207.
- ¹¹³⁶ - Ср.: П. Евдокимов, Женщина и спасение мира. С. 128–129.
- ¹¹³⁷ - П. Евдокимов, Православие. С. 294.
- ¹¹³⁸ - П. Евдокимов, Женщина и спасение мира. С. 34. В сноске к этой цитате мы читаем: «Annus est Christus (год есть Христос): с литургической точки зрения весь год и все дни являются днями спасения. Templum est Christus (Храм есть Христос): все точки пространства являются частицами Templum

mundi (Храма мира); они священны в меру своего участия во вселенском присутствии Христа». И потому православная литургия переживается как «предчувствие космического воскресения». См.: Н. Бердяев, Русская религиозная идея // Проблемы русского религиозного сознания. Берлин, 1924. С. 116–117.

¹¹³⁹ - О преодолении смерти // О жизни
преизбыточествующей. С. 270–277.

¹¹⁴⁰ - Оправдание добра. Ч. III, гл. 19, II // Собр. соч. Т. VII. С. 422.

¹¹⁴¹ - Время и его преодоление // Мысль, III. №. 3. С.-Петербург, 1922; ср.: В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 1. С. 188–189.

¹¹⁴² - Ср.: Н. Лосский, История русской философии. С. 487.

¹¹⁴³ - Ср.: E. Porret, Berdiaeff. P. 136.

¹¹⁴⁴ - Ср. комментарий Н. Бердяева к теории Н. Федорова (N. Berdiaeff, L'homme et la machine. Paris, 1933. P. 48).

¹¹⁴⁵ - Достоевский, Бесы // Собр. соч. Т. 10. С. 505.

¹¹⁴⁶ - С. Франк, Свет во тьме. С. 190–197.

¹¹⁴⁷ - P. Evdokimov, L'amour fou de Dieu. P. 23.

¹¹⁴⁸ - П. Евдокимов, Православие. С. 447.

¹¹⁴⁹ - Там же. С. 298.

¹¹⁵⁰ - Ср.: Вл. Лосский, По образу и подобию (пер. с фр.). Москва, 1995. С. 194.

¹¹⁵¹ - П. Евдокимов, Женщина и спасение мира. С. 34.

¹¹⁵² - Ср.: M. Semon, Le conflit de l'art et de la religion chez Gogol et Tolston // Mille ans. P. 238.

¹¹⁵³ - D. L. Beauduin, L'Occident a%` lécole de l'Orient. Myste%`re pascal // Irénikon 1 (1926). P. 10–20; C. Andronikoff, Le cycle pascal. Le sens des fêtes. T. 1–2. Paris, 1970.

¹¹⁵⁴ - P. Evdokimov, Gogol... P. 141.

¹¹⁵⁵ - Н. Арсеньев, О жизни преизбыточествующей. С. 115–118.

¹¹⁵⁶ - La prie%`re. P. 282; La Spiritualité. P. 331.

¹¹⁵⁷ - Архим. Софроний (Сахаров), Старец Силуан. С. 17.

- ¹¹⁵⁸ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 196–197.
- ¹¹⁵⁹ - Ср.: Д. С. Мережковский, В. В. Розанов.
- ¹¹⁶⁰ - Ср., например: В. Розанов, Семейный вопрос в России. С.-Петербург, 1903. Т. I. С. 78 и сл.; В тихом омуте. С- Петербург, 1908. С. 57; P. Leskovec, Basilio Rosanov e la sua concezione religiosa // ОСА, 151. Roma, 1958. P. 218 ff.
- ¹¹⁶¹ - Православие. С. 283; ср. также проповеди преп. Кирилла Туровского, Podskalsky. Christentum. S. 98.
- ¹¹⁶² - J. Klinger, Pochodzenie Liturgii S. Jana Chryzostoma // Rocznik Teologiczny, 5 (Warszawa, 1963). P. 89–106; Idem, La doctrine de la Croix et de la Résurrection de Rudolf Bultmann en confrontation avec la théologie de l'Eglise d'orient // Istina, 25 (1980). P. 176–211; O. Cuujviann, Le cultede l'Eglise primitive // Cahiers théologiques de l'actualité protestante, 8 (Neuchâtel, 1945). P. 10–22.
- ¹¹⁶³ - N. S. Arseniew, Auferstehung. Darmstadt, 1926.
- ¹¹⁶⁴ - N. Arseniew, La piété russe. Neuchâtel; Paris, 1963. P. 37 ff.
- ¹¹⁶⁵ - Смысл жизни // Смысл жизни. Антология. Вып. II. Москва, 1994. С. 245.
- ¹¹⁶⁶ - Вл. Лосский, Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 258; Н. Лосский, История русской философии. С. 510.
- ¹¹⁶⁷ - La Spiritualité. P. 181.
- ¹¹⁶⁸ - Ibid. P. 227.
- ¹¹⁶⁹ - Ibid. P. 181.
- ¹¹⁷⁰ - Ibid. P. 225.
- ¹¹⁷¹ - Ibid. P. 257, 271.
- ¹¹⁷² - La Spiritualité. P. 225.
- ¹¹⁷³ - J. Danielou, Démon dans la littérature ecclésiastique jusqu'à%` Orige%`ne // DS 3 (1957). Col. 152–189; L. Bouyer, La vie de saint Antoine. Abbaye St. Wandrille, 1950. P. 103.
- ¹¹⁷⁴ - Патерик Печерский, изд. D. Tschizewskij. München, 1964: Vie de Théodose. Слово 18. P. 40: Isakij. Слово 36. P. 185 ff.

- ¹¹⁷⁵ - Памятники древней русской письменности и искусства. Вып. LVIII. С. 51 и сл.; С. 103 и сл.
- ¹¹⁷⁶ - E. Porret, Berdiaeff. P. 70.
- ¹¹⁷⁷ - Ibid.
- ¹¹⁷⁸ - Exercices spirituels, Seconde semaine, Quatrie%`me jours. Trad, de P. Jennesseaux. Paris, 1886. P. 182 ff.
- ¹¹⁷⁹ - Ф. Достоевский, Братья Карамазовы. Ч. II, кн. 5, V // Собр. соч. Т. 14. С. 229 и сл.
- ¹¹⁸⁰ - Е. Лундберг, Мережковский и его новое христианство. С.-Петербург, 1914. С. 41 и сл.
- ¹¹⁸¹ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 198.
- ¹¹⁸² - Ср.: P. Evdokimov, Gogol... P. 93.
- ¹¹⁸³ - Н. В. Гоголь, Полное собрание сочинений и писем. Т. IV. Москва, 2003. С. 121–123.
- ¹¹⁸⁴ - Н. В. Гоголь, Собрание сочинений в 7-и тт. Т. III. Москва, 1984. С. 62–113; ср.: P. Evdokimov, Gogol... P. 45–49.
- ¹¹⁸⁵ - Сочинения . Т. VIII. С. 556–582.
- ¹¹⁸⁶ - Там же. С. 464–582.
- ¹¹⁸⁷ - Русская идея. С. 207.
- ¹¹⁸⁸ - D. Amand, L'asce%`se monastique de saint Basile. Maredsous, 1949; La Spiritualité. P. 275.
- ¹¹⁸⁹ - T. Špidlík, Joseph de Volokolamsk // OCA 146. Roma, 1956. P. 27.
- ¹¹⁹⁰ - Вл. Соловьев, Византизм и Россия // Собр. соч. С.-Петербург, 1903. Т. V. С. 517
- ¹¹⁹¹ - S. Tyszkiewicz, Moralistes. P. 21.
- ¹¹⁹² - Петр Могила, Православное исповедание, III, 16; латинский текст опубликован A. Malvy, M. Viller: Or. Christ. X, п. 39, Roma, 1927. P. 101; Tyszkiewicz, Moralistes. P. 34.
- ¹¹⁹³ - T. Špidlík, La sophiologie de S. Basile // OCA 162. Roma, 1961. P. 58.
- ¹¹⁹⁴ - Ibid. P. 36 ff.; И. Пятницкий, Опыт православного нравственного богословия. Ставрополь, 1890. С. 238.
- ¹¹⁹⁵ - P. Evdokimov, L'amour fou de Dieu. P. 15.

¹¹⁹⁶ - Ср. статьи: Pélage et Pélagianisme // /DS 12, 2 (1986). Col. 2889 ff.

¹¹⁹⁷ - Т. Špidlík, Joseph de Volokolamsk // OCA 146. Roma, 1956. P. 32.

¹¹⁹⁸ - Н. Бердяев, О достоинстве христианства и недостоинстве христиан. Варшава, 1928. С. 5–6.

¹¹⁹⁹ - Братья Карамазовы. Ч. II, кн. 6, III // Собр. соч. Т. 14. С. 289.

¹²⁰⁰ - Митр. Платон (Левшин), ср.: Tyszkiewicz, Moralistes. P. 69.

¹²⁰¹ - Пространный христианский катехизис Православно-Кафолической Восточной Церкви. Москва, 1914; Tyszkiewicz, Moralistes. P. 83.

¹²⁰² - Этика преображенного эроса. Париж, 1931; ср.: Н. Лосский, История русской философии. С. 491.

¹²⁰³ - Оправдание добра. Предисловие до 2-му изд. // Собр. соч. Т. VII. С. 1.

¹²⁰⁴ - Ср.: Три разговора // /Собр. соч. Т. VIII. С. 464–582.

¹²⁰⁵ - Идиот // Собр. соч. Т. 8.

¹²⁰⁶ - Оправдание добра. Ч. III, гл. 17, X // Собр. соч. Т. VII. С. 393.

¹²⁰⁷ - Н. Бердяев, О назначении человека. Париж, 1931. С. 99. Бердяев, который борется против «объективации» в гносеологии, является гораздо большим врагом абстрактной нравственности, которую он разоблачает в толстовстве; ср.: О достоинстве христианства и недостоинстве христиан. С. 30.

¹²⁰⁸ - Столп и утверждение истины. VIII, письмо 7-е. С 166 и сл.

¹²⁰⁹ - Н. Лосский, История русской философии. С. 308.

¹²¹⁰ - Н. Федоров, Философия общего дела. Т. 2. С. 236, 264; Н. Лосский, История русской философии. С. 409.

¹²¹¹ - С. Гессен, Философия наказания // Логос. 1912–1913; Философия добра в «Братьях Карамазовых» // Современные Записки, 1928; ср.: Н. Лосский, История русской философии. С. 409.

- 1212 - Столп и утверждение истины. VIII, письмо 7-е. С. 170.
- 1213 - Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 174.
- 1214 - Там же.
- 1215 - Н. Лосский, История русской философии. С. 272; С. Н. Булгаков, Свет невечерний. Москва, 1917. С. 263.
- 1216 - Л. П. Карсавин, О личности. Каунас, 1929; О началах. Берлин, 1925. С. 59; Н. Лосский, История русской философии. С. 387.
- 1217 - L. Karsavin, Der Geist des russischen Christentums, §6 // Bubnoff II. S. 335; ср.: Н. Лосский, История русской философии. С. 387 и сл.
- 1218 - В своих снах Раскольников снова и снова ударяет старуху по голове, но каждый раз после этого она начинает заливаться жутким смехом. Он никак не может до конца убить ее. Кара ясна: «Не старушонку я убил, а себя самого», – думает Раскольников (Преступление и наказание. Ч. III, VI // Собр. соч. Т. 6. Ленинград, 1973. С. 211 и сл.).
- 1219 - Смысл жизни. Берлин, 1922. С. 407–408.
- 1220 - I. Hausherr, Philautie. De la tendresse pour soi-même à la charité selon Maxime le Confesseur // OCA 137. Rome, 1952; см. также: Столп и утверждение истины. XII, письмо 11-е.
- 1221 - E. Benz, Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung. München, 1952. S. 43.
- 1222 - Вечное в русской философии. С. 256–271; см. также: J. Rupp, Message ecclésial de Solowiev... Paris, 1975. P. 359; А. Покровский, Православно-христианское нравственное богословие. Саратов, 1909. 6-е изд. С. 58.
- 1223 - Преступление и наказание. Ч. II, V // Собр. соч. Т. 6. С. 119; P. Evdokimov, Gogol... P. 236.
- 1224 - Ср.: J. Rupp, hoc. cit.
- 1225 - Н. Лосский, История русской философии. С. 386.
- 1226 - M. Semon, Le conflit de l'art et de la religion chez Gogol et Tolstoï // Mille ans. P. 238 ff.
- 1227 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 191.

- 1228 - La Spiritualité?. 183.
- 1229 - Bubnoff II. P. 335; Н. Лосский, История русской философии. С. 387–388.
- 1230 - Очень яркий рассказ об опыте такого рода мы находим у о. Павла Флоренского, цитируемого Н. Лосским в его Истории русской философии. С. 240.
- 1231 - Оправдание добра. Заключение // Собр. соч. Т. VII. С. 483–484.
- 1232 - Оправдание добра. Ч. III, гл. 10, 1 // Собр. соч. Т. VII. С. 212.
- 1233 - Н. Crouzel, Origène. Paris, 1984. P. 126 ff.
- 1234 - J. de Graaf, Russische denkers over de mens. Assen, 1949. S. 75; В. В. Зеньковский // Alexeev, Kirche, Staat und Mensch. Genève, 1937. S. 112.
- 1235 - А. Бургов, Православное-догматическое учение о первородном грехе. Киев, 1904. С. 223–224; цит. по книге: J. de Graaf, Op. cit. S. 75, где упоминается также статья: A. Bukovski, Die russische orthodoxe Lehre von der Erbsünde // Zeitschrift für Katholische Theologie 40 (1916). S. 67–102, 258–295, 405–440.
- 1236 - Т. Špidlík, Théophane. P. 147.
- 1237 - Московский психиатр Николай Осипов не раз указывал в своих лекциях на попытки психологов свести психические болезни к нравственным порокам пациента; см.: Н. Лосский, История русской философии. С. 241.
- 1238 - Там же.
- 1239 - Р. Evdokimov, Gogol... P: 193.
- 1240 - Свящ. Павел Флоренский, Столп и утверждение истины. VIII, письмо 7-е. С. 174.
- 1241 - Столп и утверждение истины. VIII, письмо 7-е. С. 174.
- 1242 - A. Gratieux, A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile. T. II // Unam Sanctam, 6. P. 112; А. Хомяков, Сочинения. II. С. 21.
- 1243 - В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч. 2. С. 28.
- 1244 - Оправдание добра. Ч. III, гл. 10, IV // Собр. соч. С. 217.

- 1245 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 123.
- 1246 - Н. Федоров, Философия общего дела. Т. II. С. 314–315.
- 1247 - *La spiritualité*. Р. 187.
- 1248 - Чтения о Боеочеловечестве. Чтение девятое // Собр. соч. Т. III. С. 121.
- 1249 - Смысл жизни. С. 407.
- 1250 - Там же. С. 329.
- 1251 - И. Кологривов, Очерки по истории русской святости. С. 149.
- 1252 - «Утверждение себя, как себя, без своего отношения к другому, – то есть к Богу и ко всей твари, – самоупор вне выхождения из себя и есть коренной грех, или корень всех грехов. Все частные грехи – лишь видоизменения, лишь проявления самоупорства самости... Желая только себя, в своем “здесь” и “теперь”, злое само-утверждение негостеприимно запирается ото всего, что не есть оно» (Свящ. Павел Флоренский, Столп и утверждение истины. VIII, письмо 7-е. С. 177–178, 171).
- 1253 - Ср. также: А. Ельчанинов, Записки. 3-е изд. Париж, 1980. С. 103; D. Staniloae, *Theology of the Church*. Crestwood (N. Y.), 1980. Р. 84 ff.
- 1254 - Н. Лосский, История русской философии. С. 240–241.
- 1255 - Столп и утверждение истины. VIII, письмо 7-е. С. 168.
- 1256 - Там же. С. 179.
- 1257 - Там же. С. 195.
- 1258 - Там же. С. 179.
- 1259 - "Не%` hamartia estin he%` anomia. В этом определении обращает на себя внимание член, поставленный как при подлежащем, hamartia, так и при сказуемом, anomia. Член при существительном обычно является индивидуализатором, выделяющим объект из ряда ему подобных, тогда как без члена объект имеет смысл одного из многих, или же слово употреблено в отвлеченном значении, как абстракт. Следовательно, he%` hamartia означает, что тут берется не одно из многих прегрешений, но именно грех, как таковой, как

совокупность всего греха, сущего в мире, грех в его метафизическом корне, как Грех» (Столп и утверждение истины. VIII, письмо 7-е. С. 168–169).

¹²⁶⁰ - Автор (Столп... С. 170) хочет показать, что в этом тексте (Рим. 3: 20), как и в послании Иоанна, понятие закона онтологическое, а не юридическое, как и смысл русского слова закон.

¹²⁶¹ - Столп... С. 178.

¹²⁶² - М. Олесницкий, Из системы христианского вероучения. Киев, 1896. С. 67; Tyszkiewicz, Moralistes. P. 143.

¹²⁶³ - М. И. Менстров, Уроки по христианскому православному нравоучению. С.-Петербург, 1912. С. 54.

¹²⁶⁴ - T. Špidlík, La sophiologie de S. Basile // OCA 162. Roma, 1961. P. 64.

¹²⁶⁵ - La Spiritualité. P. 231.

¹²⁶⁶ - Tyszkiewicz, Moralistes. P. 103.

¹²⁶⁷ - Г. Федотов, Стихи духовные. С. 90–91.

¹²⁶⁸ - La sophiologie de S. Basile. P. 67.

¹²⁶⁹ - La Spiritualité. P. 194 ff.

¹²⁷⁰ - Макарий Оптинский, Письмо 317 // Собрание писем. Москва, 1880. С. 573.

¹²⁷¹ - Вл. Соловьев, Оправдание добра. Ч. II, гл. 8, VII // Собр. соч. Т. VII. С. 189. На той же странице Соловьев объясняет: «Зло есть нечто служебное, и отрицать его безусловно значило бы относиться к нему не праведно. И ко злу мы должны относиться по-Божьи, то есть не будучи к нему равнодушными, оставаться однако выше безусловного противоречия с ним и допускать его, – когда оно не от нас происходит, – как орудие совершенствования, поскольку можно извлечь из него большое добро».

¹²⁷² - Отрадная вина (лат. – Прим. Пер). См.: Н. Koch, Pronoia und Paideusis. Berlin; Leipzig, 1932. S. 112–159; Lasophiologie... P. 22.

¹²⁷³ - Л. Шестов, Философия трагедии. Достоевский и Ницше. Москва, 2001.

- 1274 - Мирозерцание Достоевского. Париж, 1968. С. 86.
- 1275 - Н. Лосский, История русской философии. С. 307.
- 1276 - О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931. Эпиграфом к этой замечательной книге Бердяев выбирает слова Н. В. Гоголя: «Грусть от того, что не видишь добра в добре». Вся этика Бердяева смело раскрывает печальную истину о том, что слишком мало добра в добре и потому ад подстерегает нас со всех сторон. (Ср.: Н. Лосский, История русской философии. С. 307).
- 1277 - Н. Лосский, История русской философии. С. 307 и сл.
- 1278 - Р. Evdokimov, Gogol... Р. 274.
- 1279 - См. у преп. Кирилла Тузовского (G. Podskalsky, La prière dans la Russie de Kiev: ses formes, son rôle, ses affirmations // Mille ans. Р. 67 if.).
- 1280 - Сочинения. Т 2. С.-Петербург, 1886. С. 162.
- 1281 - Архим. Софроний (Сахаров), Старец Силуан. С. 20.
- 1282 - Р. Evdokimov, Gogol... Р. 110.
- 1283 - Киев, 1669–1671.
- 1284 - В 2-х тт. Т. I. Кострома, 1859; Т. II. Москва, 1861.
- 1285 - Свод указаний и заметок по вопросам пастырской практики. Москва, 1899. С. 135 и сл.
- 1286 - Духовный регламент. Киев, 1823. С. 164 и сл.
- 1287 - Напоминание... Т. I. С. 257; Tyszkiewicz, Moralistes. Р. 97.
- 1288 - Ср.: Tyszkiewicz, Moralistes. Р. 17.
- 1289 - М. Олесницкий, Указ. соч. С. 87 и сл.; Свод указаний и заметок... С. 291.
- 1290 - La spiritualité. Р. 192.
- 1291 - Краткие нравоучительные слова, 6 // Творения. Т. II. С.-Петербург, 1912. С. 215 и сл.
- 1292 - Житие преподобного Феодосия Печерского // Преп. Нестор Летописец, Повесть временных лет. Жития . Москва, 1997. С. 45.
- 1293 - N. Tolstoy, Abstinence chez les Russes // DThC 1 (1909). Col. 266–267.

- 1294 - Ср.: G. Podskalsky, Russie // DS 13 (1988). Col. 1157.
- 1295 - Духовная грамота // Макарий, Великия Минеи Четьи. Сентябрь. Кол. 558; T. Špidlík, Joseph de Volokolamsk // OCA, 146. Roma, 1956. P. 119.
- 1296 - Общенародные чтения по православно-нравственному богословию. С.-Петербург, 1901. С. 261.
- 1297 - Joseph de Volokolamsk. P. 119 ff.
- 1298 - Духовная грамота. Кол. 518.
- 1299 - Просветитель. С. 507.
- 1300 - Духовная грамота. Кол. 508.
- 1301 - Там же.
- 1302 - Там же. Кол. 515.
- 1303 - См., например: Вл. Соловьев, Духовные основы жизни // Собр. соч. Т. III. С. 315.
- 1304 - E. Behr-Sigel, Prière et sainteté dans l'Eglise russe. Paris, 1950. P. 61.
- 1305 - С. М. Зарин, Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. II. С.-Петербург, 1907. С. 622.
- 1306 - Там же. С. 641.
- 1307 - Ср.: T. Špidlík, Serafino di Sarov // La mistica. Roma, 1984. P. 633.
- 1308 - B. Marchadier, Raskol // DS 13 (1988). Col. 130.
- 1309 - N. Arseniew, La piété russe. Neuchâtel, 1963. P. 104.
- 1310 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 120; ср.: Большая советская энциклопедия. Т. 29(1954). С. 542.
- 1311 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 108.
- 1312 - J. Leroy, La réforme studite // Monachismo orientale / OCA 153. Roma, 1958. P. 195 ff.
- 1313 - Житие преподобного отца нашего Феодосия, игумена Печерского // Повесть временных лет. Жития. С. 44; Преп. Сергей Радонежский, Житие, составленное Епифанием // Памятники древнерусской письменности и искусства. Вып. LVIII. 1885. С. 85.

¹³¹⁴ - A. Piovano, Santità e monachesimo in Russia. Milano, 1990. P. 27 ff.; см. также: G. P. Fedotov, The Russian Religious Mind. Cambridge, 1946. P. 387.

¹³¹⁵ - I. Hausherr, Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères // Etudes de Spiritualité orientate / OCA 173. Roma, 1969. P. 475.

¹³¹⁶ - La Spiritualité. P. 306 ff.

¹³¹⁷ - Рассказывают, что киевский старец Парфений (Красноревцев) (1790–1855) никогда не испытывал искушений плоти; S. Bolshakoff, I mistici russi. Torino, 1962. P. 114.

¹³¹⁸ - T. Špidlík, Serafino di Sarov. P. 640 ff.

¹³¹⁹ - Столп и утверждение истины. X, письмо 9-е. С. 298, 309 и сл.

¹³²⁰ - P. Leskovec, Basilio Rosanov e la sua concezione religiosa // OCA 151. Roma, 1958. P. 199; Н. Лосский, История русской философии. С. 436.

¹³²¹ - И. А. Ильин, О сопротивлении злу силой. Берлин, 1925; Н. Лосский, История русской философии. С. 494.

¹³²² - Столп и утверждение истины. X, письмо 9-е. С. 191 и сл.; Bubnoff II. S. 116.

¹³²³ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 194. Lettre à l'Archimandrite Antoine,

¹³²⁴ - П. Евдокимов, Женщина и спасение мира. С. 164.

¹³²⁵ - Lettre à l'Archimandrite Antoine, Lettres III. Петербург, 1911 (Bruxelles, 1970). P. 191.

¹³²⁶ - См.: T. Špidlík, Das russische Starzentum als Theologie des Herzens // W. Heller, Tausend Jahre Christentum in Russland. Göttingen, 1988. S. 123–130.

¹³²⁷ - La Spiritualité. P. 115 ff.

¹³²⁸ - G. Wild, Bogomilen und Katharer in ihrer Symbolik. Teil I. Wiesbaden, 1970.

¹³²⁹ - Tyszkiewicz, Moralistes. P. 16; Podskalsky, Christentum. S. 187 ff.

¹³³⁰ - Podskalsky, Christentum. S. 149 ff.

1331 - Цитируется по книге: Higoume%`ne Khariton, L'art de la priere // Spiritualité orientate, 18. Bellefontaine, 1976. P. 242; T. Špidlík, Théophane. P. 12 ff.

1332 - L. Gančikov // EnFil II. Col. 1678.

1333 - С. Франк, Свет во тьме. С. 116–117.

1334 - Аскетизм по православно-христианскому учению. С.-Петербург, 1907. Ч. II. С. 50 и сл.

1335 - Нот. 16 // PG 151, 20ld-204a; ср.: P. Evdokimov, L'amour fou de Dieu. P. 120.

1336 - Ibid.

1337 - Утверждая такую зависимость всего тела от духа, П. Евдокимов убежден, что «самые глубокие и скрытые структуры эмпирического мира соответствуют законам духа. Именно дары и харизмы определяют и нормализуют психику и физиологию. Не потому женщина склонна проявлять материнское отношение, что она способна рождать детей, но от ее материнского духа происходит физиологическая способность и анатомическое соответствие» (Женщина и спасение мира. С. 17).

1338 - Н. Лосский, История русской философии. С. 389.

1339 - Грядущий Хам. Петербург, 1906. С. 123; Не мир, но меч. Петербург 1908. С. 28 и сл.

1340 - Н. Лосский, История русской философии. С. 432.

1341 - Н. Лосский, История русской философии. С. 433; L. Gančikov // EnFil III. Col. 520; В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. С. 59.

1342 - L. Gančikov // EnFil IV. Col. 242.

1343 - О рабстве и свободе человека // Царство Духа и царство Кесаря. С. 18.

1344 - Там же.

1345 - Оправдание добра. Ч. III, гл. 19, II // Собр. соч. Т. VII. С. 424–425.

1346 - Ср.: T. Špidlík, Joseph de Volokolamsk // OCA 146. Roma, 1956. P. 113.

1347 - Печерский патерик, изд. D. Tschizewskij. München, 1964. Слово 30. С. 142 и сл.

- 1348 - И. Кологривов, Очерки по истории русской святости. С. 132.
- 1349 - Просветитель. С. 509.
- 1350 - Столп и утверждение истины. VIII, письмо 7-е. С. 180 и сл.
- 1351 - Иеромонах Иосаф, житие старца Серафима. С.-Петербург, 1863. С. 25.
- 1352 - Столп и утверждение истины. XI, письмо 10-е. С. 357.
- 1353 - Там же. X, письмо 9-е. С. 300.
- 1354 - T. Špidlík, Joseph de Volokolamsk. P. 113 ff.
- 1355 - T. Špidlík, Joseph de Volokolamsk. P. 113 ff.
- 1356 - Ibid. P. 205.
- 1357 - Е. Попов, Общенародные чтения по православно-нравственному богословию. С. 623. На той же самой странице читаем, что не следует никого призывать к безбрачию; это большой грех (1 Тим. 4; 3), если только речь не идет о высшем призвании, поскольку «в мире тем или иным образом все злоупотребляют этой жизнью». Более того, говорит автор, женатый человек живет дольше неженатого.
- 1358 - Там же.
- 1359 - H. Crouzel, Virginité et mariage selon Origène. Paris, 1962. P. 60 ff.
- 1360 - С. Остроумов, Жить – любви служить. С. 158.
- 1361 - Собр. соч. в 22-х тт. Т. III. Москва, 1979. С. 72–150.
- 1362 - Л. Толстой, Война и мир. Эпilog. Ч. I, гл. 10. С. 604.
- 1363 - E. Behr-Sigel, Alexandre Boukharev. Un théologien orthodoxe russe en dialogue avec le monde moderne. Paris, 1977; Н. Бердяев, Русская идея. С. 186.
- 1364 - Философия культа // Богословские труды. Вып. 17. Москва, 1977. С. 143–144.
- 1365 - В. В. Розанов, Семейный вопрос в России. С.-Петербург, 1903; см.: Н. Бердяев, Русская идея. С. 228; L. Gančikov // EnFil, IV. Col. 242; Н. Лосский, История русской философии. С. 436–437.
- 1366 - E. Porret, Berdiaeff. P. 95.

- 1367 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 226.
- 1368 - В. В. Розанов, Семейный вопрос в России. Т. I. С. 169 и сл.; Столп и утверждение истины. VIII, письмо 7-е, прим. 288. С. 703.
- 1369 - Н. Лосский, История русской философии. С. 431.
- 1370 - Е. Г. Лундберг, Мережковский и его новое христианство. С.-Петербург, 1914.
- 1371 - См. его книгу: Тайна Трех. Египет и Вавилон. Прага, 1925.
- 1372 - Н. Лосский, История русской философии. С. 430 и сл.
- 1373 - Пир, 190 d.
- 1374 - Столп и утверждение истины. VIII, письмо 7-е. С. 172.
- 1375 - См. выше наст. издания.
- 1376 - T. Špidlík, Il matrimonio – sacramento di unita%`net pensiero di Crisostomo // Augustinianum, 17 (1977). P. 221–226.
- 1377 - А. Н.Пырин, Переписка В. Г. Белинского. В 2-х тт. С.-Петербург, 1876; 2-е изд., 1908. С. 338 и сл.; см. Н. Бердяев, Русская идея. С. 81.
- 1378 - Н. Лосский, История русской философии. С. 421.
- 1379 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 112–113.
- 1380 - Смысл любви // Собр. соч. Т. VI. С. 364–418.
- 1381 - Н. Бердяев, Русская идея. С. 178.
- 1382 - Оправдание добра. Ч. III, гл. 19, III // Собр. соч. С. 427.
- 1383 - P. Evdokimov, Le sacrement de l'amour. Le myste%`re conjugal a%` la lumie%`re de la Tradition orthodoxe. Paris, 1962 (новое издание – 1980).
- 1384 - Минск, 1989 (перевод с фр.).
- 1385 - Женщина и спасение мира. С. 147.
- 1386 - Там же. С. 25.
- 1387 - Там же. С. 18.
- 1388 - Братья Карамазовы. Ч. III, кн. 7, I // Собр. соч. Т. 14. С. 295.
- 1389 - Н. Бердяев замечает, что это должно навести нас на определенные размышления. Более того, величие религиозных

концепций можно измерять в соответствии с тем, как они относятся к реальности смерти. См.: Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Гл. XI. Бессмертие. Париж, 1952. С. 183–202.

¹³⁹⁰ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 83

¹³⁹¹ - Духовные основы жизни // Собр. соч. Т. III. С. 326 и сл.

¹³⁹² - Философия общего дела. Т. II. С. 203; В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 1. С. 144–146.

¹³⁹³ - Н. Бердяев, Русская идея. С. 211.

¹³⁹⁴ - N. Berdiaev, N. F. Fjodoroff // Neue Schweizer Rundschau. Zürich, Heft 11.nov. 1928. P. 839–846.

¹³⁹⁵ - В. В. Розанов, Природа и история. С.-Петербург, 1900. С. 120–125.

¹³⁹⁶ - Так написано в Повести об убиении Андрея Боголюбского. См. Т. Špidlík, Les grands mystiques russes. Paris, 1979. P. 13–14.

¹³⁹⁷ - Теме молитвы целиком посвящена наша книга La Spiritualité de l'Orient chrétien. Vol. II. La prière // ОСА 230. Roma, 1988. В ней подробно анализируются русские авторы. И потому последующие страницы являются всего лишь заметками, касающимися антропологического характера молитвы в свете того, о чем мы говорили в предшествующих главах.

¹³⁹⁸ - См. размышления об этом у Вяч. Иванова, Борозды и межи. Москва, 1916. С. 143.

¹³⁹⁹ - La Spiritualité. P. 293 ff; La prière. P. 49 ff.

¹⁴⁰⁰ - A. Lefevre, Cor et cordis affectus. Usage biblique // DS 2, 2 (1953). Col. 2278–2281.

¹⁴⁰¹ - J. Legras, L'âme russe. Paris, 1934. P. 248.

¹⁴⁰² - Н. Бердяев, Русская религиозная идея // Проблемы русского религиозного сознания. Берлин, 1924. С. 67.

¹⁴⁰³ - Ср.: Philocalie grecque. Vol. V. Athènes, 1963. P. 233–235 (Index: kardia).

¹⁴⁰⁴ - Т. Špidlík, Russie. La période synodale // DS 13 (1988). Col. 1176 ff.

- 1405 - Ibid. Col. 1178.
- 1406 - Ibid.
- 1407 - Ю. Николин, Вера. Сергиев Посад, 1903. С. 13.
- 1408 - Сердце в христианской и индийской мистике. Париж, 1929.
- 1409 - Об иерархическом строе души // Научные Труды Русского Народного Университета в Праге. Вып. II. 1929.
- 1410 - А. Хомяков, Полное собрание сочинений. Москва, 1910. Т. VIII. Письма. С. 276 и сл.
- 1411 - «Его система похожа на языческий храм, обращенный в христианскую церковь, где все внешнее, каждый камень, каждое украшение напоминает об идолопоклонстве, между тем как внутри раздаются песни Иисусу и Богородице» (цит. по книге: Н. Лосский, История русской философии. С. 32). Ср.: A. Koyre, Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie. Paris, 1960. P. 11 ff.
- 1412 - Istorija ukrainskoj literatury vid počatkov do dobi realizmu. New York, 1956.
- 1413 - Б. Вышеславцев, Сердце в христианской и индийской мистике. С. 12.
- 1414 - он же, Вечное в русской философии. С. 274.
- 1415 - A. Lefevre, Loc. cit.
- 1416 - La Spiritualité. P. 106; La prière. P. 263 ff.
- 1417 - Or. 40, 39 // PG 36, 416 ab; La prière. P. 263.
- 1418 - Творения аввы Евагрия // Аскетические и богословские трактаты. Слово о молитве, 36. Москва, 1994. С. 81; La prière. P. 46 ff.; La Spiritualité. P. 294 ff.
- 1419 - J. Chatillon, Cordis affectus au moyen âge // DS 2, 2(1953). Col. 2288–2300; La prière. P. 264.
- 1420 - Вечное в русской философии. С. 271.
- 1421 - (Волевой акт, выражающий себя через сердце. – Прим. Пер.). См.: Summa theol. 2-II, 44, 5; La prière. P. 264.
- 1422 - La Spiritualité. P. 22.
- 1423 - Ibid. P. 24.

1424 - О латинском культе сердца Иисусова. Разности церковей Восточной и Западной (в способе воззрения и учении о любви). 2-е изд. С.-Петербург, 1903.

1425 - Th. Spáčil, Doctrina theol. Orientis separati de revelatione, fide, dogmate. Roma, 1935. P. 106 ff.

1426 - Т. Špidlík, La doctrine spirituelle de Théophane le Rectus. La Coeur et l'Esprit // OCA, 172. Roma, 1965.

1427 - Б. Вышеславцев, Вечное в русской философии. С. 271.

1428 - Начертание христианского нравоучения. Москва, 1895. С. 313,316,322.

1429 - Там же. С. 307.

1430 - Там же. С. 309.

1431 - Там же. С. 307.

1432 - Там же.

1433 - Ср.: Jean Climaque, Echelle 18 // PG 88, 932.

1434 - La Spiritualité. P. 261 ff.

1435 - Echelle 29 // PG 88, 1148.

1436 - Феофан Затворник, Начертание христианского нравоучения. С. 309.

1437 - Он же, Письма к разным лицам... Москва, 1892. С. 108 и сл.; La Spiritualité. P. 77.

1438 - Письма к разным лицам.... С 110.

1439 - Начертание христианского нравоучения. С. 315.

1440 - Письма о духовной жизни. Москва, 1903. С. 247; Théophane. P. 196 ff.; La Spiritualité. P. 34.

1441 - Начертание христианского нравоучения. С. 316; Théophane. P. 51 ff.

1442 - Начертание... С. 316.

1443 - Там же. С. 318.

1444 - Там же. С. 320.

1445 - Там же. С. 316.

1446 - См. наст, издания.

1447 - Начертание... С. 320.

- 1448 - Там же. С. 322.
- 1449 - Там же. С. 326.
- 1450 - Théophane. P. 55 ff.
- 1451 - Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?
Москва, 1914. С. 29; Théophane. P. 230.
- 1452 - Письма о духовной жизни. Москва, 1903. С. 154.
- 1453 - Письма о духовной жизни. С. 251; Théophane. P. 253.
- 1454 - Théophane. P. 252 ff.
- 1455 - См. выше наст, издания.
- 1456 - Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? С.
26 и сл.
- 1457 - Столп и утверждение истины. X, письмо 9-е. С. 263 и
сл.
- 1458 - Там же. С. 266.
- 1459 - Там же. С. 733, прим. 479.
- 1460 - Théophane. P. 42 ff.
- 1461 - В. Зеньковский, История русской философии. Т. I. Ч.1.
С. 72.
- 1462 - Начертание христианского нравоучения. С. 306.
- 1463 - Thérèse D'Avila, Obras completas. Madrid, 1951. Vol. I.
Libro de la vida. Ch. 6. P. 624.
- 1464 - Bossuet, Instructions sur les etats d'oraison. Livre 1, 20.
Paris, 1697. P. 26; La Spiritualité. P. 108.
- 1465 - F. Jette, Etat // DS 4, 2 (1961). Col. 1372–1388.
- 1466 - La Spiritualité. P. 108.
- 1467 - Théophane. P. 297.
- 1468 - См. выше с. 72 наст, издания.
- 1469 - Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1946. С.
23 (по-франц.).
- 1470 - Théophane. P. 124 ff.
- 1471 - Ср. статью Cor et Cordis affectus // DS 2, 2 (1953). Col.
2279 ff.
- 1472 - Толкование послания св. Апостола Павла к
Филиппийцам. Москва, 1895. С. 31 и сл.; ср.: Jean Chrysostome,

In epist. ad Philipp. II, 1 // PG 62, 189.

1473 - См. выше наст, издания.

1474 - См. выше наст, издания.

1475 - См. ниже наст, издания.

1476 - Начертание христианского нравоучения. С. 306.

1477 - Таковую же убежденность мы встречаем и у одного популярного проповедника, жившего в XIX веке: «Премудрость Божия так устроила телесный организм наш, что малыми чувствами его мы обнимаем весь вещественный мир со всеми его свойствами и произведениями». См.: Прокопий Коропцев, Публичные чтения. Воронеж, 1878. С. 13.

1478 - Путь ко спасению. Москва, 1908. С. 27.

1479 - Сердце в христианской и индийской мистике. С11.

1480 - T. Špidlík, Serafino di Sarov // La mistica. Roma, 1984. P. 640 ff.

1481 - Архим. Софроний (Сахаров), Старец Силуан. С. 7.

1482 - Théophane. P. 292.

1483 - Сердце в христианской и индийской мистике. С 11; ср.: B. Pascal, Les pensées. Paris, 1935. P. 99.

1484 - Ed. Athénes. Vol. V. 1963. P. 233–235 (kardia).

1485 - Беседы о молитве Иисусовой. Сердоболь, 1938. Алфавитный указатель. С. 547 и сл. (сердце).

1486 - Théophane. P. 281 ff.

1487 - См.: Письма к разным лицам... Москва. 1898. Т. I. С. 205; La prière. P. 271.

1488 - La Spiritualité. P. 85.

1489 - J. Monod, Dieu dans l'univers. Paris, 1933.

1490 - La Spiritualité. P. 53.

1491 - Horn, in illud Attente, 7 // PG 31, 213 d; La Spiritualité. P. 86.

1492 - Письма к разным лицам... 68. С. 390.

1493 - Там же.

1494 - La prière. P. 279.

1495 - Théophane. P. 40 ff.

- 1496 - Толкование пастырских посланий св. Апостола Павла. Москва, 1882. С. 394.
- 1497 - Письма к разным лицам... 74. С. 403.
- 1498 - La Spiritualité. P. 237 ff.
- 1499 - Путь ко спасению. С. 207.
- 1500 - Памятники древней письменности и искусства. 1912. С. 179.
- 1501 - La Spiritualité. P. 239.
- 1502 - T. Špidlík, L'autorità del libro per il monachesimo russo // Monachesimo orientate / ОСК 153. Roma, 1958. P. 172.
- 1503 - Изд. на сирийском яз. под редакцией W. FRANKENBERG, Evagrius Ponticus. Berlin, 1912. S. 47–544.
- 1504 - La spiritualité. P. 239
- 1505 - Exercices spirituels, Discernement des esprits, Seconde semaine, Première règle. Ed. P. Jennesseaux, Paris, 1886. P. 315.
- 1506 - La Spiritualité. P. 328; La prière. P. 252 ff.
- 1507 - La prière. P. 281.
- 1508 - П. Евдокимов, Православие. С. 249.
- 1509 - Jean Lhermite, Le cœur dans ses rapports avec les états affectifs // Le Cœur. Etudes carmélitaines. 1950. P. 33.
- 1510 - Сердце в христианской и индийской мистике. С. 36 и сл.; Théophraste. P. 127 ff.
- 1511 - La prière. P. 343 ff.
- 1512 - Ibid. P. 348 ff.; новое исправленное издание этой книги можно найти в журнале Символ. № 27, 1992.
- 1513 - La prière. P. 254 ff.
- 1514 - Ibid. P. 2348 ff.
- 1515 - P. Claudel, Le cœur // Etudes Carmélitaines. 1950. P. 12.
- 1516 - S. Senyk, L'hésychasme dans le monachisme ukrainien // Irénikon, 62 (1989). P. 172–212.
- 1517 - Ed. Antonij Petrušević, Žizn' prepodobnaho otca Iova // Zoria halycka jako al'bom na hod 1860. P. 225–251.

1518 - G. Prokhorov, La littérature vieux-russe et l'hésychasme // Mille ans. P. 89–101.

1519 - Г. М. Прохоров, Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII век // Труды Отдела древнерусской литературы. XXVIII. 1974. С. 317–324,

1520 - G. Prokhorov, La littérature... P. 100.

1521 - G. Prokhorov, Staroruskata дума suvesti i savremenite russki durmi sovest' i soznanie // Ezik i literatura. Sofia, 1973. 4. P. 370.

1522 - Ср.: Catéchèses 22, 66–67 // SC 104 (1964). P. 91. (Речь идет о книге преподобного Марка Подвижника, «в которой его особенно поразили три мысли – о необходимости следовать голосу совести, исполнять заповеди Божии ради стяжания «даров Святого Духа» и искать внутреннего духовного гнозиса, который приобретается через молитву» (из книги: иером. Иларион (Алфеев), Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. Москва, 1998. С. 21. – Прим. Пер).

1523 - G. Prokhorov, La littérature... P. 91.

1524 - См. выше с. 150 наст. издания.

1525 - Монах православной молдавской Церкви (A. Scrima), см.: L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine // Istina, 5, 1958. P. 295–328, 443–474; D. Raccanello, Vasiliј de Poiana Marului // DS 16. Col. 292–298.

1526 - Un moine...// L'avènement... P. 312.

1527 - Добротолюбие. В 5-и тт. Москва, 1877–1905; перепечатано Джорданвильским монастырем. Нью-Йорк, 1963–1966.

1528 - K. Ware; Philocalie // DS 12 (1984). Col. 1336–1352.

1529 - J. Meyendorff, Palamas (Grégoire) // DS 12 (1984). Col. 81–107.

1530 - Ср. 13 (1988). Col. 1186 ff.

1531 - Ср.: DS 8 (1974). Col. 1141–1150; DS 12. Col. 1336–1352.

- 1532 - La prière. P. 321–356.
- 1533 - Ibid. P. 254 ff.
- 1534 - О жизни преизбыточествующей. Брюссель, 1966. С. 65.
- 1535 - Это описание мы взяли из книги: P. Evdokimov, Gogol et Dostoïevski. Paris, 1961. P. 219.
- 1536 - La prière. P. 363.
- 1537 - Ibid. P. 333 ff.
- 1538 - G. Podskalsky, La prière dans la Russie de Kiev // Mille ans. P. 74.
- 1539 - Повесть временных лет. Москва, 1997. С. 146.
- 1540 - Ed. D. Tschizewskij. München, 1964 // Slavische Propyl, 2. Slovo 20. P. 114.
- 1541 - T. Špidlík, Joseph de Volokolamsk // OCA 146. Roma, 1956. P. 103.
- 1542 - Г. Федотов, Стихи духовные. С. 98
- 1543 - Путь ко спасению. Москва, 1908. С. 243 и сл.
- 1544 - Архим. Софроний (Сахаров), Старец Силуан. С. 148.
- 1545 - Théophane. P. 284.
- 1546 - Письма к разным лицам... 42. Москва, 1892. С. 324.
- 1547 - Сочинения. С.-Петербург, 1865. Т. II. С. 209–375.
- 1548 - La prière. P. 335.
- 1549 - Ср.: И. Брянчанинов, Слово о молитве Иисусовой. С. 114; La prière. P. 336.
- 1550 - Прот. Сергей Булгаков, Православие. С. 312 и сл.
- 1551 - Очерки по истории русской святости. С. 360.
- 1552 - E. Cothenet, Norn // DS 11, (1982). Col. 397.
- 1553 - Философия культа. С. 191.
- 1554 - Письма о духовной жизни. С. 211; La prière. P. 337.
- 1555 - I. Hausherr, Noms du Christ et voies d'oraison // OCA 157. Roma, 1960. P. 118; La prière. P. 338 ff.
- 1556 - La prière. P. 343.
- 1557 - A. Bloom, Contemplation et ascèse contribution orthodoxe // Technique et contemplation. Études Carmélitaines.

1949. Р. 49–67.

- 1558 - Сердоболь, 1938. С. 98, 230, 239, 241, 243.
- 1559 - *La prière*. Р. 344.
- 1560 - *Ibid.* Р. 350 ff.
- 1561 - *La prière*. Р. 356.
- 1562 - Добротолубие. Т. V. Москва, 1900. С. 469–470.
- 1563 - Письма о духовной жизни. С. 217.
- 1564 - Там же. С. 218.
- 1565 - Там же. С. 83.
- 1566 - Письма к разным лицам... 59. С. 369.
- 1567 - *La prière*. Р. 353 ff.
- 1568 - *La Spiritualité*. Р. 33.
- 1569 - *La prière*. Р. 353.
- 1570 - Мф. 17, 1–7; Мк. 9, 2–8; Лк. 9, 28–36.
- 1571 - *La prière*. Р. 331 ff.
- 1572 - Письма о духовной жизни... С. 147.
- 1573 - Там же. С. 222, 230.
- 1574 - *La prière*. Р. 348 ff.; новое издание: А. Пентковский // Символ. № 27. Париж, 1992.
- 1575 - Символ. № 27 (1992). С. 64.
- 1576 - *La prière*. Р. 350.
- 1577 - G. Podskalsky, *La prière dans la Russie de Kiev* // *Mille ans*. Р. 60.
- 1578 - Житие и хождение Даниила, русской земли игумена // Путешествия в Святую Землю. Москва, 1995. С. 10–49.
- 1579 - Е. Попов, Общенародные чтения по православно-нравственному богословию. С. 222 и сл.; S. Tyszkiewicz, *Moralistes*. Р. 162.
- 1580 - Новая Скрижаль. Опубликовано в 1830 году и до 1908 года была переиздана 17 раз.
- 1581 - Размышления о Божественной литургии // Полное собрание сочинений. Берлин, 1921. Т. 10. С. 69–128.
- 1582 - K. Ch. Felmy, *Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-*

Auslesung // Arbeiten zur Kirchengeschichte, 54. Berlin; New York, 1984.

1583 - *La prière*. P. 105 ff.

1584 - L. Zander, *L'Eglise cote évangile vivant selon la conception orthodoxe*. Strasbourg, 1934. P. 11 ff.

1585 - Философия культа // Богословские труды. Вып. 17. Москва, 1977. С. 194.

1586 - Там же.

1587 - *Моя жизнь во Христе*. Москва, 1894. С. 5.

1588 - Х. Лопарев, *Книга Паломник* // Православный Палестинский сборник, 51 (1899). С. 12 и сл., С. 17 и сл. Эти чувства живы в русской душе и поныне. Вспомним важную книгу о. Сергия Булгакова, *Небо на земле*. Мюнхен, 1928.

1589 - Ср.: R. Arnou, *Contemplation chez les anciens* // DS 2, 2 (1953). Col. 1726.

1590 - Видения во время Евхаристии подтверждают такой подход. Например, киевский старец Феофил (Гореновский) во время литургии видел светящийся крест, нисходящий с неба, и ангелов (S. Bolschakoff, *I mistici russi*. Torino, 1962. P. 117).

1591 - Философия культа. С. 101 и сл.

1592 - Там же. С. 108 и сл.

1593 - *The Orthodox Church*. London, 1934. P. 150.

1594 - В сборнике под ред. С. Верховского, *Православие в жизни*. Нью-Йорк, 1953. С. 244 и сл.; *La prière*. P. 115 ff.

1595 - *Mes missions en Sibérie*. Paris, 1950. P. 29 (Из виденного и пережитого, в журнале *Христианское Чтение*. Киев, 1917. – Прим. Пер.)

1596 - *La prière*. P. 101.

1597 - Архим. Софроний (Сахаров), *Старец Силуан*. С. 43.

1598 - I. Reznikoff, *Sur l'interpretation du chant dans l'Eglise russe* // *Mille ans*. P. 218 ff.

1599 - N. Arseniew, *La piété russe*. P. 60 ff.

1600 - Ibid.; ср.: *The Travels of Macarius Patriarch of Antioch, written by his Attendant Archdeacon Paul of Aleppo in Arabia*, transl. by F. C. Balfour. London, 1829–1836.

- 1601 - La prière. P. 36 ff.
- 1602 - G. Podskalsky, La prière dans la Russie de Kiev // Mille ans. P. 67.
- 1603 - Ibid. P. 63 ff.
- 1604 - Ibid. P. 72.
- 1605 - Г. Федотов, Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). Москва, 1991.
- 1606 - Такое же стремление мы находим и в житие Иулиании Лазаревской; ср.: Mille ans. P. 178.
- 1607 - Домострой. С.-Петербург, 1902. Гл. 12. С. 13–14; Tyszkiewicz, Moralistes. P. 20.
- 1608 - Домострой. Гл. 13. С. 14.
- 1609 - Об истинном христианстве // Творения. Т. II. С.-Петербург, 1912. С. 726–728.
- 1610 - Ю. Дьяченко, Уроки и примеры христианской любви. С.-Петербург. 2-ое изд., 1902. С. 102.
- 1611 - Нравственное богословие, или Христианское учение о нравственности. Киев, 1892. С. 187 и сл.
- 1612 - Там же; Tyszkiewicz, Moralistes. P. 141.
- 1613 - Ibid. P. 16. В древнерусских канонических книгах можно найти такие проклятия: «Да будет проклят тот, кто с верой не молится Пресвятой Богородице... Да будет проклят тот, кто не прикладывается к иконам с благоговением и любовью... Да будет проклят тот, кто не почитает всех святых и не склоняется с любовью перед святыми мощами» (С. И. Смирнов, Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины // Чтения. 1912. Т. III. С. 130).
- 1614 - Ср.: Tyszkiewicz, Moralistes. P. 160 ff.
- 1615 - T. A. Greenan, Iouliana Lazarevskaja // Mille ans. P. 178.
- 1616 - Ср.: T. Špidlík, Icône // DS 7, 2 (1972). Col. 1226.
- 1617 - T. Špidlík, Russie // DS 13 (1988). Col. 1199.
- 1618 - La Théologie de la Beauté. Desclée de Brouwer, 1972.
- 1619 - Evagre, Le Traité pratique. Prol. // SC 171 (1971). P. 501; ch. 84. P. 674.

- 1620 - Cp.: T. Špidlík, Grégoire de Nazianze. Introduction a%` l'étude de sa doctrine spirituelle // OCA 187. Roma, 1971. P. 1 ff.
- 1621 - M. Miquel, Images (Culte des) // DS 6, 2. Col. 1503 и сл.
- 1622 - Symeon De Thessalonique, Dialogue contre les hérésies 23 // PG 155, 113 ed.
- 1623 - O. Procksch, Wort Gottes im AT // ThWNT, 4. P. 89 ff.
- 1624 - О его авторе Дионисии из Фурны см. статью: S. Papadopoulos // Orestiké kai ethiké Enkyklopaidia. T. V. Athenai, 1964. Col. 60–82; фр. перевод его книги: M. Didron, P. Durand, Guide peinture. Paris, 1845.
- 1625 - Le icône russe. Problemi di storia e d'interpretazione dogmatica. Torino, 1976. P. 12 ff.
- 1626 - Иконостас // Собр. соч. Т. I. Статьи по искусству. Париж, 1985. С. 227 и сл.; T. Špidlík, L'icône manifestation du monde spiritual // Gregorianum, 61 (1980). P. 544 ff.
- 1627 - La prie%`re. P. 238 ff.
- 1628 - L. Ouspensky, Essai sur la théologie de l' icône dans l'Eglise orthodoxe. Paris, 1960. P. 16 ff.
- 1629 - Ibid. P. 210; T. Špidlík, L'icône... P. 546 ff.
- 1630 - S. L. Frank, Il pensiero religioso russo da Tolstoi a Losskij. Milano, 1977. P. 278.
- 1631 - T. Špidlík, L'icône... P. 546.
- 1632 - Этот конкретный характер форм сильнее чувствуется в русских иконах, чем в греческих. См.: М. В. Алпатов, Древнерусская иконопись. Москва, 1974.
- 1633 - Ch. von Schoenborn, L'icône du Christ, Fribourg Sv., 1976. P. 217–234.
- 1634 - Dositheos, patriarche de Jérusalem, Histoire des patriarches de Jérusalem (по-гречески). Bucarest, 1715. P. 658.
- 1635 - И. Киреевский, цитируемый А. И. Герценом в книге Былое и думы. Первое полное издание. Т. II. С.-Петербург, 1921. С. 319.
- 1636 - La spiritualité. P. 311 ff.; La prie%`re. P. 161 ff.
- 1637 - La spiritualité. P. 325 ff.; La prie%`re. P. 206 ff.
- 1638 - См. выше с. 64 наст. издания.

- 1639 - См. выше с. 57–58 наст, издания.
- 1640 - J. Danielou, *Théologie du judéo-christianisme*. Tournai, 1958.
- 1641 - Ibid. P. 227.
- 1642 - Ibid. P. 230.
- 1643 - M. Tatic-Djurič, *Das Bild der Engel*. Recklinghausen, 1962. S. 45 ff.
- 1644 - Acta Andreae. Prefatio-commentarius Jean Marc Prieur, *Le discours a%` la croix*. P. 236 // *Corpus Christianorum Series Apocryphorum*, 5. Brepols; Turnhont, 1989.
- 1645 - Н. Skrobucha, *Maria. Russische Gnadenbilder*. Recklinghausen. 1967; R. Lange, *Das Marienbild der frühen Jahrhunderte*. Recklinghausen, 1969.
- 1646 - Иконостас // *Собр. соч. Т. I. Статьи по искусству*. С. 210 и сл.
- 1647 - Например, лицо Луиджи Гонзага выражает чистоту, а лицо Марии Магдалины – покаяние, и т. п.
- 1648 - P. Evdokimov, *La nouveauté de l'Esprit // Spiritualité orientate*, 20. Bellefontaine, 1977. P. 108 ff.
- 1649 - Idem, *L'art de l'icône*. Bruges, 1972. P. 196 ff.
- 1650 - Jean Climaque, *Echelle du paradis*, 29 // PG 88, 1148.
- 1651 - P. Evdokimov, *L'art de l'icône*. P. 277 ff.
- 1652 - См. выше с. 231 наст, издания.
- 1653 - См. выше с. 91 наст, издания.
- 1654 - Изд. Т. Большаков. Москва, 1903. С. 3.
- 1655 - L. Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icône...* P. 11.
- 1656 - *La spiritualité*. P. 74; *La prie%`re*. P. 227.
- 1657 - M. Alpatov, *Le icone russe*. Torino, 1986. P. 76 ff.; M. Labrecque-Pervouchine, *L'iconostase – une évolution historique en Russie*. Montréal, 1982.
- 1658 - Loc.cit.
- 1659 - K. Wessel, *Abendmahl und Apostelkommunion*. Recklinghausen, 1964. S. 22 ff.

- ¹⁶⁶⁰ - О. Clément, Transfigurer le temps. Neuchâtel; Paris, 1959. P. 99.
- ¹⁶⁶¹ - Р. Evdokimov, L'art de l'icône. P. 249 ff.
- ¹⁶⁶² - Ср.: Мф. 24, 29.
- ¹⁶⁶³ - Ср.: Ин. 4, 35; Origene, Comm. in Jo. XIII, 42 // GCS 4. P. 268, 17.
- ¹⁶⁶⁴ - Р. Evdokimov, L'art de l'icône. P. 126.
- ¹⁶⁶⁵ - Свящ. П. Флоренский, Переписка Ф. Д. Самарина и свящ. П. А. Флоренского // *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat Russe en Europe occidentale*, 128 (1978). P. 257 ff.; Памяти Федора Дмитриевича Самарина. Сергиев Посад, 1917. С. 14; ср. также: Богословский Вестник за 1917 г. № 4. С. 464–477.
- ¹⁶⁶⁶ - История русской философии. Т. II. Ч. 2. С. 178.
- ¹⁶⁶⁷ - В. Schultze, *Sophiologie* // DS 14 (1990). Col. 122–126.
- ¹⁶⁶⁸ - L. Gančikov, *Sofiologia* // En Fil IV. Col. 753.
- ¹⁶⁶⁹ - Н. Лосский, История русской философии. С. 518.
- ¹⁶⁷⁰ - Служба Софии Премудрости Божией // Богословский Вестник за 1912 г. № 2. С. 1–23; фр. перевод см.: *Irénikon* 30 (1957). P. 164–168.
- ¹⁶⁷¹ - Ср.: библиографию в конце книги.
- ¹⁶⁷² - Архиеп. Серафим (Соболев), Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935.
- ¹⁶⁷³ - Столп и утверждение истины. XI, письмо 10-е. С. 389–390.
- ¹⁶⁷⁴ - Прот. Сергей Булгаков, О Софии Премудрости Божией. Париж, 1935. С. 29 и сл.; С. 52 и сл.; С. 61 и сл.
- ¹⁶⁷⁵ - Флоренский предлагает анализ трех наиболее важных иконографических типов Софии. Ср.: Столп и утверждение истины. XI, письмо 10-е. С. 370 и сл.; Е. Трубецкой, Умозрение в красках. Париж, 1965; Р. Evdokimov, L'art de l'icône. La théologie de la beauté. Bruges, 1972. P. 293 ff.
- ¹⁶⁷⁶ - «Если называть софийной всякую форму христианской религиозности, которая связывает неразрывно божественный и природный мир, то русская народная религиозность должна быть названа софийной» (Г. Федотов, Стихи духовные. С. 65).

- ¹⁶⁷⁷ - Г. Федотов, Мать-земля // Тяжба о России. Париж, 1982. С. 220 и сл.
- ¹⁶⁷⁸ - Стихи духовные. С. 26.
- ¹⁶⁷⁹ - О Софии Премудрости Божией. Париж, 1935. С. 59 (прим.).
- ¹⁶⁸⁰ - L'amour fou de Dieu. Paris, 1973. P. 46 ff.
- ¹⁶⁸¹ - П. Евдокимов, Православие. С. 261.
- ¹⁶⁸² - В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. С. 146–147; Н. Бердяев, Русская идея. С. 178; он же, Из этюдов о Я. Беме // Путь за 1930 г. № 20. С. 47–79; № 21. С. 34–62. Интересно, что ту же самую тенденцию можно обнаружить у св. Хильдегард фон Бинген: «единое видение Бога и мира», ср.: A. Fuehrkoetter, J. Subdrack, Grosse Mystiker. Leben und Wirken. München, 1984. S. 184 ff.
- ¹⁶⁸³ - III, 1. éd. Fr. Grivec, Fr. Tomšič // Radovi staroslovenskog instituta. Zagreb, 1960. Кн. 4.
- ¹⁶⁸⁴ - Н. Лосский, История русской философии. С. 245 (цитата из о. П. Флоренского переведена с английского. – Прим. Пер.).
- ¹⁶⁸⁵ - Стихотворения и шуточные пьесы В. С. Соловьева. Брюссель, 1970. С. 80–86.
- ¹⁶⁸⁶ - Цитируется у Н. Лосского, История русской философии. С. 245.
- ¹⁶⁸⁷ - Стихотворения и шуточные пьесы В. С. Соловьева. Брюссель, 1970. С. 84.
- ¹⁶⁸⁸ - D. Stremoukhoff, Soloviev et son oeuvre messianique. Strasbourg, 1935. P. 8.
- ¹⁶⁸⁹ - В. Соловьев, Россия и Вселенская Церковь // Собр. соч. Т. 11. Брюссель, 1969. С. 298.
- ¹⁶⁹⁰ - Вечное в русской философии. С. 228.
- ¹⁶⁹¹ - Н. De Luvac, Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène. Paris, 1950. P. 93; La prière. P. 146.
- ¹⁶⁹² - Агнец Божий. Париж, 1933. С. 136.
- ¹⁶⁹³ - Н. Лосский, История русской философии. С. 265.

- 1694 - В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. С. 151.
- 1695 - Л. Карсавин, О началах. Берлин, 1925. С. 140.
- 1696 - Вл. Соловьев, Идея человечества у Огюста Конта, IX // Собр. соч. Т. 8. С.-Петербург, 1903. С. 240–241.
- 1697 - Столп и утверждение истины. XI, письмо 10-е. С. 390.
- 1698 - Там же. С. 324.
- 1699 - Там же. С. 325.
- 1700 - См. выше с. 90–91 наст, издания.
- 1701 - Ср.: Т. Špidlík, La sophiologie de S. Basile // OCA 162. Roma, 1961. P. 30.
- 1702 - La spiritualité. P. 173 ff.
- 1703 - La sophiologie de S. Basile. P. 27.
- 1704 - Столп и утверждение истины. XI, письмо 10-е. С. 349.
- 1705 - См. выше с. 72 наст, издания.
- 1706 - Свет невечерний. Москва, 1917. С. 231; ср.: Н. Лосский, История русской философии. С. 267 и сл.
- 1707 - Смысл идеализма // В память столетия (1814–1914) Императорской Московской Духовной академии. Сб. статей. В 2-х частях. Сергиев Посад, 1914. Ч. II. С. 41–134.
- 1708 - Начертание христианского вероучения. С. 237 и сл.
- 1709 - Н. Лосский, История русской философии. С. 238.
- 1710 - Столп и утверждение истины. XI, письмо 10-е. С. 327.
- 1711 - Ср.: Н. Лосский, История русской философии. С. 497.
- 1712 - Ср.: J. M. F. Laporte, Le rationalisme de Descartes. Paris, 1945.
- 1713 - Столп и утверждение истины. XI, письмо 10-е. С. 323 и сл.
- 1714 - Basile, Not. in Hex. 2, 7 // SC 26. P. 175; Т. Špidlík, La sophiologie de S. Basile // OCA 162. Roma, 1961. P. 229 ff.
- 1715 - Женщина и спасение мира. С. 66.
- 1716 - Там же.
- 1717 - Е Трубецкой, Смысл жизни. Берлин, 1922. С. 127.

1718 - В связи с этим можно вспомнить стихотворение Вяч. Иванова, основанное на легенде о том, что при разграблении Святой Софии священник со св. Дарами скрылся за стенами церкви и вновь появится там лишь при конце мира (Собрание сочинений. IV. Брюссель, 1987. С. 36).

1719 - *La Spiritualité*. P. 318; *La prière*. P. 179 ff.

1720 - Столп и утверждение истины. XI, письмо 10-е. С. 351–352.

1721 - Н. Лосский, История русской философии. С. 499.

1722 - *La Spiritualité*. P. 121 ff.

1723 - Ср.: *La sophiologie de S. Basile*. P. 6 ff.

1724 - Мы приводим здесь самые важные строки этой поэмы: «Не веруя обманчивому миру, Под грубою корою вещества, Я осязал нетленную порфиру, Узнавал сиянье божества... Все видел я, и все одно лишь было, – Один лишь образ женской красоты... Безмерное а его размер входило, – Передо мной, во мне – одна лишь ты... Еще невольник суетному миру, Под грубою корою вещества Так я прозрел нетленную порфиру И ощутил сиянье божества» Стихотворения. С. 80, 84–85.

1725 - Вечный Бог погружается, если можно так выразиться, в становление, Он представляет Свое совершенство как «становление». Таким образом, Христос являет кенотическую любовь Бога не только на Кресте, но уже с начала творения.

1726 - Н. Лосский, История русской философии. С. 268 и сл.; S. Bulgakov, *The Wisdom of God*. London, 1937. P. 41 ff; Прот. С. Булгаков, Невеста Агнца. Париж, 1945. С. 56 и сл.

1727 - Именно это утверждал архиеп. Серафим (Соболев) в своем полемическом сочинении против о. С. Булгакова Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935.

1728 - С. Н. Булгаков, Свет невечерний. С. 124 и сл.; ср.: Л. А. Зандер, Бог и мир. Т. I. С. 181 и сл.

1729 - *La vision de Dieu*. Ed. Delachaux et Niestlé, 1962; см.: Владимир Лосский, Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 112–272.

1730 - Ср.: O. Clément, *Orient – Occident*. Genève, 1985.

¹⁷³¹ - Ср.: Ch. Von Schoenborn, L'icône du Christ... P. 127.

¹⁷³² - V. Losski, La vision de Dieu. P. 130. См.: Вл. Лосский, Боговидение // Богословие и Боговидение. С. 259.

¹⁷³³ - O. Clément, Orient – Occident. P. 38.

¹⁷³⁴ - Ср.: Архим. Питирим (Нечаев), Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века // Богословские труды. Вып. 5 (1970). С. 222.

¹⁷³⁵ - Н. Лосский, комментируя в своей книге История русской философии Вл. Лосского, пишет: «Сотворение мира Богом есть акт творения совершенно нового бытия, не содержащегося в божественном естестве. “Творение есть деятельность божественной воли, а не Его естества”. Идеи, в соответствии с которыми создан мир, не есть kosmos poietos (постижимый космос) в естестве Бога; по словам Дионисия, они находятся не в божественной сущности (как учит отец Сергей Булгаков), а “в том, что вдет после сущности”, в божественной энергии» (Указ. соч. С. 506).

¹⁷³⁶ - Прот. Сергей Булгаков, Агнец Божий. Париж, 1933. С. 180 и сл. В Невесте Агнца (С. 58–59) мы читаем: «Бог, “творя мир”, то есть, давая ему самобытие, в то же время не отнимает от него божественной силы его бытия, но полагает его как бы вне Себя, отпускает его от себя на божественно-вне-божественное, даже небожественное бытие. Это именно и значит, что Бог творит мир. Каким образом в Боге и в божественности Его жизни может найти для себя место бытие не- и внебожественное, тварь? Основание для этого бытия заключается а Божией благодати, в силе любви, как самом бытии Божиим... Эта любовь осуществляется в Боге во всей полноте и во всех возможностях. И в число этих осуществленных возможностей входит и та кенотическая жертва любви Божией, которая выражается в положении, наряду с бытием божественным, бытия тварного, не-божественного, себе самому данного. Бог любит Себя божественной любовью не только в Своей собственной жизни в Софии божественной от ипостазированного бытия в Боге, в без-ипостасном ее бытии».

¹⁷³⁷ - Е. Трубецкой, Смысл жизни. С. 128.

- 1738 - С. Н. Булгаков, *Философия хозяйства*. Москва, 1912. С. 153.
- 1739 - *Россия и Вселенская Церковь* // Собр. соч. Т. 11. Брюссель, 1969. С. 298.
- 1740 - A. Litva, *La «Sophia» dans la création selon la doctrine de S. Boulgakof*. Roma, 1951.
- 1741 - *La Spiritualité*. P. 31 ff.
- 1742 - *Vita Constantini II*, 1. Ed. F. Grivec, F. Tomšič. Zagreb, 1961.
- 1743 - *Столп и утверждение Истины*. XI, письмо 10-е. С. 326.
- 1744 - Опубл. в Сборнике статей, посвященных Петру Бернаргардовичу Струве. Прага, 1925. С. 353–371.
- 1745 - *The Wisdom of God*. London, 1937. P. 47 ff. (см.: *Ипостась и ипостасность* // Сборник статей, посвященных Петру Бернгардовичу Струве, Прага, 1925. С. 362. – Прим. Пер).
- 1746 - *Столп и утверждение истины*. XI, письмо 10-е. С. 323–324.
- 1747 - Там же. С. 774–775, прим. 699.
- 1748 - Прот. Сергей Булгаков, *Икона и иконопочитание*. Париж, 1931; *Невеста Агнца*. С. 23.
- 1749 - Архиеп. Серафим (Соболев), *Новое учение о Софии Премудрости Божией*. С. 6–14.
- 1750 - См.: Т. Špidlík, Grégoire de Nazianze. *Introduction à l'étude de la doctrine spirituelle* // OCA 189. Roma, 1971. P. 87 ff.
- 1751 - A. Litva, *Op. cit.* P. 43.
- 1752 - Н. Бердяев, *Опыт эсхатологической метафизики*. Париж, 1947. С. 46 и сл.
- 1753 - *Столп и утверждение истины*. XI, письмо 10-е. С. 324.
- 1754 - Издано о. П. Флоренским // *Богословский Вестник* за 1912 г. № 2. С 1–23; см.: Ф. Спасский, *Русское литургическое творчество*. Париж, 1951. С. 254–277.
- 1755 - *Икона и иконопочитание*. С. 144; A. Litva, *Op. cit.* P. 15.
- 1756 - *Столп и утверждение истины*. XI, письмо 10-е. С. 385.
- 1757 - Там же. С. 384.

- 1758 - Столп и утверждение истины. XI, письмо 10-е. С. 371 и сл.
- 1759 - Указ. соч.
- 1760 - П. Евдокимов, Женщина и спасение мира. С. 37.
- 1761 - Столп и утверждение истины. XI, письмо 10-е. С. 384.
- 1762 - Там же. С. 388.
- 1763 - S. Bulgakov, The Wisdom of God. London, 1937. P. 102.
- 1764 - Он же, Агнец Божий. С. 128.
- 1765 - Столп и утверждение истины. XI, письмо 10-е. С. 358.
- 1766 - Там же. С. 359.
- 1767 - S. Obolenskij, La sophiologie et la mariologie de Paul Florensky // Unitas 1 (1946), n. 3. P. 36–70; n. 4. P. 31–49.
- 1768 - Столп и утверждение истины. XI, письмо 10-е. С. 388.
- 1769 - Вл. Соловьев, Россия и Вселенская Церковь // Собр. соч. Брюссель, 1969. Т. 11. С. 310.
- 1770 - Столп и утверждение истины. XI, письмо 10-е. С. 350.
- 1771 - Там же. С. 369.
- 1772 - Лествица Иаковля. Об ангелах. Париж, 1929. С. 118 и сл.
- 1773 - См.: La prière. P. 173.
- 1774 - J. Duhr, Anges // DS 1 (1936). Col. 580–625.
- 1775 - Столп и утверждение истины. XI, письмо 10-е. С. 343.
- 1776 - R. Marichal, Jean Baptiste // DS 8 (1974). Col. 190.
- 1777 - Собр. соч. Т. VIII. С.-Петербург, 1903. С. 240.
- 1778 - Стихотворения... Брюссель, 1970. С. 72.
- 1779 - Русская идея. С. 170.
- 1780 - Собр. соч. Т. VI. С.-Петербург, 1903. С. 364–418.
- 1781 - Россия и Вселенская Церковь. С. 306–310.
- 1782 - См.: Ипостась и ипостасность. С. 361–363.
- 1783 - В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 2. С. 208.
- 1784 - La Spiritualité. P. 125.
- 1785 - С. Н. Булгаков, Свет невечерний. С. 242.

- 1786 - Невеста Агнца. С. 74 и сл.
- 1787 - Прот. С. Булгаков, Агнец Божий. Автореферат // Путь за 1933 г. № 41. С. 101–105; В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 1. С. 135.
- 1788 - В. Зеньковский, История русской философии. Т. II. Ч. 1. С. 94.
- 1789 - Прот. С. Булгаков, Икона и иконопочитание.
- 1790 - Столп и утверждение истины. XI, письмо 10-е. С. 340.
- 1791 - Столп и утверждение истины. XI, письмо 10-е. С. 389.
- 1792 - Там же.
- 1793 - Там же. С. 383.
- 1794 - Там же. С. 329.
- 1795 - Там же. С. 326.
- 1796 - Утешитель. Париж, 1936. С. 229.
- 1797 - Столп и утверждение истины. XI, письмо 10-е. С. 329.
- 1798 - Н. Бердяев, Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952. С. 87.
- 1799 - Л. Карсавин, О началах. Берлин, 1925. С. 155–156.
- 1800 - См. выше с. 105 наст. издания.
- 1801 - Стихотворения и шуточные пьесы... С. 84–86. –86.